MYSTERIA MITHRAE

ÉTUDES PRÉLIMINARES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME QUATRE-VINGTIÈME

MYSTERIA MITHRAE

SEMINARIO INTERNAZIONALE ROMA-OSTIA 1978

LEIDEN
E. J. BRILL
1979

MYSTERIA MITHRAE

Atti del Seminario Internazionale su
'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra,
con particolare riferimento alle fonti documentarie
di Roma e Ostia'

Roma e Ostia 28-31 Marzo 1978

Proceedings of the International Seminar on the
'Religio-Historical Character of Roman Mithraism,
with particular Reference to Roman and Ostian Sources'

Rome and Ostia 28-31 March 1978

PUBBLICATI A CURA DI / EDITED BY

UGO BIANCHI

LEIDEN
E. J. BRILL
1979

ISBN 90 04 06001 4

Copyright 1979 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands
& Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher.

PRINTED IN ITALY

SOMMARIO

Il progetto del Seminario ix
Inaugurazione xii
Documento finale xiv
  italiano xv
  english xv
  français xvi
  deutsch xvii
Programma del Seminario xix
Lista dei partecipanti xxiii

Parte prima. PROLEGOMENA

U. Bianchi, The religio-historical question of the mysteries of Mithra.
  I: Mysticism and mystery religion. Roman Mithraism as a mystery religion 3
  II: The initiation structure of the Mithra's mysteries 31
  III: L'ethos dei misteri di Mithra. Interpretazioni storico-religiose 49

Parte seconda. TOPOGRAFIA DI ROMA E OSTIA

F. Coarelli, Topografia mitriaca di Roma (con una carta) 69
Carta topografica del mitraismo a Ostia 81

Parte terza. ISCRIZIONI E GRAFFITI MITRIACI ROMANI E OSTIENSI

S. Panciera, Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo (con un *addendum* sul verso terminante ... *sanguine fuso*) 87
Id., *Leoni sancto deo praesenti* 127
H. Solin, Graffiti dei mitrei di Roma 137

M. Guarducci, Il graffito *Natus prima luce* nel mitreo di S. Prisca 153
Ead., Ricordo della 'magia' in un graffito del mitreo del Circo Massimo 171
Ead., Quattro graffiti nel mitreo del Palazzo Barberini . . 187
Ead., Sull'iscrizione di un vaso rituale del mitreo di S. Prisca 193
M.L. Lazzarini, Mithra in un'iscrizione greca di Ostia . 197

Parte quarta. Mitrei romani e ostiensi. Il mitreo di Vulci

E. Lissi Caronna, La rilevanza storico-religiosa del materiale mitriaco da S. Stefano Rotondo . . . . » 205
V. Santa Maria Scrinari, Il mitreo dell'Ospedale di S. Giovanni in Roma 219
D. Gallo, Il mitreo di S. Silvestro in Capite 231
Ead., Il mitreo di Via Giovanni Lanza 249
A.M. Sgubini Moretti, Nota preliminare su un mitreo scoperto a Vulci 259

Parte quinta. I misteri di Mithra: valutazione storico-religiosa generale

G. Sfameni Gasparro, Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica (with an abstract in English) . . 299
Ead., Il mitraismo: una struttura religiosa fra 'tradizione' e 'invenzione' 349
W. Belardi, Il mitraismo occidentale e i suoi rapporti con il potere politico 385
M.V. Cerutti, Mithra 'dio mistico' e dio 'in vicenda'? . 389
G. Sfameni Gasparro, Riflessioni ulteriori su Mithra dio 'mistico' 397

Parte sesta. I misteri di Mithra e il loro contesto storico-culturale

M. Simon, Mithra et les empereurs 411
P. Testini, Arte mitriaca e arte cristiana. Apparenze e concretezza 429
P. Beskow, Branding in the mysteries of Mithra? . . . 487

A. BAUSANI, Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra 503
R. BECK, Sette Sfere, Sette Porte, and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173 515
D.R. SMALL, The Raven: An Iconographic Adaptation of the Planet Mercury 531
F. PANVINI ROSATI, Il contributo della numismatica allo studio dei misteri di Mithra 551
D.W. MAC DOWALL, Sol Invictus and Mithra. Some Evidence from the Mint of Rome 557
I. ŞERBAN - CL. L. BĂLUŢĂ, On Mithraism in the Army of Dacia Superior 573
M. GERVERS, The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition 579
J.F. HANSMAN, Some Possible Classical Connections in Mithraic Speculation 601
C. GIUFFRÈ SCIBONA, Mithras *demiourgos* 615
D.M. COSI, Attis e Mithra 625
C. ALOE SPADA, Il *leo* nella gerarchia dei gradi mitriaci . 639
I. CHIRASSI COLOMBO, Sol Invictus o Mithra . . . 649

Parte settima. I MISTERI DI MITHRA E L'ORIENTE

G. WIDENGREN, Bābakīyah and the Mithraic mysteries . 675
W. BELARDI, Mithra 'arbiter' and 'rex' 697
J. KELLENS, Les bras de Miϑra 703
H. HUMBACH, Der sogdische Mithra 717
GH. GNOLI, Sol Persice Mithra 725
A.D.H. BIVAR, Mithraic Images of Bactria: Are they related to Romain Mithraism? 741
J. RIES, Théologie solaire manichéenne et culte de Mithra 761
W. SUNDERMANN, The Five Sons of the Manichaean God Mithra 777
W. RADT, Kapikaya bei Pergamon — ein Heiligtum der Kybele und des Mithras 789
ST.-CHR. DAHLINGER, Der sogenannte Podiensaal in Pergamon: ein Mithräum? 793
I. BEHNAM, Recherches sur Mithra, au point de vue archéologique 805

F. SCIALPI, Mitra nel mondo naturale: Un dio grande e amico 811

Parte ottava. DISCUSSIONE GENERALE. COMITATO PER IL DOCUMENTO FINALE DEL SEMINARIO 847

Parte nona. EPILEGOMENA

U. BIANCHI, Observations concernant la nature et les finalités des mystères de Mithra 873

Appendice. DOCUMENTAZIONE FOTOGRAFICA SU MITREI ROMANI 881

I dipinti del mitreo di S. Prisca: stato attuale, con una relazione tecnica di E. PAPARATTI 885

Le iscrizioni metriche del mitreo di S. Prisca: stato attuale 915

Il mitreo delle Terme di Caracalla, con una nota di D.M. COSI, Riflessioni sulla presunta *fossa sanguinis* del mitreo delle Terme di Caracalla 931

Index analyticus 953

Auctores antiqui 955
CIMRM 963
Auctores moderni 975
Nomina et res 983

IL PROGETTO DEL SEMINARIO

Il Seminario internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti di Roma e Ostia' si è svolto a Roma e Ostia nei giorni 28-31 marzo 1978, con la partecipazione di studiosi di dodici nazioni.

Esso è stato organizzato dalla cattedra di storia delle religioni (Istituto di scienze storiche) dell'Università di Roma (prof. Ugo Bianchi), con la partecipazione della Pahlavi Library di Teheran e della Society for Mithraic Studies, Presidente onorario il Dr. Shojaeddin Shafa.

Il Seminario ha potuto giovarsi della generosa cooperazione delle Autorità archeologiche romane: la Soprintendenza alle Antichità di Roma, nella persona del Prof. A. La Regina, la Soprintendenza alle Antichità ostiensi, nella persona della Dr. Valnea Santa Maria Scrinari, la Soprintendenza alle Antichità del Lazio, nella persona della Dr. Maria Luisa Veloccia, l'Assessorato alle Antichità del Comune di Roma, nella persona dell'allora Soprintendente Prof. C. Pietrangeli e del Direttore Dr. Giuseppina Sartorio, — ai quali va aggiunto il già Direttore del Museo Nazionale delle Terme, Dr. Elisa Lissi Caronna, la fortunata scavatrice del mitreo di S. Stefano Rotondo.

La cooperazione degli enti archeologici suddetti e del Personale ad essi appartenente è stata essenziale, non solo per quanto concerne la partecipazione personale ai lavori scientifici del Seminario, ma anche per le facilitazioni di ogni genere nell'interesse del medesimo, e anzitutto per quanto concerne lavori di restauro, documentazione e mostra di materiali attinenti al culto di Mithra, nell'ambito delle rispettive competenze territoriali — come risulta anche da quanto pubblicato nel presente volume, in particolare dalle fotografie relative ai dipinti e alle iscrizioni di S. Prisca, dopo i delicati lavori di conservazione disposti dal Soprintendente alle Antichità di Roma ed egregiamente eseguiti dal tecnico Sig. E. Paparatti, in un luogo illustrato per decenni dal lavoro di A. Ferrua e, in particolare, di M. J. Vermaseren e le cui condizioni di conservazione sono interesse comune degli studiosi delle religioni antiche.

Sede delle riunioni (al di fuori di quelle 'sul campo', che hanno richiesto ai partecipanti prove non troppo dissimili da quelle degli iniziandi ai misteri di Mithra: *per duodecim cruciatus ducebantur, nimirum per frigus, per famem, per sitim, per flagra, per itineris molestiam...*) sono state, con ogni comodità e accoglienza, a Roma, il Museo Nazionale di Arte Orientale, al cui Direttore Dr. Donatella Mazzeo e al cui personale scientifico e tecnico molto il Seminario deve, — e ad Ostia il Castello e il Capitolium; anche qui il Seminario ha trovato ogni possibile partecipazione e facilitazione da parte del Soprintendente e del Personale.

Particolare menzione fa fatta della preziosa collaborazione del Prof. S. Panciera, ordinario di Epigrafia e Antichità romane nell'Università di Roma, per la sua prolungata indagine diretta sulle epigrafi provenienti dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo e sulle iscrizioni dipinte di S. Prisca quali risultano dopo i lavori disposti dalla Soprintendenza alle Antichità di Roma, e anche per aver aperto all'uso del Seminario il patrimonio documentario del suo Istituto. Ricordiamo anche la collaborazione della Prof. Margherita Guarducci, emerita di Epigrafia greca, che ha molto contributo a una ripresa in esame dei graffiti nei mitrei, e del Prof. H. Solin, Direttore dell'Institutum Romanum Finlandiae, valido indagatore di questi stessi documenti.

Un sentito grazie va poi agli archeologi che hanno accettato di rendere noti tramite il Seminario documenti archeologici mitriaci ancora inediti: la Dr. Lissi Caronna per il mitreo di S. Stefano Rotondo, la Dr. Santa Maria Scrinari per il mitreo dell'Ospedale S. Giovanni e la Dr. Sgubini Moretti per il recentemente scoperto mitreo di Vulci.

Su un altro versante, non meno essenziale per la riuscita di un evento scientifico particolare quale un seminario mitriaco in città come Roma e Ostia, il contributo finanziario da parte della Pahlavi Library è stato decisivo. Notevole anche il contributo del Banco di S. Spirito; anche a questo Ente e al suo Presidente Dr. V. Firmi il nostro grazie.

Importante per la buona riuscita del Seminario è stata l'attività disinteressata dei miei ex allievi, collaboratori e allievi di Messina, Bologna, Milano e Roma.

Un grazie, infine, a M. J. Vermaseren, all'Editore E. J. Brill e alle Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, che hanno reso possibile la pubblicazione di questo volume.

* * *

Per quanto fondato pienamente sul materale archeologico e sulla partecipazione degli archeologi, nelle loro diverse specialità di scavatori e studiosi delle strutture monumentali e dell'iconografia, di epigrafisti, di topografi, di numismatici, e, come tale, occasione della presentazione di molto e fondamentale materiale inedito, il Seminario è stato anzitutto un incontro su un tipico problema storico-religioso: il carattere peculiare dei misteri di Mithra all'interno del vario panorama dei culti mistici.

Per raggiungere questo scopo, ci è sembrato opportuno, di fronte all'abbondanza del materiale mitriaco nelle varie regioni dell'Impero, di concentrarci in particolare sul materiale documentario di quella Roma che, a quanto pare, ha avuto un posto tutto speciale nella genesi e nella diffusione dei misteri di Mithra. Questo non ha impedito naturalmente di prendere nella dovuta considerazione materiali documentarii e temi relativi alla storia e fenomenologia del mitraismo romano in sé e nelle differenti regioni della sua diffusione, oppure materiali e temi relativi agli ambienti culturali e religiosi dell'Oriente vicino e lontano.

Il documento finale che è stato approvato nell'ultima seduta come concorde sintesi dei lavori del Seminario rispecchia certo molte delle acquisizioni del nostro colloquio. Tuttavia esso non sostituisce la ricchezza delle tematiche e degli acquisti che emergono da tutto il complesso dei lavori.

Le sedute scientifiche e le visite sul campo non hanno esaurito l'attività del Seminario: in particolare, una suggestiva seduta nella cella del Capitolium ostiense va ricordata: in essa venne letto, in persiano e in una lingua occidentale, l'inizio del poema di Firdausi, e venne rievocata la tematica ostiense nella lunga storia di questa 'porta', appunto Ostia, dalle sue connessioni troiane ('Virgilio e le origini di Ostia!') alla menzione di Dante (da Ostia, alle bocche del Tevere, parte la nave per il Monte del Purgatorio, luogo di salvezza per le anime: Purg. II, 100-105), fino alla 'sacra conversatio' di Agostino con sua madre Monica, sul giardino interno di una casa ostiense (Conf. IX, 10, 23-26).

INAUGURAZIONE DEL SEMINARIO

Nel suo discorso di benvenuto, dopo il saluto rivolto alle Autorità accademiche e amministrative presenti (oltre a quelle sopra ricordate, il Prof. M. Simon, Presidente della International Association for the History of Religions, il Prof. G. Talamo, Preside della Facoltà, il Prof. A. Bausani, Presidente della Società italiana di storia delle religioni) e a tutti gli intervenuti, il Prof. Bianchi ricordava come l'idea di un Seminario sopra "la specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti di Roma e di Ostia" fosse nata or sono tre anni in circostanze particolari, a varie migliaia di metri di altezza, su un Jet che, venendo da Teheran (dove si era tenuto il II Congresso internazionale di studi mitriaci), rifaceva il cammino di Mithra verso le terre occidentali e sorvolava in quel momento l'Armenia o la Commagene. Il Seminario aveva assunto poi forma in quello stesso palazzo ove ora si svolgeva, in colloqui preliminari con personalità del mondo archeologico. Un incontro, quello attuale, che, se la parola non fosse un po' squalificata, si sarebbe potuto chiamare 'interdisciplinare', appunto tra archeologi (nel senso vasto del termine) e storici delle religioni e delle civiltà: non perché queste distinte discipline manchino in realtà di autonomia e si prestino a facili contaminazioni, ma perché si trattava di dare una particolare attenzione al 'terreno' ove si manifestò un culto religioso così tipico come quello dei misteri di Mithra. Un incontro dunque — continuava Bianchi — che prende le mosse dal profondo e culmina in una finalità propriamente storico-religiosa. Si tratta infatti di individuare il *proprium*, la specificità, la 'qualità' storico-tipologica dei misteri di Mithra all'interno dei culti mistici dell'antichità pagana: un argomento classico nella storia delle religioni, ma anche bisognoso, sembra, di nuova considerazione. "Comparer pour distinguer", ha scritto recentemente un noto storico del mitraismo, Robert Turcan, aggiungendo una frase che corrisponde in pieno alla nostra intenzione: "... afin de mieux dégager l'originalité foncière du mithriacisme".

Questa è l'idea del Seminario. Non dunque quella talora confusa genericità che ha adombrato certi scritti degli anni '10 e '20 di questo secolo (pur nel contesto di studi di valore imperituro), ma neppure certa generica e intuizionistica fenomenologia di oggi. Piuttosto, in quanto possibile, la ricerca della formulazione rigorosa di un problema storico-religioso. In tal modo, il presente Seminario continua, su basi in parte nuove, l'impegno intensissimo di Franz Cumont (cui non vanno troppo facilmente addebitati alcuni *shortcomings* dell'epoca sua), l'acuta analisi di A. D. Nock, la cui ricerca sul 'genio del mitraismo' anticipa [v. il resoconto della seduta finale] tanta parte del nostro argomentare, e l'opera vasta, impegno di una vita, di M. J. Vermaseren, fino alla recente maniera di studiosi anglo-sassoni attenti all'aspetto storico-sociologico e alla tematica statistica nell'indagine sui misteri di Mithra; — passando attraverso l'esperienza metodologica e le ricerche storico-comparative della scuola italiana di storia delle religioni, da R. Pettazzoni a N. Turchi, autori di note pubblicazioni sulle religioni misteriche, fino a A. Brelich, recentemente scomparso, noto specialista di religioni del mondo classico.

Un impegno, quello del presente Seminario, che continua, nella sua finalità storico-tipologica, il Convegno di Messina 1966 su 'le origini dello gnosticismo' e che prepara, se avremo energia e vita, un Colloquio sulla soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, previsto con finalità analoghe per il 1979, a Roma, e, se sarà possibile, un ulteriore Convegno sul grande *tournant* religioso dell'inizio dell'èra cristiana, ancora sulla chiave di studio della tipologia storica delle religioni.

Le parole di saluto si concludevano con l'invito, prontamente raccolto dai partecipanti al Seminario, di inviare messaggi a Sir Harold W. Bailey e a J. R. Hinnells, rispettivamente Presidente e Segretario generale della Society for Mithraic Studies, e a M. J. Vermaseren, di cui si festeggiava in quei giorni il sessantesimo compleanno.

Prendendo la parola per inaugurare i lavori del Seminario, il Dr. Shafa ricordava il precedente congresso di studi mitriaci di Teheran e si dichiarava lieto di veder continuare, come deciso in tale congresso, questa tradizione di riunioni di studio sul mitraismo e di constatare che la prima risposta a questa decisione veniva da Roma e da romani: Mithra è un buon *trait d'union* tra l'Oriente e l'Occidente, buon simbolo di amicizia.

* * *

È stata espressa dal Seminario la seguente mozione: "I partecipanti al Seminario internazionale di studio su 'la specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia'; presa conoscenza delle questioni attinenti al santuario delle divinità dolichene a suo tempo scoperto sotto la via S. Domenico sull'Aventino, ove è tornato alla luce un eccezionale complesso di documenti plastici ed epigrafici relativi al culto di queste e altre divinità, tra le quali Mithra; constatato che una larga parte del santuario è rimasta inesplorata, pur mancando, a quanto sembra, difficoltà tecniche per completarne l'esplorazione; esprimono al Sindaco di Roma il voto che, d'intesa con la Soprintendenza competente, venga ripresa e completata l'esplorazione del santuario aventinense delle Divinità orientali".

DOCUMENTO FINALE DEL SEMINARIO

Alla fine della seduta conclusiva del Seminario (31 marzo, pomeriggio) e della discussione che l'aveva occupata, su proposta del Prof. Geo Widengren, che presiedeva la seduta, veniva nominato un Comitato *ad hoc* per redigere un testo che esprimesse le vedute del Seminario, variamente emerse dalle relazioni e dalle discussioni e aventi particolare rapporto con il tema dell'incontro, testo che sarebbe stato sottoposto all'approvazione dei partecipanti.

Venivano indicati come componenti il Comitato i Proff. J. Duchesne-Guillemin, R. Gordon, J. Ries, I. Roll, M. Simon, U. Bianchi.

Il Comitato, dopo ampia deliberazione, si accordava sul seguente testo, che il Prof. Widengren proponeva ai partecipanti alla seduta di accettare come espressione delle vedute di questo Seminario. Il testo veniva approvato all'unanimità.

"Il mitraismo è una religione di tipo 'mistico', a struttura 'misterica', fondata su un dio 'in vicenda', sebbene non concepito come 'morente' ma come *invictus*, che fonda per l'uomo una prospettiva soteriologica intra- ed extra-mondana, espressa con una simbologia non priva di connessioni con la tematica della fertilità, all'interno di una struttura iniziatica celebrantesi in santuarii appositi sulla base del principio esoterico. Ma questa struttura misterica si effonde in una prospettiva 'misteriosofica' fondata sull'idea di una vicenda dell'anima, all'interno di un cosmo non concepito come 'carcere' ma come 'scala' che l'anima deve percorrere e superare, oltrepassando le sette sfere celesti per avere accesso a quel trascendente livello di *aeternitas* (le 'stelle fisse') cui immette l'ottava porta menzionata nel noto testo di Celso. Si tratta quindi di una tutta speciale misteriosofia, non anticosmica, ma al contrario 'cosmosofica', cioè implicante una visione misteriosofica positiva del cosmo stesso, sebbene, come in ogni specie di misteriosofia, nel contesto di una vicenda o storia dell'anima.

La maniera di vivere del mitriasta si dispiega in questo mondo, che a sua volta è situato in rapporto a un altro mondo, cosicché il mitraismo, senza essere un culto pubblico né ufficiale, e senza essere in continuità con gli antichi culti naturistici (Osiride, Attis etc.) che evolvettero verso il misticismo, poté paradossalmente esercitare una funzione pubblica e ufficiale, ponendo in atto una simpatia reciproca con il potere imperiale e con il culto ufficiale del Sole."

Seminar's final statement

Adopted in the afternoon session of March 31st, on the basis of a draft submitted by the *ad hoc* Committee formed by Proff. J. Duchesne-Guillemin, R. Gordon, J. Ries, I. Roll, M. Simon, U. Bianchi, on the recommendation of Prof. Widengren, President of the session.

"Roman Mithraism is a religion of the 'mystic' type, with a 'mystery' structure, founded upon a deity experiencing a vicissitude, though not conceived as 'dying' but as *invictus*, a deity who establishes for man an intra-cosmic and an extra-cosmic soteriological perspective, expressed through a symbology not

unconnected with the theme of fertility, within a structure of initiation functioning in a particular kind of appointed sanctuaries, on the basis of the esoteric principle. This mystery structure displays itself in a more properly 'mysteriosophical' perspective, founded upon the idea of a vicissitude of the soul, within a cosmos not conceived as a 'prison', but as a 'staircase' which the soul is called to ascend and to surpass, in order to enter, beyond the seven planetary spheres, that transcendent level of *aeternitas* (of the 'fixed stars') to which the eight door mentioned by the well known text of Celsus refers. This is, therefore, a qualified mysteriosophy, not an anticosmic one, but on the contrary, it is 'cosmosophic', i.e. a mysteriosophy implying a positive view of the cosmos, though — as with all kinds of mysteriosophy — in the context of an ultra-cosmic vicissitude or story of the soul.

The way of life of the Mithraist displays itself in this world, which in its turn is situated in relation to another world, so that Mithriacism, without being a public or an official cult, without being in continuity with the old naturistic cults (Osiris, Attis etc.) which evolved towards mysticism, could paradoxically exercise a function public and official, putting into action a reciprocal sympathy with the Imperial power and the official cult of the Sun".

Déclaration finale du Séminaire:

"Le mithraïsme romain est une religion de type 'mystique', une structure à mystères, fondée sur un dieu qui traverse une 'histoire' et une vicissitude, bien que non conçu comme mourant mais comme *invictus*, divinité qui établit pour l'homme une perspective intra-cosmique et une extra-cosmique, exprimées par un symbolisme relié au thème de la fertilité, à l'intérieur d'une structure initiatique fonctionnant dans une espèce particulière de sanctuaire, sur la base du principe ésotérique. Cette structure à mystères se déploie dans une perspective plus proprement mystériosophique, fondée sur l'idée d'une carrière de l'âme, à l'intérieur d'un cosmos conçu non comme une prison, mais comme un escalier que l'âme doit gravir et dépasser, pour accéder, au-delà des sept sphères planétaires, au niveau transcendant d'*aeternitas* (des étoiles fixes) auquel renvoie la huitième porte mentionnée dans le texte fameux de Celse. C'est donc une mystériosophie qualifiée, non pas

anti-cosmique, mais au contraire cosmosophique, c'est-à-dire une mystériosophie impliquant une vue positive du cosmos, bien que, comme dans toutes les espèces de mystériosophie, dans le contexte d'une carrière ou histoire de l'âme.

La manière de vivre du mithriaste s'exerce dans ce monde-ci, lequel à son tour se situe par rapport à un autre monde, de telle façon que le mithraïsme, sans être un culte public, ni officiel, sans être en continuité avec les vieux cultes naturistes (Osiris, Attis, etc.) qui ont évolué vers le mysticisme, peut remplir, paradoxalement, une fonction publique et officielle, créant une sympathie réciproque avec le pouvoir impérial et le culte officiel du Soleil".

Endzusammenfassung

"Der römische Mithraskult ist eine Religion mit mystischem Charakter und einer Mysterienstruktur, welche auf einer sich wandelnden Gottheit basiert, die nicht als "sterbend", sondern als "invictus" zu verstehen ist, einer Gottheit, die dem Menschen eine intrakosmische und extrakosmische soteriologische Perspektion gibt. Diese wird durch eine Symbolik ausgedrückt, die nicht ohne Beziehungen zum Fruchtbarkeitsgedanken ist, in einem Einweihungsritus, welchen man in einem speziellen Typus von dafür geschaffenen Heiligtümern auf der Basis des esoterischen Prinzips feiert. Diese Mysterienstruktur erklärt sich selbst in einer im echten Sinne mysteriosophischen Perspektive, die sich auf der Idee des Seelenwandels begründet, innerhalb eines Kosmos, welcher nicht als "Gefängnis", sondern als "Treppe" zu verstehen ist, die die Seele hinauflaufen und überwinden muss, um — jenseits der sieben planetarischen Sphären — Zugang zu haben zu jenem transcendenten Niveau der "Aeternitas" (der "Fixsterne"), auf welches sich die im bekannten Text von Celsus erwähnte achte Tür bezieht. Es handelt sich also um eine völlig spezielle Mysteriosophie, keine antikosmische, sondern im Gegenteil eine "kosmosophische", d.h. eine Mysteriosophie, die eine positive Weltanschauung impliziert, wenngleich — wie in jeder Art von Mysteriosophie — im Kontext eines ultrakosmischen Seelenwandels.

Das Leben des Mithrasanhängers spielt sich auf dieser Welt, die ihrerseits in Beziehung zu einer anderen Welt steht, so ab, dass der Mithraskult, auch wenn er kein staatlicher und offizieller Kult ist und nicht die antiken Naturkulte (Osiris, Attis, etc.) fortsetzt, die sich zum Mystizismus hinentwickelt haben, paradoxerweise eine staatliche und öffentliche Funktion ausüben konnte, wobei er Gegenliebe beim Kaiserhaus und beim offiziellen Solkult fand".

PROGRAMMA DEL SEMINARIO

28 marzo, 1978 - Roma

Aula del Museo Nazionale di Arte Orientale:
- Inaugurazione
- F. Coarelli, Topografia mitriaca di Roma
- Dipinti e iscrizioni del mitreo di S. Prisca: misure per la loro conservazione (diapositive della Soprintendenza alle Antichità di Roma)
- U. Bianchi, Prolegomeni: Il mitraismo come problema storico-religioso
- G. Sfameni Gasparro, Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica

Sale dei culti orientali nel Museo Capitolino

Sala della Protomoteca: saluto dell'Assessore ai Monumenti

Visita del mitreo di S. Prisca: lavori condotti dalla Soprintendenza alle Antichità di Roma

Visita del mitreo di S. Stefano Rotondo
- E. Lissi Caronna, La rilevanza storico-religiosa del materiale mitriaco da S. Stefano Rotondo
- S. Panciera, Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo
- F. Panvini Rosati, Il contributo della numismatica allo studio dei misteri di Mithra

29 marzo - Ostia

Castello:
- P. Testini, Mitrei e monumenti paleo-cristiani (note comparative)
- G. Widengren, Bābakīyah and the Mithraic Mysteries

Visita del Museo ostiense

Capitolium ostiense: Letture da classici iranici e latini

Visita dei mitrei ostiensi

Sacello delle tre navate:
- M. L. Veloccia, Tematica vegetale nella decorazione pittorica dei mitrei ostiensi

30 marzo - Roma

Aula del Museo Nazionale d'Arte Orientale:

- M. Simon, Mithra et les empereurs
- M. Guarducci, Il graffito *Natus prima luce* nel mitreo di S. Prisca
- R. Beck, Sette Sfere, Sette Porte and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173
- I. Şerban - Cl. L. Băluță, On Mithraism in the Army of Dacia Superior
- W. Radt, Kapikaya bei Pergamon - ein Heiligtum der Kybele und des Mithras

Visita del mitreo delle Terme di Caracalla

- D. M. Cosi, Attis e Mithra. - Riflessioni sulla cosiddetta *fossa sanguinis* del mitreo delle Terme di Caracalla

Visita del mitreo di Marino

Aula del Museo Nazionale d'Arte Orientale:

- P. Beskow, Branding in the mysteries of Mithras?
- D. W. Mac Dowall, Sol Invictus and Mithra. Some evidence from the Mint of Rome
- A. Bausani, Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra
- W. Belardi, Mithra, 'rex' e 'arbiter'
- St. Chr. Dahlinger, Der sog. Podiensaal in Pergamon: ein Mithräum?
- J. F. Hansman, Some Possible Classical Connections in Mithraic Speculation
- M. Gervers, The iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition
- H. Solin, Graffiti dei mitrei di Roma
- A. M. Sgubini Moretti, Notizia preliminare di un mitreo di Vulci

31 marzo

- J. Duchesne-Guillemin, L'Iran et la Grèce en Commagène
- A. M. Colini, Mithra e le divinità dolichene nel santuario dell'Aventino
- H. Humbach, Der sogdische Mithra und ein Wort fur 'Tod'
- J. Kellens, Les bras de Miϑra

A. D. H. Bivar, Mithraic Images from Bactria: are they related to Roman Mithraism?
J. Ries, Théologie solaire manichéenne et culte de Mithra
W. Sundermann, The Five Sons of the Manichaean God Mithra
F. Scialpi, Il Mithra vedico, un dio grande, universale ed amico
C. Giuffrè Scibona, Mithras *demiourgos*
Visita del Museo Nazionale d'Arte Orientale
Visita del mitreo dell'Ospedale S. Giovanni
V. Santa Maria Scrinari, Il mitreo dell'Ospedale di S. Giovanni in Roma
Aula del Museo Nazionale d'Arte Orientale:
Seduta finale:
Discussione generale
Comitato
Dichiarazione del Seminario sulla 'specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra'
Altri contributi *in absentia* diffusi prima o durante il Seminario:
I. Behnam, Recherches sur Mithra, au point de vue archéologique
D. R. Small, The Raven: an Iconographic Adaptation of the Planet Mercury

LISTA DEI PARTECIPANTI

Dr. Concetta ALOE-SPADA
Via Nazionale 5/A, 98040 *Monforte Marina* (Messina), Italia
Prof. Gheorghe ANGHEL
Muzeul Unirii, R. 2500 *Alba Julia*, Romania
Dr. Polymnia ATHANASSIADI
Ellanikon 9, *Athenai*, Greece
Prof. Dr. Harold W. BAILEY
University of Cambridge, England
Prof. Cloşca BĂLUŢĂ
Muzeul Unirii, R. 2500 *Alba Iulia*, Romania
Prof. Dr. Alessandro BAUSANI
Via Filippo de Grenet 91 (Tre Pini), 00128 *Roma*
Prof. Dr. Roger BECK
Erindale College, Univ. of Toronto, *Mississagua*, Ontario L5L IC6, Canada
Prof. Dr. Walter BELARDI
Via Madesimo 29, 00135 *Roma*
Dr. Per BESKOW
Husmansvägen 40, S-222 38 *Lund*, Sweden
Prof. Dr. Ugo BIANCHI
Via Principe Amedeo 75, 00185 *Roma*
Dr. A.D.H. BIVAR
127 Mayfield Avenue, *London* N12 9HY England
Prof. Dr. Ferdinando CASTAGNOLI
Via L. Luciani 7, 00197 *Roma*
Dr. Maria Vittoria CERUTTI
Via Campari 2, 21032 *Caravate* (Varese), Italia
Prof. Dr. Ileana CHIRASSI COLOMBO
Via di Basovizza 17, Opicina, 34100 *Trieste*, Italia
Dr. Mariadele CIGOGNINI
Viale Papiniano 51, 20123 *Milano*, Italia
Prof. Dr. Filippo COARELLI
Piazza Trinità dei Pellegrini 91, 00186 *Roma*
Prof. Dr. Antonio M. COLINI
Via Tolmino 5, 00100 *Roma*

Dr. Dario M. Cosi
Via XXIV Maggio 35, 20099 *Sesto S. Giovanni* (Milano) Italia
Mr. Stefan Chr. Dahlinger
Archäologisches Institut, Marstallhof 4, D-69 *Heidelberg*, BRD
Prof. Dr. Friedrich Karl Dörner
Seminar f. Alte Geschichte, Studtstr. 39, D-4400 *Münster* Westf., BRD
Dr. David W. Mac Dowall
The Master's House, The Castle, *Durham* DH1 3RW, England
Prof. Dr. Jacques Duchesne-Guillemin
54 Avenue de l'Observatoire, *Liège*, Belgium
Dr. Domenico Faccenna
Via Stringher 15, 00100 *Roma*
Prof. Dr. Maria Floriani Squarciapino
Via Gioberti 54, 00185 *Roma*
Dr. Daniela Gallo
Via di Pratale 18 A, 56100 *Pisa*, Italia
Prof. Michael Gervers
Scarborough College, Univ. of Toronto, West Hill, Ontario, M1C 1A4, Canada
Prof. Dr. Gherardo Gnoli
Via della Pace 7, 00186 *Roma*
Prof. M. Richard Gordon
Univ. of East Anglia, School of European Studies, University Plain, *Norwich* NR4 7TJ, England
Prof. Dr. Margherita Guarducci
Via della Scrofa 117, 00186 *Roma*
Dr. J.F. Hansman
School of Oriental and African Studies, Malet Street, *London*, WC1E 7HP, England
Mr. John R. Hinnells, Esq.
10, St. Brannocks Road, Chorlton-cum-Hardy, *Manchester* M21 1UP, England.
Prof. Dr. Helmut Humbach
Joh.- Gutenberg-Universität, Fachbereich 14/20, Postfach 3980, D-6500 *Mainz*, BRD

Dr. Jean KELLENS
 Joh.- Gutenberg-Universität, Fachbereich 14/20, Postfach 3980, D-6500 *Mainz*, BRD
Miss Eva McKENZIE
 University College of North Wales, *Bangor*, U.K.
Prof. Dr. P.R. McKENZIE
 Dpt. of Philosophy, Univ. of *Leicester* LE1 7RH, England
Dr. Cyrill v. KORVIN KRASINSKI
 D-5471 Abtei Maria-Laach, BRD
Prof. Dr. Adriano LA REGINA
 Soprintendente alle Antichità di Roma, Piazza delle Finanze 1, 00185 *Roma*
Dr. Henri LAVAGNE
 12, rue de l'Université, 75007 *Paris*, France
Dr. Maria Letizia LAZZARINI
 Via Nomentana 322, 00141 *Roma*
Dr. Pierre LECOQ
 Institut Supérieur d'histoire et de littérature orientales, 16, Place du 20 Août, *Liège*, Belgium
Prof. Marcel LE GLAY
 Chailleuse, F-89710 *Senan*, France
Dr. Elisa LISSI CARONNA
 Via Duse 7, 00197 *Roma*
Dr. Angela MAZZANTI
 Via Lidice 3, 43100 *Parma*, Italia
Dr. Donatella MAZZEO
 Direttore del Museo Naz. di Arte Orientale, Via Merulana 248, 00100 *Roma*
Prof. Dr. Silvio PANCIERA
 Via Giacinto Carini 11, 00152 *Roma*
Prof. Dr. Francesco PANVINI ROSATI
 Viale Giulio Cesare 47, 00192 *Roma*
Prof. Kyle M. PHILLIPS
 Via Appia Pignatelli 62, 00178 *Roma*
Prof. Dr. Carlo PIETRANGELI
 Via Caterina 83, 00186 *Roma*
Sig.na Paola PISI
 Via F. Ferrari 2, 42100 *Reggio Emilia*, Italia

Prof. Alexander POPA
Muzeul Unirii, R. 2500 *Alba Iulia,* Romania

Dr. Wolfgang RADT
Dir., Deutsches Archäol. Inst., Sıra Selvi 123, Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Julien RIES
rue du Dorlodot 80, B-5843 *Suarlee-Namur,* Belgium

Dr. Israel ROLL
6 ha-Yarden Str., *Herzliya,* Israel

Dr. Valnea SANTA MARIA SCRINARI
Soprintendente alle Antichità di Ostia, Via Merulana 247, 00185 *Roma*

Dr. Giuseppina SARTORIO
Viale Alessandro Magno 460 (Casal Palocco), *Roma*

Prof. Dr. Fabio SCIALPI
Via Allegri da Correggio 3, 00196 *Roma*

Dr. Concetta SCIBONA GIUFFRÈ
Via Principessa Mafalda is. 517, 98100 *Messina,* Italia

Prof. Ioan ŞERBAN
Muzeul Unirii, R. 2500 *Alba Iulia,* Romania

Prof. Dr. Giulia SFAMENI GASPARRO
Via Protonotaro isol. 204, *Messina,* Italia

Dr. Anna Maria SGUBINI MORETTI
Soprintendenza alle Antichità dell'Etruria Meridionale, Pl. Villa Giulia 9, 00196 *Roma*

Prof. Dr. Marcel SIMON
27, quai Zorn, *Strasbourg,* France

Prof. Heikki SOLIN
Director, Institutum Romanum Finlandiae, Passeggiata del Gianicolo 10, 00165 *Roma*

Prof. Dr. Luigia Achillea STELLA
Via Università 3, 34232 *Trieste,* Italia

Dr. Werner SUNDERMANN
Moldaustrasse 46, 1136 *Berlin,* DDR

Prof. Dr. Pasquale TESTINI
Piazza Villa Carpegna 42b, 00165 *Roma*

Dr. Vera F. VANDERLIP
45 Caroline St N, *Waterloo,* Ontario N2L 2Y6, Canada

Dr. Maria Luisa VELOCCIA
Soprintendente alle Antichità del Lazio, Piazza delle Finanze 1, 00185 *Roma*
Prof. Dr. Geo WIDENGREN
Karlavägen 95, 11522 *Stockholm*, Sweden

Parte Prima

PROLEGOMENA

UGO BIANCHI

PROLEGOMENA
THE RELIGIO-HISTORICAL QUESTION OF THE MYSTERIES OF MITHRA

PART ONE

A. *Mysticism and mystery religion.*

The Seminar intends to prepare and give way to a vast attempt to elucidate the themes of salvation (and fall) and their different modalities according to various religious expressions found in the Mediterranean and Near Eastern areas in Late Antiquity. Speaking of 'religious' salvation, the very term 'religious' — according to the methodological requirements of the History of Religions — must not be intended as univocally defined and definable *a priori*, as some phenomenologists intend it, but rather as a difficult acquisition within the frame of a positive-historical and a comparative-historical research; in other words, the very terms 'religion' and 'religious' — in the course of fundamental research in religion — are better intended as 'analogous' (as opposed to both 'univocal' and 'equivocal'). In fact, 'religious', is a term which may refer to objects partly owing to a 'family likeness', one in relation to the other, and partly disparate — so that such similarities and disparities can reach to the same depth. Thus these likenesses and these disparities do not allow, *a priori*, to consider religion as a *genus*, in relation to which the various religions would be *species* or branches, and would repeat, though each in its peculiar way, in manifold forms and at different levels, the same 'substance' and inward constitution. In other words, our aim will be, contextually, typological and historical, i.e. comparative-historical.

1. - As a matter of fact, the theme of 'religious salvation', i.e. of soteriology, is what we intend to develop first, during the present Seminar, then in the course of a Colloquium about Oriental cults of the Roman age, and later on during a third meeting

specifically dedicated to Jewish and Christian topics (*gnosis* included).

Starting from the beginning, we must distinguish between *intra-mundane* religious salvation (as for instance in the Near Eastern cults of fertility which aim at promoting life of the entire country, or even in certain Roman cults intended to promote raising and 'salvation' for offspring or for fruits of the earth), and *ultra-mundane* salvation, either in a mere derogatory sense of the very concepts of cosmos and creation (anticosmicism), or as the expression of faith in another, better world to come, where salvation will be properly enacted, although it is somehow already being anticipated in this very world.

Besides, ultra-mundane religious salvation in its various above-mentioned acceptations, can be mere *individual* salvation or *collective* salvation; more precisely, a salvation directed to entire mankind within a world where human destiny actually unrolls itself and the soteriological game is being played, — a third possibility being salvation as a privilege of a small group of initiates.

Rather than to exclusively individual (and thus basically acosmic, timeless and 'utopic') aspects of salvation — provided that such aspects are really to be found in the world of religions —, our specific interest will go to the connexion commonly found between individual salvation (the individual's *eschata* or *novissima*) and the *eschata* of world and human collectivity. And here we shall make a clear distinction between *a*) the absolute *eschata*, in the context of a 'linear' concept of history and history of salvation, *b*) the *eschata* that are only relatively so, either for the individual (the 'wheel of births') or for the universe (cosmic cycles, *magnus annus*). The way we will find in the realm of the absolute *eschata* (as e.g. in the Bible or in Zoroastrianism) a connexion between individual eschatology (death and ultra-mundane fate) and the universal eschatology (end of the world, *millennium*, resurrection, 'a new heaven and a new earth'), so — in other religious contexts — the conceptions of a cyclical or repetitive type will also imply a connexion between the cyclical aspect of universal destiny and the cyclical aspect of individual destiny, and will express themselves in typical forms (think of Empedocles' two poems, dealing about the two respective aspects, and of Plato's *Phaedrus* and the *Republic* [myth of Er] and, respectively, of Plato's *Politicus* [the alternating rotations of the Universe]).

2. - It is so far granted that during the present Seminar and even more deeply in the following meetings to be held, we shall deal about ultra-mundane and not purely individual soteriology, either of the eschatological or of the cyiclical type, especially in what regards the Mediterranean and Near-Eastern world in the Hellenistic Roman era, keeping its historical background in mind, chiefly ar far as the circum-Egean, the East Mediterranean and the western Asian regions are concerned.

There remains another term to be determined, since we will make a large use of it: i.e. the term "mystic". It will be used during the present Seminar for objects related with the Greek, Hellenistic and Roman pagan worlds. This is why our terminological definition of mystic will imply some special objective continuity with the etymology and the primary historical environment of the term itself which, as a matter of fact, is Greek in origin and natively designates religious phenomena of a certain kind within the Greek world. But we will not keep to the etymological aspect only, nor must this put limits to our acceptation of the term.

So, with the very term *mystic*, as relating to objects within the frame of the Greek-Roman paganism and eventually also of their Mediterranean and Near Eastern antecedents, we understand *the concept and the experience of a lively participated interference between the divine, the cosmic and the human realms*, and this both in the sense of a participation of some divinities (precisely the 'mystic' ones) to *vicissitudes* and fates, 'human' in character (disappearance and return, death and life, etc.), and in the sense of a participation of human beings (qualified by ritual or properly initiatic ceremonies but not sporadic or exceptional in character) to a destiny and a vicissitude relating to the 'divine' (attainment or restoration of divine or celestial conditions of immortality, happiness and totality).

Thus, the concept of a religion of the mystic type (even in the general frame of the Greek-Roman paganism), is to be opposed to the concept of a religion belonging to the 'Olympic' type.

In the latter the gods, although they can interfere with human things (but they quit when the person dies), remain unmoved in their Olympic serenity and immortality, while men are destined to a shadowly Hades, except some of them confirming the rule (as they receive the personal and *exceptional* (see supra) privilege of being 'transferred' to the 'Isles of the Blessed' or to the Olymp), whereas in the 'mystic' religion, as we have seen, an access to beatitude, immortality, and (at times) to divinity is connected with a participation in a vicissitude or a story closely involving the divine and the human.

However, this mutual envolvement is twofold: agreed that it always implies a divine-human interference, the acting and suffering subject may be primarily a *deity* (obviously a mystic one, of the Dionysian or the Eleusinian type), or else can we be faced with the concept of the vicissitude (fall and restoration) of a divine *soul*, that divine element which — according to some Greek 'mystical' concepts (see ahead) — is to be found in man. In the former case, man 'participates', inserting himself as it were in the path (and in the experienced 'salvation') opened by the mystic god's vicissitude, without therefore being 'divinized'. We have here what we call *mystery religion* (e.g. Eleusis). In the latter case, where man, or more exactly the divine element he is the carrier of, is himself the very subject of a vicissitude of fall and restoration, whether as a definite person or as an archetype (although other actors, not belonging to the human world, might play a role in the plot), we talk of *mysteriosophic* (e.g. Orphic and gnostic) religiosity.[1]

Keeping within the 'mystic' forms of the Greek-Roman paganism, our distinction of the mystic cults in a) mysteric, and b) mysteriosophic (or mysteriosophic-gnostic) may be further specified on a ritual and a (religious) sociological basis. Thus, the cults to be properly called 'mystery religion', such as the Eleusinian one, are centered on a sanctuary and a precise form of gradual initiation and esoterism (*myesis, epopteia*) — whilst in the other cults that, according to our terminology, we call 'mysteriosophical', the initiatic element consists mostly of a *sophia* and a *gnosis* (initiation through 'reading', doctrine, 'knowledge', illumination — from Orphism down to Hermetism and gnosticism).[2]

---

[1] For the typology of the 'mystic' in the Graeco-Roman world, see U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976 (Iconography of Religions fasc. XVII, 3), p. 1 ss. Id., *La religione greca*, Torino 1975, pp. 36 ff., 208 ff., etc. Id., *Prometeo*, *Orfeo*, *Adamo*, Rome 1977, pp. 55 ff., 71 ff., 79 ff., 129 ff., 188 ff., 259 ff., and our contribution in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Leiden 1965, pp. 154-171.

But the study of all the mystic cults of the pagan antiquity shows another very meaningful aspect. We must select among these mystical cults — some of which are more properly mysteric and others more properly mysteriosophical — a third group that comprises those cults that — in the classical age — are centered on a 'mistic deity' (i.e. a deity which is subject and obiect of a vicissitude) of an *Oriental* origin. As far as some of these mystical cults are concerned (Adonis, Sabazios, and the Great Mother) we wonder how far they may suit the alternative mentioned above, between 'mystery religion' and 'mysteriosophic religion' (and the same has to be said, in Greece, for the Dionysism of the rites performed by bacchantes). In fact, a) the fundamental element of a mystery cult (initiation, esoterism) is not properly to be found in them — except, partly, what regards Osiris and Isis as well as some Demetriac 'mysteries' — although there is in them some concept of a deity acting as subject and object of a vicissitude, according to a concept of vivid participation between the human, the cosmic and the divine — so that they may be considered anyway, according to our terminology, as 'mystic' cults; and b) the mysteriosophic doctrine of the divine nature of the soul and of the "fall and reintegration" vicissitude befalling this soul does not appear clearly in them. In such conditions, it will be safer, as far as these mystic cults of Antiquity centered on deities of on oriental origin are concerned (and the same may be said of the older Greek menadism), to refer to a *more generic and more implicit sense of 'mistic cult'*, where frequently the vicissitude of a deity and the concept of a participated interference between divine and human realms manifests itself through *enthousiasmos*, as in the Dionysos and Cybele menadism, and in the case of the snake ritual in the cult of Sabazios (*theos dià kolpou*).

---

[2] On gnosticism see U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967 (repr. 1970), pp. 1-27 e 716-746. Id., "Numen" XII, 3 (1965) pp. 162-178, and our contribution in C.J. Bleeker (Ed.), *Initiation*, cit., pp. 154-171.

This is even more evident if we consider another aspect concerning mystic cults of Oriental divinities, as those we are now handling (although this may involve the mystery cults in their proper sense too, starting from the Eleusinian one). We are hinting at the relation between these cults and the more ancient ones of the circum-Egean and Near Eastern areas, which are called 'of fecundity' (starting from the Mesopotamian cult of Dumuzi-Tammuz). The issue about continuity and discontinuity within the cults of Osiris, Attis, Adonis, the two Eleusinian goddesses, or Dionysos, being each of them, a) an old, local cult of seasonal fecundity, b) a mystic or sometimes mystery-cult of the classical and the Hellenistic-Roman era (when their 'mystic' aspect becomes more and more evident, even though not necessarily with a mystery of mysteriosophic character), is one of the major problems we find in the History of Religions.[3] Moreover, it is evident that a mystic element (in the sense of our definition: 'lively, participated interference between divine, cosmic and human realms', 'a god who is the subject and the object of a vicissitude' — a concept more specific than the Frazerian 'dying god' —) is already present in the very concept of a fecundity cult; — no matter how its more prominent soteriological purpose may be considered to perpetuate and to increase health, fecundity and life for the country and its inhabitants, (a purpose which is obvious in these cults), or may be also extended to a 'salvation' of the individual as such, in his being delivered from the darkness of (or in) Hades. On the other side, it is also obvious that the symbology (and perhaps also the belief in the efficacy) concerning the cosmic-fecundative aspect were not absent in the Hellenistic-Roman cults of Attis, Adonis and Osiris (and also Mithra: see below); the same may be said of Eleusinian mysteries in the archaic and classical periods.

Anyway, after having said that all four phenomena we call 'mystic' [i.e.: a) fecundity cults, b) the more loose mystic cults of menadism, c) the properly said mysteries (Eleusis), d) mysteriosophy] are united by those concepts of a divine/human vicissitude and lively interference, we must repeat that a total continuity between fecundity cults (that are already mystic, according to our definition) and broadly 'mystic' cults of later epoch, from one side, and the qualified mysticism of the mystery and mysteriosophic cults from the other, is put into question by the very fact that we see in the former ones a lack of some essential elements required to determine the latter (mystery and mysteriosophic cults): that is, *initiation* and, connected to it, *esotericism*. Another clear discrimination mark between 'mystic' in the 'broad' sense (wherein we include the fecundity cults based on a god or a genius of vegetation or animal world) and mystery-mysteriosophic, may be found in the consideration that mystic cults in a broad sense concern the country with whatever lies in it (fields, animals, and human collectivity represented by its king), while the mystery and mysteriosophic cults also concern (or only concern, in the case of mysteriosophy) human individuals. Obviously, there is a connection between all those aspects: while fecundity rites and the 'broad' mysticism of menadism does not imply initiation or the initiatic secret (but, at the utmost, a ritual secret concerning the story, the deeds and suffering of the god such cults evoke, as in the case of Delphic Dionysos), the latter, mystery religion and mysteriosophy, imply an individual initiation and a secret that (eventually, with external marks) is the specific element in order to distinguish between initiated and non-initiated. Naturally, in the case of the mystery cults it will be a ritual initiation; whereas for the mysteriosophic cults the initiation — though sometimes of a ritual or 'sacramental' structure — is prominently 'spiritual' or 'gnostic' in character (Orphism, Pythagoreanism, Hermetism, and, we add here, a great deal of late-antique gnosticism, including 'Christian' gnosticism).

---

[3] See n. 1.

B. *Roman Mithraism as a mystery religion.*

3. - Now that we have determined our typology of 'mystic' religion within the frame of Graeco-Roman and Near Eastern paganism and the religio-historical problem connected with it, we may study the position, in this connexion, of the mystic cult of Mithra in the Roman world. We will thus have to consider the relation and also the specificity of the mystic cult of Mithra in

connection with a) the fecundity cults; b) the 'mystic' cults in a broad sense (implying enthusiasm like in menadism); c) the properly mystery cults characterized by initiation and esoterism, with a clearly attested individual ultra-cosmic soteriology (but we can anticipate here that Mithraism differs from a mystery cult like the Eleusinian one, if we consider the late epoch to which its manifestations refer, the multiplication of its sanctuaries and the fact of regarding a deity of an Oriental origin, more precisely Iranian); d) cults and conceptions of the mysteriosophic type that imply, as already said, the concept of a vicissitude (fall and restoration) of the divine or celestial soul lying in man.

In studying Mithraism of the Roman age (i.e. the mystic cult of Mithra), we meet with a most privileged case in the field of mystic and soteriological cults of Late Antiquity. It has been justly observed that the mystic cult of Mithra in Roman age or, to speak like the ancients, the 'Mithra's mysteries') faces us perhaps with the only true case of (Oriental) 'mysteries' in the Hellenistic-Roman age, if we consider their most articulated initiatic and esoteric character and the fact that they owe nothing to the forms of public cult such as were typical for Osiris, Adonis, and especially for Attis and the Magna Mater in the Roman World. Under this aspect, the 'mysteries of Mithra' may effectively be adopted as an instance of a typically mystery cult, at the same degree as the Eleusinian mystery cult. (Of course, Roman Mithraism should not be considered as the only authorized instance: other cults of (Late) Antiquity that have often wrongly been confused with the Eleusinian one show an analogous initiatic-esoteric [i.e. mystery] character, perhaps under Eleusinian influence).

We now have to precise further: does the mystic cult of Mithra, the so-called 'mysteries of Mithra', belong rather to a 'mysteriosophic' than to a 'mystery' phenomenology — that mysteriosophy which implies the concept of fall and reintegration of the divine soul? If it be so, we would be in the presence of a particular kind of mystic cult — the Roman Mithraism — which, in spite of its above mentioned similarities with the 'mysteries', would differ from mere mystery religion (to which Eleusinian religion belongs) and be nearer (not identical!) to the mysteriosophic trend that Orphism does incarnate preeminently:[4] — and this would also explain the Mithraic-Orphic syncretism expressed by the Modena[5] and Borcovicum[6] monuments as well as by the wellknown 'syncretistic' Mithraic inscription of Via Marmorata.[7]

But we shall revert to this later. Let us keep ourselves now to the first questions among the ones we have formulated, and first of all consider Roman Mithraism simply as a 'mystic' cult (a cult that expresses the idea of the vicissitude of a god and a vivid participation and interference between divine, cosmic and human realms) and a mystic cult centered on a deity of Oriental origin, in Late Antiquity. Now we ask ourselves what position Mithra occupies phenomenologically facing other deities who are the subject-object of a vicissitude such as Attis, Osiris and Adonis. As we know, these are 'dying gods' (as a matter of fact Osiris, according to Frankfort, should be defined a 'dead god', although alive and reigning over the dead). These 'dying' gods, as we already had the opportunity to write in other occasions, are not gods that conclude their vicissitude or cycle gloriously with a 'resurrection'; they are rather (taking the case of Adonis)[8] gods that end their annual ritual cycle with a sad departure, cheered up a) by the certitude that they 'live' in another world,[9] and will return next year (when, however, as Bion warns, Adonis will have to be the object of the lamentation again:[10] a fact that is opposed to whatever phenomenology of 'resurrection'); b) by the fact that when the cycle closes with their departure, the fruit of their seasonal performance on earth has been ensured.

---

[4] On the theme of Orphic-Mithraic syncretism, see U. Bianchi, *Protogonos*, in « Studi e materiali di storia delle religioni » XXVIII, 2 (1957) pp. 115-133.

[5] CIMRM 695 fig. 197. In the present volume p. 169 fig. 5.

[6] CIMRM 860 fig. 266.

[7] CIMRM 475.

[8] Cfr. our contribution and the bibliography in Bleeker (Ed.), *Initiation*, pp. 154 ff., especially p. 161 ff.; also Lambrechts, La résurrection d'Adonis, *Mél. Is. Lévy*, "Annuaire Inst. Phil. et Hist. Orientales et Slaves XIII" (1953), Paris, p. 216; for Attis, id., "Bullet. Inst. hist. belge de Rome", XXVII (1952) p. 141 ff.

[9] Cfr. particularly Lucian. *de Syria dea*, 6.

[10] Adonis' Epitaph, 96 ff. (cf. 52 ff.).

4. - Now the question is: where may the *invictus Mithras* be situated among these figures of deities, typically passive and sad in character, so 'intransitive', as Jacobsen [11] says of the tender, egocentric, passive Dumuzi, the 'three times beloved' one? Obviously the Iranian prehistory of Mithra is most different from that of such pathetic, passive deities of Western Asia. Already the warlike and pastoral references of the Iranian Mithra greatly differ from the sedentary, peaceful and agricultural (or at least plant-bounded) ones of the pathetic gods of Anatolia, Syria and Mesopotamia. (The relation between deities of Western Asia such as Tammuz, Attis, Adonis, and other of the same countries, such as Zeus Dolichenos, more warlike and male, that are sometimes the subject of a vicissitude [Dagan], is another problem we don't examine here). The first thing we must ask ourselves, is whether Mithra, the Mithra of the Roman mystic cult, — as a mystic deity — is or is not the subject of a vicissitude.

As it iseems to us, the answer is yes, and authorizes a full localization of Mithra and the Roman Mithraic cult within the mystic cults. In fact, this god is intimately connected with a 'vicissitude' and its cults realizes an intimate interference between the divine, cosmic and human worlds. As a matter of fact the vicissitude with which a mystic deity is *qua talis* connected may be a) a vicissitude whose protagonist is the deity himself; b) a vicissitude whose subject/object is a being strictly related to the deity. Further, the vicissitude in which the mystic god is narrowly involved may be one of disappearance and return, of loss and reintegration, of departure and reappearance on earth, but also — and is is truly the case with the Roman Mithra — a 'story' happening on 'earth', with its various phases, even hardships (the *transitus* [12] of the God Mithra, *abactor bovum,* [13] for instance), and ending by his ascent to heaven on the Sun's coach. In this latter way the mystic cult of Mithra corresponds very well to the mentioned requirements. And it corresponds even more to these requirements if we are to consider at the same time the fate of the ox, killed by Mithra, and the fact that the blood of the ox originates salvation and life (cf. the well-known S. Prisca-inscription), perhaps in a cosmic realm as much as in the human one. This might perfectly realize the mystic theme of the vicissitude of the deity, whilst the connexions between the ox on one side and humanity, cosmos, and deity on the other are intimate (and here more than ever, if for once we take into consideration the Iranian prehistory of Mithra). The other condition for the cult being mystic is thus ascertained, i.e. a deep, partecipated interference between cosmic, divine and human worlds. It is thus under various aspects that the Mithra of the Roman mysteries must be considered as a 'god who is the subject of a vicissitude', both personally and as deeply connected with somebody that belongs to him (the Bull). Under this aspect he is a mystic god, though he, the invincible and indefeated one, occupies an alternative position in respect of the Western Asia 'dying gods'.

---

[11] "History of Religions" I (1962), p. 189 ff., cfr. "Journal of Near Eastern Studies", XII (1953), p. 165.

[12] CIMRM 494 fig. 380, 495, and vol. II, p. 425 (Epigraphical Index).

[13] Firmic. Matern., *de errore prof. rel.* 5,2; cfr. Porphyr. *de antro nymphar.* 18.

5. - Now let us come to the other questions previously indicated under 3.

As far as a) is concerned, *some* relation of Mithra of the Roman mystic cult with the fecundity cults (notwithstanding his possible military-pastoral prehistory) seems demonstrable, on the basis of the symbology and the iconography of the mysteries. Obviously here we intend a mystic reference, a metaphoric and, at times, a soteriological one, of this symbology, a theme to which we will refer later. Be it enough here to observe that the symbology of fecundity is present in the 'my teries of Mithra'. It is showed by the recurrent theme of the car, the theme of the tree full of fruits [14], the initiatory grade of 'Persian' taken as a 'bewarer of fruits' [15] etc., and, more generally, the theme of the torches in the two different positions. Obviously, the important thing is to know where (this cult of) Mithra may have adopted these symbols of fecundity, that seem to be new elements against his Iranian character of God 'of the broad pastures'.

As far as b) is concerned, i.e. the mystic character (i.e. of a god 'subject to vicissitude') of the Roman Mithra, we have been giving enough evidence; there is still to know where and when Mithra, a god of Iranian origin, has taken these mystic characteristics from; what could be here the role of Armenia, the Anatolian lands, and of Commagene, possibly also of the Syrian territories.

---

[14] CIMRM 335 fig. 93, cfr. fig. 195; cfr. Campbell, *Mithraic Iconography*, p. 26.

[15] Porphyr. *de antro nymphar.*, 15.

And possibly, as far as c) and d) are concerned, i.e. the mystery or mysteriosophic character of the Roman cult of Mithra, we must add what follows:

If 'mystery religion' implies the following characteristics: 1) a god who is the subject of a vicissitude of disappearance and reappearance; 2) a vicissitude not unconnected with the fact or the symbols of fecundity; 3) an ultra-mundane soteriologic perspective; 4) a gradated initiation; 5) the esoterism referring to it; 6) a sanctuary typically dedicated to such a cult, to it only, — in that case, Roman Mithraism, as we have said, might be (as well as Eleusis, but in its own typical way) a classical example, or even *the* classical exemple of mystery religion, in contradistinction to the other, less characterized Oriental mystic cults of its time. Obviously it should be specified a) that due to the Iranian origins of Mithra, the vicissitude of which the 'unconquered god' is a protagonist, is *sui generis*: he does not suffer the vicissitude of the 'dying gods' or the 'dead god' of Western Asia and Egypt; b) that the symbology of fecundity is less insisted upon in Roman Mithraism; c) that, in Roman Mithaism, the soteriological perspective is not fundamentally a cyclic one, as is, instead, the eternal cycle of Persephone in Eleusinian myth, or the yearly celebration of an Adonis; nor is Mithra's destiny of a static type as that of the 'dead' Osiris', in an unchanging universe, but it might be eschatological, implying a beginning and a conclusion that are absolute as far as the destiny of the god, the cosmos and souls are concerned (and here would the Iranian, maybe Mazdean prehistory of the god have played a role). And finally, d) that as to what regards the mystery sanctuary, it would be worth noting the typological difference between the *mithraea* and the Eleusinian sanctuary; in the sense that in Eleusis we cope with a single sanctuary where all the people to be initiated are converging from all the parts of Greek and Roman world, while in the case of Mithraism the cult places are multiplied wherever Mithraism makes adepts. This difference is absolutely not accidental. It reflects two different liturgies and initiation styles.

6. - But the most important thing is, as we said before, the attribution of the Roman Mithraic mystic cult to the mystery or to mysteriosophic type. And here, if the answer were in favour of the latter alternative, the typological differences between the so-called 'mysteries of Mithra' and the Eleusinian mystery religion would increase, as Roman Mithraism would resemble more those among the mysteriosophical cults that are more characterized by a ritual structure and less prone to that bookish character which is typical of the mysteriosophical trend we call Hermetism. (In fact, there were many cults of Dionysiac-initiatic, Orphic, Pythagoric and gnostic type in Late Antiquity, which were mysteriosophical and at the same time characterized by a very stressed ritual and liturgical involvement).

Thus our final question is: did the 'mysteries of Mithra', or, to speak more properly, the mystic cult of the Roman Mithra, celebrate also the vicissitude of fall and reintegration of a divine (or celestial) soul in man? To answer this, we must make a few reflections a) on the kind of sources that give us information about Roman Mithraism, b) on the various levels of the mystic symbology of Mithraism itself.

As to what regards a), without repeating things that specialists already know, nor problems already mentioned, e.g. in the recent *Mithras Platonicus* by R. Turcan, we must distinguish between the sources that come from Mithraism itself (archeological sources, merely cultual inscriptions or ritual-'literary' inscriptions, such as the metric ones of the S. Prisca *mithraeum* or the inscription lately discovered in the S. Stefano Rotondo *mithraeum*), and the sources that come from learned writers that in Late Antiquity dealt with Mithraism. Those two kinds of sources not always agree with each other, even when their objects could seem analogous; e.g. where the theme of the ascension of the soul is concerned, as well as its connection with the seven initiatic grades and the deities of the planetary spheres, and the order of the latter in relation to the order of the days in the week (see these *Prolegom.*, Part II); discrepancies may be even remarked as to the archeological sources (*mithraea* of Sette Sfere and of Sette Porte etc.: see ibidem).

Obviously the question of the attribution of Roman Mithraism to a mystery or — as an alternative — to a mysteriosophic typology — will depend, for instance, on the value that must be given to the doctrine of the seven planetary doors, quoted by Celsus [16] from a Mithraic document (where there is only evidence of the ascent of the soul, without any mention of a preliminary descent or fall of the same); or else, on the value of some concepts attributed to Mithraism by Porphyrius, *De antro nympharum*,[17] where both descent and ascension of the soul are mentioned. In fact, if the concept of a descent of the souls were to express an authentic Mithraic conception without any artificial contamination with the Platonic doctrine, due to Neo-Platonic hermeneutical imperialism, it would imply that Roman Mithraism belongs properly to the mysteriosophic branch of Graeco-Roman mysticism, which incidentally would fully legitimate the Orphic-Mithraic syncretism mentioned above.

7. - We get now to the last and more profound issue about Roman Mithraism, that of the various 'levels' of the mystic symbology proper to it.

It is necessary here to make a methodological preamble which must be taken into account for everything that has been written in these *Prolegomena.* Our approach to religious 'phenomenology' and to the mystic cults in particular, with the clear cut definitions, taxonomies and 'categories' we have been illustrating, may seem strongly systematic, generalizing and abstract. And this is exactly the opposite of what our intention is, and also precisely, if we are not led astray, the very opposite of the entire procedure that undelies our statements. As a matter of fact, our approach does not want to be 'phenomenological' in the sense of a 'generalization' which is but loosely connected with the concreteness of facts, nor does it want to relay on 'ideal types' or 'categories' of the kind. We wish our approach to be historical and positive, in the sense of its being able to built typologies on the basis of a continuous reference to the concrete and individual facts and even a continuous contact with them, i.e. with the data handed over to us by the idiographic-historical (=philological and concerned with *particular* objects) research-work. This procedure, that we have already illustrated elsewhere,[18] intends to make typology and history contextual; in other words, we are not committed to build a generalizing 'phenomenology' (a basically abstract and arbitrary one), but rather a typology emerging immediately from historical comparison, a comparison which, in turn, is continuously in contact with idiographic (see supra) research and interested not only in detached elements of belief or praxis, but also (and preeminently) in contexts and processes. In other words, a 'historical typology' that contextually keeps in mind both the descriptive and the genetic aspects. The comparison fostered by it must be not only between single elements of creed and cult extracted from their respective contexts (which would be a merely horizontal comparison, purely and arbitrarily phenomenological instead of properly historical) but between historical processes, intended as phenomena of becoming and devolopment. Such a comparison between historical dynamisms certainly motivates a series of problems which is much larger than a merely idiographic-historical one, though it is as truly historical, and even more, than the latter. Besides, such a historical comparison (that happens to be specifically the method to be used by the History of Religions) greatly transcends the alternative between 'diffusion' and 'parallel development'.

---

[16] *Apud* Orig., *contra Celsum*, 6, 22.

[17] *de antro* 5-6. See also the art. cit. in note 4.

This last alternative, that has been at times wrongly formalized as an alternative between historical and evolutionary methods, had better be situated in the context of historical research itself. As a metter of fact, the spreading of cultural elements into space must be considered as a typically historical phenomenon; but the issue of historical processes that are mutually independent but genetically comparable, owing to the analogy of the concrete conditions in which they came to light and developed, is also a historical issue (here the term 'analogy' is being considered in its technical meaning that has been discussed above.)

---

[18] See *The History of Religions*, Leiden 1975, especially pp. 201 ff. and our contribution in A. Babolin (Cur.), *Il metodo della filosofia della religione*, Padova 1975, I, pp. 17-46.

In fact, 'analogous' historical phenomena can be mutually independent in their origin and spreading, but they can converge and express a 'family likeness' as far as the *kind* of their respective features, circumstances and motivations is concerned.

8. - These preliminary remarks on methodology (that must be kept in mind as to what regards the historical typology of mystic cults in the Graeco-Roman world) lead to our question, about the study concerning the complex structure of the mystic cult devoted to Mithra in the Roman Empire.

Keeping in mind what we have said about the concept of a 'participated interference of the divine, cosmic and human realms' which is the connotation of the 'mystic' experience in the Graeco-Roman world, we distinguish three levels of reference groups in the documentation regarding the mystic cult of Mithra: a) the initiatic grades, b) the cosmic symbology, c) the Mithraic pantheon or 'theology'. In the absence of any authoritative source expounding the 'Mithraic system', that might channel us into the path of an exhaustive evaluation of the Mithraic ideology and of its general structure, we will have to proceed according to that positive-inductive method of approach underlying religio-historical research. That is, starting from the details and from what is easier to be ascertained, we will try to reach the rest and build 'structures', patterns or contexts, that might possibly get near to that historically conditioned and historically problematic 'structure' formed by the 'Mithra mysteries' (or rather, according to our terminology, the mystic cult of the Roman Mithra, either mysteric or mysteriosophic according to what the results of the research will be).

Among the various steps from which we have to depart in order to build from the typological-genetic standpoint the general structure of the Mithra mysteries, — once we have eliminated, as we must do, the unfounded Cumontian presupposition of a Mithraism considered as the 'Roman form of Mazdeanism',[19] and besides, as soon as we have eliminated a too generalizing and far too abstract and indiscriminate 'mystery phenomenology' — we feel that the most concretely affirmed partial structure from which we must start is the one concerning the seven initiatic grades. We shall further have to solve the problem of the relation between grades and the cosmic symbology so largely present in the mystic cult of Mithra. Further on, we shall have to study under this perspective the Mithraic pantheon itself, paying particular attention to that ambivalent relation between Mithra and the Sun, one of the most fascinating riddles of the Roman (as well as of the Iranian) Mithra: a relation going from 'identification' (but is it a true identification or is there not already a vast theological problem to be found underneath?) in the dedications *deo Soli invicto Mithrae*, down to the clear distinction, or rather 'opposition', between Sol and Mithra, confirmed by the well-known panels representing the 'stories' of Mithra in many *mithraea*. (As we shall observe later on [p. 33 n. 2a] the expression *deo invicto Soli soc(io)* in a unique Mithraic inscription could authorize some speculation on the Mithraic 'binitarism' Sol-Mithra).

---

[19] Cfr. U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nella sua origine e nella sua essenza,* Torino 1958.

9. - The very problem of an ambivalence between Mithra and Sol prompts us to keep ourselves up with che question we have called 'typological-genetical', where the staticity of the mere description, resulting from a series of 'arrested pictures', is combined in the scholar's effort to an attention given to the genetic aspect, i.e. to a dynamism of motion pictures that disenrolls itself in an intrinsic order of images. In fact it is this combination that forms, together with historical comparison in the sense hinted at previously, that 'historical typology' of religions in which a good deal of the religio-historical research expresses itself.

We have already observed that the 'mysteries of Mithra' were characterized, among all the mystic cults of the Roman Empire centered on a deity of Oriental origin, by the very fact that they were based on a deity that is not 'dying' but 'unconquered', though deeply involved, we saw it, with the theme of a vicissitude and thus also with soteriology.

Now this specificity of the mystic cult of Mithra, when confronted with other mystic cults of the Empire, has a ready counterpart consisting of *some* peculiar affinity between the Roman cult of Mithra and the Persian cult of this same deity: obviously, let us say again, not in the sense that Roman Mithraism would be a "Roman form of Mazdeanism", but in the sense that the relations of the Roman Mithra and its cult with the Persian Mithra are partial *but real and conditioning.*

Where is this conditioning localized? Certainly not necessarily in the coexistence — as far as Roman Mithraism is concerned — of the three partial structures mentioned above (initiatic grades, cosmic symbology, theology); not even in the mystic, initiatic, mystery or mysteriosophic structure characterizing the Roman cult of Mithra (in spite of various hypotheses built about a relation between the initiatic cult of the Roman Mithra and the Iranian *Männerbünde.*) What, on the contrary, could remain unexplained without admitting connexions (in the sense of diffusion or borrowing) between Roman Mithraism and Iran, is that ambiguity of relations (distinction/identification) *between Mithra (Iranian and Roman)* on one hand *and the Sun (Iranian and Roman)* on the other: an ambiguity of relations which plays an important role on both sides. We do not say this in the sense that this ambivalence of relations between a god called Mithra and the Sun should have necessarily the same meaning in Rome and in Iran (*inter alia*, the chronological aspect of this ambivalence and these historical connexions should have also been considered previously). But it remains a fact that this ambivalence between a god named Mithra and the Sun, in one way or in another, does exist on both sides. It thus has to be considered as something that is, in one way or another, innate to the cult of a god called Mithra, either in Iran or in Rome (and eventually also in the geographically intermediate areas). In other words, the Roman ambivalence in the relations (of identity and/or of clear cut distinction) between Mithra and the Sun is an element positively resulting from a phenomenon of *historical diffusion, originating in Iran*; it is not a case of a general phenomenology, but it constitutes a problem of a typological-genetic kind, i.e. a religio-historical and a comparative-historical problem.

10. - Another aspect of the question of 'continuity' and 'discontinuity' (better to say: of historical comparison) between the Iranian and the Roman cults of Mithra brings us to analogous considerations, still regarding the typological genetic problem of the mystic cult of Mithra in the Roman world. We centainly do

not refer to what certain writers in Late Antiquity said about Zarathustra and the Magians as being the initiators of the mystic cult of Mithra as observable in the 'mysteries' of this god. In fact, such opinions may easily have come forth from the fact that those writers (as well as also the adepts of the mysteries themselves, outside the authorized exercise of their fuctions) knew that Mithra was a 'Persian' god, and at the same time and independently, that Zarathustra and the Magians were basic in the Persian religion. What interests, instead, our problem of a typological-genetic approach is to know what use has been done of the name of Zarathustra and of the term "magus" in the *mithraea* according to the iconographic and epigraphic evidence deriving from them.

Here material is scarce, but not completely lacking. First we have the two figures, in Magian clothes, in the Dura Europos *mithraeum*, to be identified according to some scholars as Zoroaster and Ostanes.[20] But, it may be said, Dura Europos is close to the borders of the Persian territories. Of course, such an observation may not serve to stress the hypothesis of an Iranian origin of the mystic cult of Mithra in the Roman Empire (it is well-known that the Durene Mithraism is of a Palmirene, military origin, owing much to military detachments that had been stationing in the Balcans);[21] however, the same observation can be perfectly valid in order to imagine that the Roman Mithraism in Dura might owe a bit to local influence,[22] were it only on the basis of the commonly diffused knowledge, in the ancient world as among the initiates themselves, that Mithra was a 'Persian god'.

Equally limited, as far as the religio-historical relevance of this kind of evidence is concerned, is the documentary weight to be attributed to the mention, in the Durene Mithraic graffiti, of the terms *magos* and *magus* (this one in connexion with the word *nama*, Iranian in origin but specific for the Roman mysteries of Mithra).[23]

---

[20] Cfr. Fr. Cumont's posthumous contribution, in J.R. Hinnells, *Mithraic Studies*, Manchester 1975, I, pp. 151-214.

[21] See Francis, in *Mithraic Studies* cit. II, pp. 425-431. However, the question of Mithraism in Dura is still open. Cf. our report on the 2nd Mithraic Congress (Teheran 1975) in "Journal of Mithraic Studies", I, 1 (1967), p. 86.

[22] Cfr. lately Beskow and others: see the art. quoted above, n. 21, *in fine*.

And yet there is something more that does not concern the peripheral Dura Europos, but the very central Rome itself; a graffito in the Roman *mithraeum* of the 'Palazzo dei Musei', whose fragmentary text, although it had been known since the year of the publication of that monument,[24] has never been used in discussions on Mithraism and its connexions with Iran, as far as we can remember.

It is a graffito in five lines, the last four almost illegible, but likely to express already, in our opinion, a coherent structure (see, in this volume, the articles of Dr. Solin and Prof. Guarducci).[25] But we are interested in the first line, which seems to specify the ceremonies in question, clearly reading: MAGICAS. Since the graffito belongs to a *mithraeum* (and in a good position in relation to the apse structure), we must not think of such expressions as *magicas artes*, where *magicus* would have the meaning of *goetikos*. To be sure, we have no right to suppose *magicas cenas*, as we would be tempted to do when thinking of the 'initiation' of Nero to the Mithraic cult by Tiridates,[26] in the text of Pliny. Nevertheless, the expression of the graffito shows that Roman Mithraists — right or wrong from the point of view of religio-historical research — knew and made use of a term derived from the word *magus*, and this in the context of their cult (if the alternative, as I would be inclined to admit, is really between *magicus-goetikos* and *magicus* as consciously connected with *magus*). Now, this is something specific for the question of an articulated connexion (not an identity or a continuity) of the mystic cult of Mithra in the Roman Empire in relation to Iran. Naturally, limits and importance of this connexion will have to be further investigated, keeping in mind, *inter alia*, the distinction, made above, between what Roman Mithraists were and what (some of them at least) they thought they were. Anyway, the importance of the documents could not be ignored.

---

[23] Cfr. Cumont's art. quoted n. 20, and E.D. Francis, in *Mithraic Studies* cit., II, pp. 424-445.

[24] CIMRM 454.

[25] The graffito is being studied by H. Solin and M. Guarducci for this Seminar.

[26] Plin. 30, 1, 6; cfr. Dio. Cass. 63, 10. But Plinius' text hints already at a mixing of the two senses of *magicus*.

11. - And finally we reach the issue of the three partial 'structures' or 'levels' of the Mithraic complex, that we shall try to analyse in their own and in their reciprocal relations.

As already said, the first level and the first structure to be considered is the very neatly attested one of the seven initiatic grades as an articulated body, — a system that, as it were, embraces, at least under an aspect, the Mithraic collectivity in itself and at the same time articulates it in relation to the cosmos and to the Mithraic deities (either through the tutela of the latter over the seven grades, or through the divine-human correspondences attested by the Mithraic banquet in its double — mythic and ritual — version).

And here many questions arise, which we certainly shall consider during the Seminar, among which: a) the relation between initiatic grades, the theme of the planetary spheres and the soul's ascent through them; b) the relation between initiatic grades and the gods of the week, as well as between these gods and the ascent of the souls. Whatever the modalities of these relations could be, the pointing out of the number seven makes us think that the three structures or patterns considered (the initiatic, the cosmic and the divine ones) are in some way connected within the frame of a more general and (we think) more problematic structure. At the same time, some peculiar problems will make the research more difficult, first of all the non-consistent order in which the seven deities and their respective 'doors' or planets' [27] are placed, and the various divine associations of the *pater* (this is connected with Mithra in the ritual banquet, with Saturn as far as the *tutela*[28] is concerned). Here also that perhaps not well expressed question of a 'Supreme Being' of the Mithraic mysteries' theology will rise, whichever meaning may be given to the adjective 'supreme' in this context.

Other important questions concern the second structure or pattern, the one relative to the cosmic symbology of the Roman cult of Mithra and the related soteriological meaning of the 'ascent of the soul' through the seven heavenly doors (in case, as we do maintain, we are dealing here with an authentic Mithraic doctrine). Among these issues there is that of eventual anticosmic tendencies in the Mithraic soteriology, the question of the leontocephale(s) (the 'noble' one [Aion] and the inferior planetary doorkeeper), the question of Mithra as a demiurge,[29] the questions of the soteriological concept implicit in the Mithraic tauroctony, as well as of the eventual associations of the same.

---

[27] See Beck's article in the present seminar.

[28] Vermaseren, *Excavations... Santa Prisca*, p. 179 f.

Here we wish only to stress one point: was anticosmicism implicit in the Mithraic doctrine of the seven heavenly spheres and the soul's ascension through them (i.e. over and above the realm of the Ahrimanian lower 'demiurge', or rather lower heavenly doorkeeper, portrayed in the well-known York monument, according to the hypothesis we expressed in the Proceedings of the First Congress of Mithraic studies)? [30]

The question of a partial and relative anti-cosmicism in Roman Mithraism evidently involves the question of a 'dualism' that might be present in the Mithraic doctrine or not. But we do not mean by this that anti-cosmicism and dualism simply coincide. When by 'dualism' whe intend, as we do, the 'doctrine of the two principles', or, in a more detailed and clearer way, "the doctrine of the two principles, coeternal and not, that ground the existence of what does exist or manifest itself in the world," [31] it is clear that anticosmicism (as attested in the Western world by mysteriosophic (Orphic) and gnostic doctrines) is only one of the possible options in the context of dualism. The opposite option, that of a positive vision of the cosmos being good in itself but infected by the incursion of an Evil coming from outside (i.e. a second principle, external to the 'good creation'), is precisely the Mazdaean option, that nothing allows to attribute to Roman Mithraism, especially once the assumptions of Cumont about a negativity of the scorpion in the tauroctony (and eventually also of the serpent) fall apart, and as soon as the *deus Arimanius* of the Mithraic epigraphical and iconographical sources has been interpreted not as *simpliciter malignant*, but rather as a lower agency in the Mithraic universe.[32]

---

[29] On the demiurge in Mithraism cfr. the prayer from the *mithraeum* of S. Stefano Rotondo, discussed by Panciera in this Seminar; on Mithra as a demiurge, see Porphyrius, *de antro* 5-6 and the article quoted on n. 30.

[30] *Mithraism and Gnosticism*, in J.R. Hinnells, *Mithraic Studies*, cit., pp. 457-465.

[31] Cfr. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Rome 1977, pp. 38-54 (= Rivista di storia e letteratura religiosa, IX, 1 (1973) pp. 3-16).

But the very fact that the dualistic 'pro-cosmic' alternative proper to Mazdeanism could not be automatically transferred to Roman Mithraism, does not mean that the other alternative, the anti-cosmic one, should be valid. As a matter of fact, it would seem that the tauroctony, in its mystic-soteriological value (be it cosmogonic or eschatological, or both), would exclude an anti-cosmic vision and imply a procosmic one; it seems to be a cosmic sacrifice that produces 'blood' with 'saving' power, although Turcan identifies too hypothetically the flooding of the bull's blood with the creation and the entry of the souls into the cosmos. (The two gradated levels of evaluation concerning this entry were recently well put into relief by Gordon,[33] according to an equilibrium that justly excludes too univocal an alternative between an anti-cosmic and a pro-cosmic evaluation of the presence of the souls in the cosmos, according to the Mithraic doctrin).

12. - Everything well considered and also due to some observations made by Hinnells during the first Mithraic congress [34] and by G. Sfameni Gasparro on the occasion of the present Seminar, we feel that we may insist on a previous interpretation of ours, and that we are allowed to develop it along the following lines: a) the absence of specific anti-cosmical connotations in the Mithraic symbology and soteriology as we may know them); b) the characterization of the Mithraic Arimanius as an inferior 'demiurge' or heavenly, planetary doorkeeper; c) the presence in Mithraism of the concept of the ascension of souls beyond the seven heavenly spheres, and also — as a problem — the question of the existence,

---

[32] See the articles quoted n. 30 and n. 4.

[33] "Journal of Mithraic Studies", I, 2 (1976) see pp. 123-145.

[34] *Mithraic Studies* cit., II, pp. 290-312. Cfr. also his contribution to the 2 nd Mithraic Congress (Interpreting the Lion-headed figure. Some considerations of Method).

in Mithraism, of the concept of a previous descent of the souls); d) the Mithraic symbology relating to the ears and fruits, as mentioned above; e) the sacrificial death of the bull preceeded by a violent rape of the same.

All this seems to help us to conclude that the Mithraic conception was not radically opposed to the one customary to mysteriosophy (which is basically anti-cosmic), but which is mitigated and quite relative in Mithraism. In short, we would have in Mithraism a mysteriosophy wherein the fundamental concept of the painful vicissitude and of the happy integration of the souls is subordinated — being made relative and articulated — to a concept of 'cosmosophy', where the vicissitude (the 'story') which is the object of the *gnosis* or the *sophia* conferred through initiation, concerns more the divine cosmos than the divine soul, and where the anti-cosmic element, rather than being reduced, is conditioned and subordinated to a more general and balanced vision of the universe (we refer to an intermediate Mithra, who is both intermediating and 'equinoctial'); where, further, noting is said about a fall and a previous guilt of soul.

In other words, the 'mysteriosophic' concept that expresses itself in the doctrine and the praxis of the vicissitude of the divine heavenly soul (heavenly, al least, as to its final destination), — a concept different from what we know about the Eleusine cult (which is a mystery — and not a mysteriosophic cult) —, realizes itself in Roman Mithraism in a qualified and specific way, i.e. in the sense of a 'cosmosophy', — that is, in the sense of a mystic and a 'sophic' — that is: mysteriosophic — doctrine of the cosmos: where the main subject of the vicissitude, as well as the specific *locus* of the interference between the divine, the cosmic and the human worlds, is the cosmos itself, — that cosmos which seems to rise from a sacrifice —, and not primarily the heavenly soul.

If we are to ask why there is such a specificity of the Mithraic mysteriosophy, when faced with other mysteriosophies (Orphic, Orientalizing, and gnostic) of Late Antiquity, it becomes obvious that this specificity rises for reasons similar to the ones that underlie the origins of a mystic cult centered on a Mithra who is the subject of a story and a vicissitude, but is *invictus*, a dynamic protagonist, very different in character from the gods of other mystic cults of the Roman Empire, centered on deities of Oriental origin considered as 'dying' or 'dead'. It is clear that the relativization of the anti-cosmic element in the vicissitude of the heavenly-appointed soul characterizing Roman Mithraism is connected with the Iranian origin of this god (not necessarily of the cult in itself). In other words, the Iranian origin does not affect the mystic cult of the Roman Mithra *qua* mystic, but certainly the god Mithra as a protagonist of heroic and cosmic deeds (qualified — it is true — by the actual context, whether 'Roman' or Iranian). Thus the dynamic and heroic Mithra of the Roman mysteries is not without connexion with the Iranian Mithra; moreover, the positive Mazdean vision of the world did exert an influence, together with the unconquered character of that god, on the non-negative vision (or the very relatively negative one — but it would be more precise to say the 'gradated' one), of the cosmos in Roman Mithraism.

What we have said does not mean at all that the demiurge Mithra and the cosmogonical (and eventually soteriological) sacrifice of the Bull in Roman Mithraism are to be considered as a continuation of the Iranian cult of Mithra. Roman Mithraism, on the contrary, did not inherit dualism, not even under a pro-cosmic form, from Iran (more probably it felt the influence of Anatolian cosmological, cosmogonical and theogonical features); and it was rather influenced by Iran, as far as Mithra *invictus* is concerned, as to what regards a vision about cosmos which is not properly anti-cosmic and perhaps rather pro-cosmic. In fact, these two elements, (Mithra *invictus* and a more positive vision of the cosmos) well match together. As to the eventual dualism in the Mithra's mysteries, it lies rather in the more properly Greek polar opposition of the two realms, the cosmic and the eternal ones, to which the vicissitude of both the deity and the soul refer (see the *Epilegomena*).

And here we add a third element, which refers to Iran and is such that it might have influenced the Roman cult of Mithra: we mean the eventual eschatological perspective that in one way or another *could* be connected with the tauroctony but also with the final ascent of Mithra (see *Prolegomena* Part II). If it were so, this would be important, when contrasted with the heavy cyclical connotations of the other mystic, mysteric, ad mysteriosophic cults and creeds of Late Antiquity (but also of the Eleusinian myth). If Stoic *ekpyrosis* had influenced Roman Mithraism, it must have done so in connexion with perpectives of Mazdean origin which were already in existence in it, and the very mystic-cosmic relevance of the fire, that is manifold in Mithraic symbology, would lead us to analogous considerations (and we say so without any propensity for Cumont's hypothesis about the "mysteries of Mithra" being the Roman "form" of Mazdeanism).

13. - Finally, a few considerations on the third level, the 'theological' one. Here, next to the above mentioned questions on Saturn and Mithra (and keeping in due mind the figures of Oceanus and Caelus, as well as of the 'Jupiter' who fights the serpentine giants, which is the only element available for a possibly dualistic-Mazdean reference in Rome Mithraism: but see *Prolegomena*, Part II *in fine*), the central issue lies in that ambivalence between Sol and Mithra we mentioned above. Perhaps, it is properly here, in the relations between Mithra and the Sun, as they were seen by the Mithraists themselves, that the true 'mystery' of the Roman Mithra stands, with his Iranian anticipations. Are we facing here a 'binitarian' mystery? Anyway, the issue is very different from that of the ancient *dvandva* where both the Iranian and the Vedic Mit(h)ra are united, respectively, with the great gods Ahura Mazda and Varuna; the relation between the Roman Mithra and Sol is much more complex. The Sun kneels down before Mithra, receiving, it seem, some investiture from him. But, later on, he takes Mithra in his coach and brings him to heaven as a conclusion of the god's story and vicissitude. The meaning of this complexity *is* the question (as for Mithra's ascension in the coach of Sol, see also *Prolegomena* II).

A last issue, on which we shall return in Part II of these *Prolegomena*, concerns the relation between the three levels or structures. Here we keep ourselves up with an unpublished inscription, that is certainly Mithraic, and may be seen at the entrance of the Barberini *mithraeum*:

LEONI SANCTO
DEO PRAESENTI
A. CAECILI
FAUSTINI

Such words are peculiar. Considering the genitive of the *tria nomina* of vv. 3 e 4, and assuming that the *leo* mentioned in v. 1 corresponds to the initiatic grade (connected or not with the leontocephale), we could see in it the mechanism of a connexion between the three levels: the initiand (or the neo-initiated), indicated by the *tria nomina*, the *leo* as the grade having an active part in the initiatic act, and a divine personage incorporated in this human *leo* and so to say manifested through him as a *deus praesens*. In this case, the genitive of the person indicated by the *tria nomina* would indicate the modality of the pertaining of this person — i.e. the neo-initiated of initiand — to the numinous-initiatic sphere expressed by his initiatic tutor, the *leo*, be this a human person in flesh and bones, or a divine character mystically intended as a divine initiator that works through a *leo* in flesh and bones, in favour of the initiand. Or else, assuming that an initiand was initiated to the grade of *leo*, the *leo sanctus deus praesens* evoked by the inscription could be, as it were, the divine counterpart, the divine 'twin' or *genius* of the very neophyte lion himself. Unfortunately, this is only hypothetical: the formulary of this inscription is all too unusual. But it allows us to think.[35] [See now, for a possible, alternative explanation of this inscription, Panciera's *Nota* in these Proceedings, as well as Part III of these *Prolegomena*].

---

[35] As for the position of the *leones* in the Mithraic initiation structure, see Part II, n. 16, of these *Prolegomena*.

PART TWO

C. *The initiation structure of the Mithra's mysteries*

In Part I of these *Prolegomena* we defined Roman Mithraism as a religion of the 'mystic' type, with a 'mystery' structure, founded on a deity experiencing a vicissitude, through not conceived as 'dying' but as *invictus*, a deity who establishes for man an intra-mundane and an extra-mundane soteriological perspective, expressed through a symbology not unconnected with the theme of fertility, within a structure of initiation functioning in a special kind of appointed sanctuaries, on the basis of the esoteric principle. This mystery structure, we have observed, displays itself in a more properly 'mysteriosophical' perspective, founded upon the idea of a vicissitude of the soul,[1] within a cosmos not conceived as a 'prison' yet, but as a 'staircase' which the soul is called to ascend and to surpass, in orded to enter, beyond the seven planetary spheres, that transcendent level of *aeternitas* (of the 'fixed stars') to which the eighth door mentioned by the well known text of Celsus refers (see below). This is, therefore, a qualified mysteriosophy, not an anti-cosmic one; but it is, on the contrary, 'cosmosophic', i.e. a mysteriosophy implying a positive view of the cosmos, though — as with all kinds of mysteriosophy (see Part I) — in the context of an ultra-mundane vicissitude or story of the soul.

14. - We shall now try to identify this vast mythical-ritual and doctrinal-ritual structure of Roman Mithraism on the basis of those particular structures which are easier to detect when directly approaching the documentary sources. We mean thereby: a) the initiatic structure of the seven grades, b) the cosmological structure of the seven planetary spheres, and c) the theological structure, i.e. the Mithraic pantheon (the seven gods connected with the seven grades, the seven heavenly spheres and the seven

---

[1] The winged soul and the Eros psychopompos represented in a relief of the S. Maria di Capua Vetere *mithraeum* (CIMRM 186) are clearly 'mysteriosophic' in character.

days of the week, as well as the other gods not included in this group: Mithra himself, the eventual 'Supreme Being' of Roman Mithraism, the deities sporadically mentioned or represented but peculiar to Mithraism — to begin by the *deus Arimanius* —, and, last of all, the gods of the common Graeco-Roman mythology re-utilized in Mithraic iconography and ideology).

In other words, it will be our task to look for the organic ties between the peculiar structures which can allow us to grasp the general structure of Mithraism as a whole. We shall try to 'situate', within the vast complex of Mithraism, the position of Mithra *qua* a personage, 'transitive' (i.e. expressed through a vicissitude or a 'story', both of demiurgical and soteriological relevance) between the two levels or realms, by means of which the Mithraic system seems to express itself: that of a cosmos which is both a balance and a staircase leading to an upper level, and that of *aeternitas* which transcends this world and is the goal of the ascending god and the ascending soul.

Certainly the identification of these organic connexions is far from being easy. To begin with, let us consider the connections between the first and the second of these peculiar structures, i.e. the seven initiatic grades and the seven gods (the gods of the week). It happens, in fact, that the order in which the seven gods follow each other may vary considerably in different sources. This prevents us from simply identifying the following two series: a) the phases of the transition of the initiand through the seven initiatic grades; b) the phases of the transition of the soul through the seven heavenly spheres, ruled, each one, by one of the planetary gods.

15. - The Mithraic monuments referring to the seven gods fall into two groups: those in which the order of the gods is much the same as the order of the days in the week (though this order could be inverted, or could begin by a day that is not necessarily the same for all), and those where the order in which the gods are mentioned or represented symbolically is subordinated to the series of the initiatic grades, these being respectively under the *tutela* of one of the seven gods. It is the case of the series illustrated in the *mithraea* of St. Prisca in Rome and of Felicissimus in Ostia (fig. 1), where the series of the planetary gods

begins by Mercury, in correspondence with the initial grade of Corax, and ends by Saturn, under whose *tutela* lies the supreme grade of *pater*. Typical of the other group where the series corresponds to the series of the days of the week (though inverted) is the order in which the gods of the seven heavenly doors mentioned by Celsus[2] follow each other. Starting from below, the first is Saturn, with the metal corresponding to him, i.e. lead; the highest is the Sun (corresponding to gold, the second in dignity being the Moon with silver). Naturally, the order of the *heptapylos klimax* described by Celsus is inverted only in appearance, i.e. if seen from below (Saturn, Venus, Jupiter, Mercury, Mars, Luna, Sol). If seen from the top, which is more natural, the order is 'right', that is, that of the week, if beginning by the Sun, then the Moon, Mars etc., down to Saturn.

Thus this disposition corresponds substantially to that of the gods of the days of the week represented in a relief from Brigetio (Pannonia, CIMRM 1727, fig. 448), where the heads of the seven gods are to be seen in a stripe underlying the tauroctony, in the following order (starting from the left): Saturn, Sol, Luna, Mars, Mercury, Jupiter, Venus. The same applies in a fragmentary stone from Ostia (CIMRM 307, our figures 2-4), partly found near the 'Sabazeo' *mithraeum*. Of course, the primacy of Saturn in relation to the Sun, though widely attested in Antiquity, constitutes a problem on itself in the Mithraic theology: in the Brigetio stone the Sun, who has the primacy in the series described by Celsus, follows Saturn, who, in the other group of monuments (S.ta Prisca and Felicissimus) is the *tutela* of the *pater*, whilst Sol is the *tutela* of the *heliodromus*. The correspondence *pater*/Mithra in the banquet scenes renders the question more difficult still, whilst the equivalence Sol/Mithra in the numberless dedications of the type *deo Soli invicto Mithrae* turns into a true enigma[2a] the Mithraic triangle Sol/Mithra/Saturn (we shall return on this when speaking of the question of the Mithraic 'Supreme Being').

---

[2] *Apud* Origen., *Contra Celsum* 6,22.

[2a] Here we would like to draw attention on the inscr. CIMRM 876 = C.I.L. VII 1039: *deo invicto Soli soc* (*io*), which could be interestingly hinting at an explicit distinction between Sol and Mithra, Sol being the *allied* deity of Mithra.

Coming back to the series of the seven gods and of the order in which it is expressed, we observe that in the tauroctony of Bologna (CIMRM 693, fig. 195), where the seven gods are represented in the arch above the main scene, they follow each other in the following order, starting from the left: Sol, Saturn, Venus, Jupiter, Mercury, Mars, Luna. Here the Sun has again the primacy, though on the basis of an inverted order of the days of the week, which allows to give Saturn the second place, but implies at the same time that Luna is the last (whilst in the series of Celsus, in harmony with the right order of the week and the precious character of silver, Luna occupies the second place, — which implies that Saturn will be the last).

This preoccupation to 'promote' ar far as possible Saturn in the order of the seven gods is also evident in the disposition of the planetary gods in the Ostian *mithraea* of Sette Sfere and Sette Porte. Assuming that in these *mithraea* the most high position be that more close to the cult niche (so that the 'lower' position be the first to the left, entering the sanctuary), we can see that Saturn has the more exalted position between the six (not seven!) planetary gods represented in these two *mithraea*. In fact, Saturn's head is represented in the mosaic of the floor just in front of the cult niche of the Sette Porte *mithraeum*,[3] whilst a Jupiter is represented in the same mosaic immediately before (as seen from the entrance of the shrine). The other gods, represented on the walls of the lateral benches, in a position of decreasing dignity (already assuming that we start entering from the left) are Luna, Mercury, Mars, Venus. Here the series of the days of the week is heavily perturbed and fast destroyed: first, it seems that Jupiter has been 'extracted' from the right order and put immediately under Saturn for reasons of mythological contiguity in relation to this, and also, it would seem, on grounds of his connections with the grade of *leo*, a grade which is cardinal in the Mithraic initiatic system. Thus the order of the days of the week, and (in the Mithraic document accounted for by Celsus) the order of the heavenly spheres is contaminated here with the order of the divine *tutelae* of the initiatic grades. Moreover, another element of trouble in the series of the six gods at Sette Porte is that, if we consider the series of Sette Sfere (see below), Luna and Venus have inverted their respective positions. The reason for this could be mythological: Venus and Mars could have been placed at the same 'height', at the entrance of the *mithraeum*.

---

[3] G. Becatti, *I mitrei* (*Scavi di Ostia*), Roma 1954, p. 93 ff. fig. 20 Pl. XIX. CIMRM 287 ff.

Coming to the Sette Sfere *mithraeum*,[4] the order of the six gods seems to correspond to that of the six days in the week, with only one exception.[5] The series starts from the left, at the entrance, with Luna; then we see Mars, Mercury, Venus, and next to the cult niche, Jupiter on the left, Saturn symmetrically, on the right hand, where — it would seem — the advancement of Jupiter to the penultimate place towards the cult niche, at the same 'height' of Saturn, is motivated both by the special dignity of Jupiter according to the common mythology and his special dignity as the *tutela* of the *leo*. It is to be observed that the central position of the *leo* in the Mithraic universe is confirmed by the position occupied in the floor of the 'mitreo degli animali' at Ostia[6] by a naked figure, most likely to be interpreted as a *leo* (or even a *leo* and a *Perses*, two initiatory grades familiar with fire: see also below, n. 16, as well as the remarks made at the end of Part I of these *Prolegomena*, concerning a *leo* (?) epigraphically attested on a stone actually existing near the Barberini *mithraeum*).[7]

If so,[8] then contaminations existed between the two criteria, the one given by the order of the days of the week (notwithstanding inversions and adaptations) — which is also explicitly, in Celsus, the order of the heavenly spheres, the other given by the priorities in the initiatic grades. In other words, never did the first of these criteria obliterate completely the other, which is clearly observable in the Sette Sfere *mithraeum*, as well as at Sette Porte, if the gates represented here are really those of the heavenly spheres. In fact, the order of the gods in these corresponds (very) imperfectly to the order of the days in the week, and the advancement of Jupiter, as we have observed, is probably due to mythological and initiatic-structural reasons (the importance of the *leo*). But in both cases the primacy of Saturn is frequently observed: being the *tutela* of the *pater* in the *mithraea* of S.ta Prisca and of Felicissimus, Saturn is situated close to the cult niche both at Sette Porte and Sette Sfere. On the contrary, Saturn, as we have seen, is the lowest in the staircase mentioned by Celsus: now this position, implying the primacy of Sol and Luna (well understandable if the respective correspondences with the metals are considered), is also meaningful in relation to the seven-fold structure of the heavens. In fact, *the first* (the lowest) character in a series is fit to express, in a sense, the meaning of *the whole*. This is clearly seen in the gnostic (Ophite) diagrams corresponding to the Mithraic planetary series, according to both Celsus and Origenes: in one of these diagrams the leontocephaline Ialdabaoth, the first (lowest) of the seven archons ruling respectively the seven heavens, is qualified as 'the first and the seventh'; [9] — in other terms he is a character recapitulating in himself the entire series. But we shall revert to this question, when speaking of the Mithraic leontocephaline and its relation to the heavenly structure.

---

[4] Becatti, p. 47 ff. fig. 10 Pl. VI, 1-2. CIMRM 239 ff.

[5] [No doubt, the objection made in this Seminar by Prof. Beck to this attempt to reduce the Sette Sfere (not to speak of the Sette Porte) series to the order of the days in the week is serious. It must be added that another difficulty is given by the Spoleto *mithraeum* (MMM II, p. 255 f. no 97 fig. 89, CIMRM 673 ff., partic. 677): whilst the position of Saturn would be 'correct', that of the other figure which is still visible, Mercury (?), would be abnorm.]

[6] Becatti, p. 87.

[7] As for *leones* and *leonteum* in an inscription from San Gemini, published by U. Ciotti in *Hommages Vermaseren* I, pp. 233-239, see the observations of C. Aloe Spada in these *Proceedings*.

[8] See n. 5.

---

[9] Origen., l.c. The gnostic demiurge Ialdabaoth is addressed by the soul in these terms: Σύ..., πρῶτε καὶ ἕβδομε, γεγονὼς κρατεῖν Ἰαλδαβαώθ,... ἣν ἔκλεισας αἰῶνι σῷ πύλην κόσμῳ (κόσμου) ἀνοίξας, παροδεύω τὴν σὴν ἐλεύθερος πάλιν ἐξουσίαν... We have here a great, planetary demiurge, who is the first and the seventh, i.e. the father and, so to say, the 'exponent' and the concentration of the seven planetary archons, conceived of as a 'power' and a doorkeeper of the planetary cosmos. See also our article Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità, in 'Studi e materiali di storia delle religioni' 28 (1957), pp. 115-133.

Let us come back, for a moment, to the six (not seven) planetary gods of Sette Sfere and Sette Porte. One may ask where the seventh (i.e. the first, in order of dignity) of the gods is to be found and who he is. He is usually identified with the Mithra of the tauroctony, in his capacity of Sol (obviously, the central position of the tauroctony in the *mithraeum* would be adequate for the position of a 'first' god in relation to the six gods in those two Ostian *mithraea*). If so, we are allowed to conclude that in the series which are inspired to the initiatic grades, Saturn is the first god, followed by Sol and Luna; this is also the case with the Brigetio tauroctony and the Ostian stone (see supra), which, though expressing the right order of the days in the week, give the priority to Saturn, followed by Sol and Luna. On the contrary, the week series of the Bologna relief gives priority to Sol, as well as Sette Porte and Sette Sfere, if the identification of Sol with the Mithra of the tauroctony is correct. As for the Celsus' staircase, concerning both the series of the days of the week and (primarily) the heavens, the terms are paradoxically inverted in it: the Sol/Luna contiguity is preserved (a contiguity which does not exist at Sette Porte and Sette Sfere), whilst Sol and Saturn become antipodal (as we have seen, Sol and Luna are antipodal in the Bologna relief, due to some reasons of serial necessity as well as to fidelity to the usual Sol/Luna corner opposition in the Mithraic stones). All in all, having acknowledged that the series according to the order of the days of the week does not predominate, and that the primacy of Sol/Mithra in the *mithraea* of Sette Porte and Sette Sfere is only implicit and quite hypothetical, we conclude that Saturn seems to be primary in the series of the seven gods, followed by Sol and Luna. In other words, as far as the seven gods are concerned, their respective position as *tutela* of the relevant grades should prove predominant in comparison with their respective positions as planetary deities.

Anyway, we should conclude as follows: on one hand, the seven gods of the week are undoubtedly connected with the seven grades as well as with the seven spheres and the seven planets, though in a different context; — on the other hand, however, the absence of correspondence between the two series — that of the days and the spheres and that of the initiatic grades — as far as the particulars and the general order are concerned, does not allow to conclude that the transition from one grade to another might correspond to the transition of the initiate's soul (by now or in the eschatological perspective) from one sphere to another. In other words, we are not allowed to conclude that the two structures, that of the seven grades and that of the days and the spheres, can simply represent one and the same general stucture in the Mithraic Weltanschauung and soteriology.

16. - Thus, the connection between the two first particular structures, which are part of the great, general structure of Mithraism — that is, the structure of the grades and the structure of the cosmos, — is far from clear although it certainly existed in one form or another. This lack of symmetrical correspondence is quite understandable, if we are to consider that the order of the days in the week is not a Mithraic specificity, against what obtains in the doctrine of the *tutela* of the seven gods in relation to the seven initiatic grades. This is a confirmation that the right series is that of the initiatic grades, whilst the hebdomatic series, with its order and priorities, was only adopted, adapted and, when necessary, modified (with the inversion of the order in the series or through particular alterations, as we have seen in the cases of the Celsus' staircase, the Bologna relief, or, respectively, Sette Porte and Sette Sfere).

Of course, as we have already hinted at, this primacy of Saturn in relation to Sol, which is at the same time a primacy of the *pater* in relation to the *heliodromus*, is a problem in itself, as far as the issue about a 'Supreme Being' in the Mithraic theology is concerned. In fact, the *pater*, flanking the *heliodromus* in the ritual banquet, — an image, it would seem, of the divine banquet: cfr. the S.ta Prisca *mithraeum* — should rather correspond to Mithra, — that Mithra who, if we make abstraction of his hypothetical, functional identity with Sol at Sette Porte and Sette Sfere, does *not* belong to the series of the seven gods.

We will revert to this later on. Let us come now to the question concerning the third Mithraic structure, the one concerning the gods, not only the deities of the week but also the other figures represented in the inscriptions and the iconographic sources: Mithra himself, the *deus Arimanius*, the leontocephale.

Here again we come across that dualistic structure hinted at in Part I of these *Prolegomena*, a structure consisting of two 'levels' or ontologic 'realms': the cosmic level (that of the seven heavenly spheres, or even the 'earthly' level where Mithra's story unrolls itself, starting from his birth down to his ascent into Heaven on Sol's Coach) — and, on the other hand, the transcendent level, that ultra-mundane sphere whereto the god seems to be directed at the end of his story, on Sol's coach. Now, this second level could be platonically understood as the realm of an *aeternitas*, as contrasting with a planetary and earthly time, the realm of mutability and of vicissitude. Thus, precisely that 'equinoctial' Mithra who, on behalf of himself and of his initiates, is the subject (directly and indirectly, through the Bull) of a transition and a vicissitude, could be understood here as the point where the two realms meet together (that mystic 'interference' hinted at previously) and are in an equilibrium which is very different from the concept of an anti-cosmic opposition. Mithra's function could here be that of an active element in the functioning of this soteriological-cosmological structure, — even without too much pressing that concept of *transitus dei* mentioned in the Mithraic epigraphical sources (CIMRM 1497 etc.), a concept specifically relative, it would seem (cfr. CIMRM 1494 s., with 1900), to the rape and the transportation of the bull towards the site of the sacrifice.

We have already hinted (in Part I of these *Prolegomena* as well as in our contribution to the 1st Congress of Mithraic Studies)[10] at a distinction within the sources concerning the typical Mithraic figure of the *leontocephale*[11] as well as of the other Mithraic figures of the *Aion* type.[12] A leontocephale (or, anywaw, an Aion) which is hieratic and 'noble' (as the just mentioned ones), expressing the realm of an all embracing and all dominating *aeternitas* (not in the sense of a powerful, fully personal and dynamic creator God, or Saviour, but in the sense of an 'entity', a transcendental *level* of Being),[13] could be contrasted (not in the sense of an *anti-cosmic* dualism of the gnostic type, but in the sense of an ontological inferiority in a Platonic and a Platonic-dualistic sense) to a less exalted (or frankly 'lower') leontocephale, a kind of doorkeeper of the heavenly spheres, as it is expressed e.g. in the York monument;[14] — a monument which gives also the name of this ontologically inferior, not ontologically maleficient, figure of Mithraism: *Arimanius.*[15]

---

[10] Mithraism and Gnosticism, in J.R. Hinnells (Ed.), *Mithraic Studies*. Proceed. of the Ist Int. Congress of Mithraic Studies, Manchester 1975, pp. 457-465.

[11] CIMRM 312 fig. 85, 314 fig. 86, with 551, 543, 665, 103 etc.

[12] CIMRM 777, 390 etc.

We could see in this a confirmation of the validity of our interpretation of Roman Mithraism as a mystic religion, with a mysterical structure, yet a religion expressing more properly a mysteriosophic and cosmosophic position. We are facing here the concept of a vicissitude of the soul (s. supra, Part I, no. 1) in a mystic-mysteriosophical context, but without the other features which are commonly proper to the other mysteriosophies, i.e. the anti-cosmism expressed in the doctrines of the body-tomb and the universe as a prison for the soul. As we have observed, the Mithraic universe, though constisting of a structure of planetary spheres to be crossed by means of initiation and the religio-ethical commitment, is not a prison but a staircase, though difficult to ascend and accessible only to initiates. In this sense, Mithraism is not an anti-cosmic mysteriosophy — as Orphism (partly) and gnosticism (in the full sense) were, — but a cosmosophic mysteriosophy, more akin (notwithstanding its specificity as a mystic-mysteriosophical institution) to the pro-cosmic vision of Platonism and of Pythagoreanism than to the strong anti-cosmic feeling of gnosticism and of some Orphic conceptions.

If this interpretation is correct, we are entitled to think that the 'Supreme Being' of Mithraism should not be looked for in the conceptual context of a personal, active god, the creator, as in the biblical religions; rather it should be understood as expressing a supreme entity or a supreme realm of Being: i.e. an *aeternitas*, whose level is to be reached beyond the heavenly spheres, or even a fire in which (according to a famous inscription in the S.ta Prisca *mithraeum*) initiates are "consumed".[16]

---

[13] Somehow analogous is the position of a dragoon Chronos-Herakles with a human, a lion's and a bull's head, in the Orphic theogony of Hieronymus and Hellanicus, quoted by Damascius, *de princ.* 123 bis Ruelle (Kern, *Orphicorum fragmenta* 54), on which see my article quoted in n. 3.

[14] Our fig. 5, cfr. also CIMRM 419 fig. 116.

[15] See the article quoted in n. 10.

Moreover, we will not be surprised at seeing this supreme level of *aeternitas* expressed and personified in different divine figures or divine names, among which Saturn could also be found, in one of his aspects. Last of all, we shall not be surprised if the characters which are proper to 'incorporate' this supreme realm of Being, this *Aeternitas*, may be found to be ambivalent, i.e. susceptible of 'degradation'. As we have seen, this happens with the leontocephale in his two versions, the exalted one of an Aion and that, lower, of a planetary door-keeper; the same applies with the figures of Saturn, Caelus and Oceanus which could correspond in the Mithraic iconography to a twofold possibility, at the very interior of this cosmos and outside it.

---

[16] *Accipe... pater... sancte leones, per quos thuradamus, per quos consumimur ipsi.* See Vollgraff's article in *Mélanges Herrmann*, our considerations towards the end of Part I of these *Prolegomena*, and in Part III.

As for the *consumimur* of the S. Prisca inscription, the recently published Mithraic inscription from San Gemini (Ciotti, in Hommages Vermaseren I, pp. 233-239) could be important. We have in it a *leonteum, cum signo et cetero cultu exornatum*, which had been erected a solo by some *leones, consummati ab Egnatio Repara*[*t*]*o sacerdote legit*(*imo*) *et collatore.* As for the *leonteum*, one could think of a particular shrine in the mithraeum; why not a hole or a niche reserved for the leontocephale statue (*signum!* cfr. also *signum Arimanium*) of the kind of those occasionally mentioned in excavation reports? (In this case, the convergence between the leontocephale and the *leones*, both fiery in character, already affirmed by Hinnells [*Acta Iranica, Monumentum Nyberg* I, pp. 333-369] could be confirmed). But what we are especially interested in here, is that whilst in the S. Prisca inscription the *leones* are 'consuming' — it would seem — the initiands or the lower initiates, they are here the object of a *consummatio* operated by the *sacerdos legitimus et collator* [as for this, see the article of C. Aloe Spada in these Proceedings]. Anyway, this connection of *consummare* with the *leones* can be significant (were they considered as a kind of initiatic *machina* or structure mediating and impersonating the mystery experience of being mystically transformed and 'consumed'?) On the other hand we have also to consider the other Mithraic, liturgical mentions of *consummare*, as a special modality of *consecratio*: CIMRM 652= C.I.L. IX 3608: *speleum consummaver*(*unt*) and CIMRM 301: *fructus suis impendis* (sic) *consummavit.* We are inevitably reminded here of the grade of Perses as *phylax karpōn*: a grade rather connected (in its fiery nature, making use of honey) with the *leo.*

As a matter of fact, though for different reasons, we are facing here the same ambivalence as with Mithra himself, whose birth is from the rock, and which operates in this earth, though returning, at the end, on the coach of the Sun, to that heavenly realm wherefrom he derived as a result (we may suppose, on the basis of the well known text of Hieronymus) of a heavenly fecundation of the *petra genetrix*;[17] — that Mithra who in the syncretistic relief of Modena[18] as well as in the relief from Borcovicum[19] (where his birth is also from the cosmic egg of Orphism), and in the inscription of Via Marmorata in Rome,[20] could be identified with the Orphic Phanes and his ambivalent function of a pre-mundane divine being who is present within a cosmos fully permeated by this presence. (This is the pro-cosmic aspect of Orphism, which coexists with the equally Orphic concept of an anti-cosmicism seeing in the cosmos the consequence of the painful separation of the elements under the violence of the Discord, the second metaphysical principle, opposed to Love, according to Empedocles as well as to the teaching attributed to Orpheus by Apollonios Rhodios, *Argon.*, I, 491-498).

17. - Another observation is useful here, concerning both this 'transitive' role of Mithra and that ambivalence of the 'supreme' personages enumerated above, which are proper to impersonate that higher level of the cyclical and immutable *aeternitas*, but also are such as to extend their presence as well as eventually also their efficacy to the lower world.

Decisive here, are those Mithraic reliefs of tauroctony where this central act of the story of the god (which is at the very centre of the mystic and mystery structure set in existence by it) is flanked in the panels which are on the left and on the right of the central scene, by the main episodes of the story and the pre-history of the god. But decisive are above all those tauroctonies where a series of representations partially akin to those represented (as mentioned above) in the right and left sides or elsewhere in the relief, occupies a lower register, a lower 'stripe' in the stone. We shall dwell now on these reliefs, characterized by the presence of a lower register or stripe, reliefs which are recalled in this same Seminar by Giulia Sfameni Gasparro. The series of the episodes in the stripe starts from the left. Two types are represented here. In the first one the series starts with Mithra's birth, or with Sol kneeling before Mithra; then follow the episodes of the *transitus dei* (in some cases), and of the banquet of Sol and Mithra. Mithra ascending on the coach concludes the series.[21]

---

[17] Cf. Hieronym. *adv. Iovinian.* I, 7 (in relation to the *Mithras saxigenus*): *Narrant et gentilium fabulae Mithram et Erichthonium vel in lapide vel in terra de solo aestu libidinis esse generatos.*

[18] See in this volume p. 169, fig. 5 and my article quoted Part I n. 4.

[19] CIMRM 860 fig. 226.

[20] Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ Φάνητι ἱερεὺς καὶ πατήρ (CIMRM 475).

In the second type there follows another element, at the extreme right, i.e. the figure of a variously represented personage, in the direction of which the coach directs itself; this personage, in some cases, raises an arm as if he was about to welcome Mithra.[22]

We are particularly interested in this last group of reliefs, as well as in the iconographical types in which the mysterious personage is represented. A first type (the already quoted Bologna relief) is that of a reclining Oceanus or a Caelus, in a passive and indifferent attitude, a type identical to the one present in various Mithraic reliefs, at the birth of Mithra, or acting, as in the S.ta Prisca *mithraeum*, as a primary element of the solemn *scenario* in which the tauroctony takes place. Now, this peculiar type is the less representative in the typology we are interested in. In fact, this personage is clearly not fit to incorporate the superior realm of *aeternitas* to which Mithra seems to direct himself. More properly, it personifies the vast frame, the cosmic 'theatre' in which the deeds of Mithra express themselves, in the revelant episodes.

---

[21] CIMRM 1422 fig. 364, 2245 fig. 621, 2246, 1084, 1740. It is to be noted also that these scenes where Mithra enters Sol's coach are functionally rather different from the ones where the coach of Sol makes a *pendant* to the Moon's coach. But a case of contamination (solar coach in *pendant*, but occupied by Sol and Mithra that climbs in it) may be found in CIMRM 1083, 1943.

[22] See CIMRM 1475, 1935, 1958, 1972, 2000, 2034, 2244, 2272, 2291.

More revelant are, to us, the series in which the personage at the right of the Sun's coach is represented as the bust of a god of the Saturnus' or Caelus'[23] type, which seems to imply that the personage in question may incorporate the entity, the realm of existence, the 'transcendence', in the direction of which Mithra flies at the end of his story, as a mystic-mysterical conclusion of it.

But things are even more interesting, where the same personage raises his hand in an attitude of welcoming and greeting (this is also the case in the figure represented as busts, see supra);[24] moreover this same personage is frequently entwined by a snake leaning in the direction of the coach of the Sun and Mithra.[25] Here we are confronted with an 'aionic' figure, even if not leontocephale, well fit to impersonate the ontological level of an immutable, cyclical, 'total' *aeternitas* typical of a dualism of the Platonic type (two polar ontological references: immutability and mutability, *aion* and *chronos*) and — *mutato genere suo* — fit to constitute the top reference in the whole Mithraic system. (On the other hand, we can understand that a 'greeting' Aion, expressing an 'anthropomorphic' attitude, could not be represented as a leontocephale).

If so, then the 'Supreme Being' of Mithraism could or could not be named Saturn (or even be represented or not as Saturn), a Saturn who, accordingly, may or may not belong to the series of the Seven, — namely according to the role it is representing case by case. For the same reason, the 'Supreme Being' of Mithraism could or could not be represented as a leontocephale: this depends on its functions in the different cases, the function of a mere doorkeeper of the planetary spheres, or, on the contrary, of an all embracing and all dominating entity, though not in the sense of a monotheistic God.

The (probably) Mithraic prayer of the S. Stefano Rotondo

---

[23] CIMRM 1475 fig. 377, 2000 fig. 523, 2244 fig. 620, 2272 fig. 362.

[24] Cfr. CIMRM 1475, 1958, 2000, 2244, 2291.

[25] CIMRM 1958 fig. 512, 2291 fig. 634b, 2272 fig. 632, 1935 fig. 505, 1972 fig. 513.

mithraeum is relevant here (it is commented upon, in this Seminar, by Prof. Panciera). This prayer begins with an invocation to the *dominus aeternus*, considered both as a demiurge and as a merciful god. Though the expression *dominus aeternus* is not attested in the sources as an appellative for Mithra, it seems difficult that such a creator and merciful god could be identified with a god 'eternal' of the type of the leontocephale or the Mithraic Aion, whose exalted condition is rather, as we have seen, that of a being (better to say: an entity) which is all-embracing and all-transcending. Both the demiurgical action and the quality of a saviour (be it on an earthly realm, or on the realm of the soul's ascension to the eighth door as mentioned by Celsus) are better proper to Mithra and are a part of that mysteric pattern above mentioned: a god characterized by a story, a vicissitude, in which his faithful share, enjoying the blissful consequences of it.

18. - We are led finally to examine the other aspects of the vicissitude of Mithra, which precede his access to the heavenly eternity. These other aspects are dealt with in the episodes represented in the lateral scenes of a number of tauroctonies. They represent a diachronic and, in a sense, *eschatological* series, i.e. the 'story' of Mithra as a demiurge and a saviour, whilst other representations, those put in *pendant* in the tauroctonies (bust or coach of the Sun, bust or coach of the Moon; tree full of fruits, barren tree; head of a bull and the figure of the scorpion in connexion, respectively, with the two trees; cock of Cautes, owl of Cautopates in the S. Stefano Rotondo tauroctony as observed by Elisa Lissi Caronna; Cautes and Cautopates themselves etc.) are more properly hinting at the cyclic, equinoctial, 'regulating' and 'intermediate' character of Mithra, even if in the context of the general demiurgical and soteriological thematics. So, we are led to acknowledge here two main 'dimensions' crossing in the figure of Mithra: a 'vertical' dimension, connected with transcendence, ascension, and a 'horizontal' one, connected with equilibrium, balance. So, the mediating and intermediate character of Mithra appear to be interested in both.

The problems concerning the episodes of the Mithra's 'vita' are well known.[26] We shall dwell briefly on the scenes concerning the 'prehistory' of Mithra, i.e. the episode preceding the birth of this god. In the left 'pillar', on top, of a number of tauroctonies (including the Barberini and Marino *mithraea*), the episode of the birth is preceded by the scene of the fight of a 'Jupiter' with the anguipede giants. The following scene represents a reclining Oceanus-Caelus.[27] We might ask in what sense these scenes can represent the prehistory of Mithra's birth. Now, it seems to us advisable to 'read' these scenes as generically concerning the theo-cosmogonic theme, in the sense that they are simply intended to evoke the 'beginnings', the *prius*, not a *prius* specifically Mithraic as to its contents, but a *prius* which consequently could be much less significant than it is commonly admitted. In other words, the god who struck the anguipedes would not recall a conception of a dualistic type, as would be e.g. a fight against beings malignant by nature. On the contrary, referring to 'canonical' episodes of the antique ideology, as the gigantomachy and the titanomachy are, it could only represent a generical and 'thematical' introduction to the theogonical and cosmogonical event of the birth of Mithra. (True, one could object the presence of insculpted fragments of the anguipedes in the *mithraea*, as e.g. in the Sta Prisca *mithraeum* — but these could represent an extension of the iconography of the pillars). The meaning of the Oceanus who is present at the birth of Mithra, as well as at other relevant episodes, could be equally generical and thematical: the significance of this presence would only be that of a 'scenario' in which the birth or the other relevant episodes take place.

The first two verses of the metrical painted inscriptions in the lowest layer of the left wall in the Sta Prisca *mithraeum* could suggest similar considerations. In the reading of Vermaseren the first verse reads: *fecunda tellus cuncta qua generat Pales*,[28] whilst the following verses mention *inter alia* an episode of the Mithra's story (the transportation of the ox on the god's shoulders). In accordance with our previous observation we may think that the quoted verse does not imply a peculiar Mithraic conception about the beginnings of universe, but only a general and thematical reference (a *tellus* interpreted as a logical reference of the very concepts of 'birth', origin); a reference not interfering with the demiurgical and soteriological role of both Mithra and the killing of the bull. On the other hand, the *fecunda tellus* of this verse would be quite another thing (from the cosmogonic standpoint) as the earth (*terra, seminata sacra*) mentioned together with the *mare divinum* in the prayer as created by the *dominus aeternus*. Whilst in this text the earth and the sea are conceived of as (the) elements of the world at it exists now, the *fecunda tellus* of the Sta Prisca mithraeum could be a maternal entity not far from the very concept of the Venus we find in Lucretius' Prologue. As with this Venus, the *tellus* (and the Pales) of the Mithraic inscription are, — it seems to us — far from attesting a cosmogony grounding on a primordial Earth, a *Gaia* or a Magna Mater. They rather imply a poetical and conventional, a 'thematic' reference to the idea of the world beginnings, — beginnings, on the other hand, that both Lucretius and the Mithraist could actually consider in relation to their most specific doctrines: the Epicurean physiology on one hand, the demiurgical Mithra on the other (this without any intention to underestimate the warm religious aura of the Lucretian prologue). Always speaking of the Mithraic theology, we conclude by the following observation: the connexion of the stone (whose chthonic character is attested by the snake coiling around it) with the idea of a fecundation through a seed fallen into it (see the text of Hieronymus quoted above), can be easily understood in an Anatolian frame, where the birth of Agdistis and of Ullikummi [29] was from a heavenly fecundated stone.

---

[26] Cf. E. Will, *Le relief cultuel* ..., Paris 1955, pp. 356-455 and H. Lavagne, Les reliefs mithriaques à scènes multiples en Italie, in *Mélanges P. Boyancé*, pp. 481-504.

[27] The reclining Oceanus-Caelus thus returns in several ways: at the right below, considering the tauroctony (see also CIMRM 1472), at the right above considering the same, contiguous to the birth scene, at the extreme right of the inferior register.

---

[28] See Vermaseren - Van Essen, *Excavations Santa Prisca*, p. 187, cfr. 187-192.

[29] Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*^{2}, pp. 121-125.

PARTE TERZA *

D. *L'ethos dei misteri di Mithra*

Veniamo in quest'ultima parte dei Prolegomena alla questione, di grande interesse storico-religoso, dell'*ethos* dei misteri di Mithra, quale risulta dal complesso della documentazione, letteraria, epigrafica, iconografica, — ma in particolare dalle iscrizioni che non si limitino alle comuni, stringate menzioni dei nomi del dio e delle circostanze della dedica, ma che, metriche o comunque con ambizioni letterarie, facciano penetrare più a fondo nel cuore e nelle intenzioni, e concezioni, di chi le ha composte. Particolarissima attenzione daremo così, dato il loro carattere non occasionale, ma ufficiale, alle iscrizioni dipinte del mitreo di S. Prisca, e precisamente a quelle che, sullo strato inferiore della parete di sinistra (per quanto questo sia visibile), hanno una struttura o comunque un aspetto metrico e contengono sia riferimenti agli episodi della 'vita' del dio, sia riferimenti al culto e alle prospettive soteriologiche dei mitriasti.

Lo stato di queste iscrizioni, come si è avuto modo di vedere a seguito dei lavori recentemente condotti dalla Soprintendenza alle Antichità di Roma in coincidenza con il presente Seminario, è per lo più cattivo, e le parole non sono di facile interpretazione, anche laddove le lettere siano sufficientemente conservate; anzi, pare che, dall'epoca delle letture di Ferrua e Vermaseren, ulteriori perdite si siano prodotte.

Si tratta di 'versi' iscritti su sei colonne, tre per ciascuna colonna, a quanto sembra (diciamo questo perché almeno in un caso una quarta riga si riferisce ad altro oggetto, cioè alla nota acclamazione in onore dei gradi iniziatici, e precisamente di quello di *leo*). Solo la sesta colonna pare comprendere due versi, che oltretutto sono i meglio leggibili e sembrano in immediata connessione quanto al senso (che a sua volta appare compiuto). Ciascuna colonna va letta di seguito.

---

* Il testo di questa Parte III è in italiano, così come fu (parzialmente) letto durante la prima seduta del Seminario. Parte della sua tematica viene ripresa negli *Epilegomena*, alla fine del volume, ove viene discussa in paragone con problemi e punti di vista emersi durante i lavori.

Non intendiamo dare qui una nuova lettura dei versi, né riportare tutte le lettere quali appaiono oggi, ma solo riferirci, nell'intenzione indicata in apertura di questa Parte III, all'*ethos* e alle concezioni soggiacenti al testo, secondo la maggiore o minore probabilità della lettura, per la quale ci rifacciamo, salvo osservazioni particolari, a quella del Vermaseren[1] — non senza osservare che ogni futuro studio di queste linee non dovrebbe prescindere da una autopsia, o comunque dall'osservazione condotta su riproduzioni dei segni, e non solo su trascrizioni. (V. per esempio quanto detto più oltre sull'ormai noto verso che finisce con *sanguine fuso*).

Ai primi versi della prima colonna (partendo da sinistra) abbiamo già fatto riferimento nella Parte II dei presenti *Prolegomena*. Il loro contenuto sembra ben corrispondere alla nostra maniera di vedere tutta la serie delle colonne, maniera di vedere che implica la presenza, nei gruppi di versi, di una progressione, dai primi inizii (o addirittura dai pre-inizii) fino alla finale, soteriologica 'consumazione' dei misti.

Così, il primo verso (*fecunda tellus cuncta qua generat Pales*, nella lettura di Vermaseren) allude, secondo noi, solo 'tematicamente' agli inizii, o pre-inizii rispetto a quella che sarà poi l'attività demiurgica vera e propria del dio Mithra. E su questo non torniamo, essendoci noi spiegati nella Parte II. Nello stesso senso 'lucreziano' (v. Parte II *in fine*) andrà inteso (e in connessione con quanto già detto per il verso primo intenderemo) il *laetas* del v. 3 (cfr. Lucrezio, *pabula laeta*) e eventualmente lo *amant*. Noteremo infine la tendenza — non vogliamo precisare quanto eventualmente significativa — alle riprese sintattiche ottenute tramite pronomi o avverbi relativi, che ci richiamano (assieme al contesto cosmologico comune) l'iscrizione proveniente dagli scavi del mitreo di S. Stefano Rotondo, di cui pure si veda sopra, in questi *Prolegomena* e l'analisi del Panciera in questo seminario: *quos, unde*. E notiamo, in concomitanza, la tendenza a rivolgersi direttamente al dio, come ancora nell'iscrizione da S. Stefano

---

[1] M.J. Vermaseren - C.C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, p. 187 ff.

Rotondo: S. Prisca: *tu*; *tibi*; S. Stefano Rotondo: quomodo *tu hibus criatoribus* (*his creaturis*, sec. Panciera)... Insistiamo sulla connessione tra pronomi relativi (o avverbi relativi) e accesso immediato al dio, come anche tra riferimento cosmologico-cosmogonico e ricorso alla misericordia del dio (come a S. Stefano Rotondo), o comunque tra accesso diretto al dio (e al dio misericordioso) e riferimento cosmologico-cosmogonico. La connessione tra credenza e pietà è così strettissima, come anche quella tra l'attributo di demiurgo e quello di misericordioso, dati o supposti per il dio. Ciò implica una viva pietà cosmica, non nel senso del *dieu cosmique* studiato dal Festugière (un dio che si presta pur nella sua ineffabilità alla contemplazione e alla gnosi), ma nel senso di un dio signore e demiurgo che si piega alle necessità umili delle persone che si rivolgono a lui (S. Stefano Rotondo), ovvero di un mondo, narrato fin dai suoi pre-inizii, in cui poi si realizza alla fine la 'consumazione' soteriologica dei misti nel fuoco mistico trattato cultualmente dai *leones* (S. Prisca).

Il secondo gruppo di versi, cioè la seconda colonna, fa chiara allusione all'episodio dell'acqua fatta scaturire dalla roccia ad opera del dio Mithra: *fons concluse petris qui geminos aluisti nectare fratres*, episodio tante volte rappresentato nei rilievi mitriaci e su cui è inutile soffermarsi, anche se naturalmente pone dei problemi sia iconografici che storico-interpretativi. Il *semper siti*[*?* del v. 5 sembra riferirsi allo stesso contesto ideologico del verso precedente.

Il terzo gruppo di versi, cioè la terza colonna, allude invece all'altro celebre episodio mitriaco, quello di Mithra che trasporta sulle proprie spalle il toro (*aureis? humeris portavit more iuvencum*, v. 7, con *atque perlata humeris t*[*ul?*]*i* etc., v. 9), episodio sul quale è inutile qui soffermarsi, ma che dovette essere essenziale se ad esso si riferisce specificamente il concetto di *transitus dei* menzionato più volte nell'epigrafia mitriaca (v. questi *Prolegomena*, Parte II).

Il quarto gruppo di versi, cioè la quarta colonna, entra direttamente nell'*ethos* mitriaco, e anche nella visione del mondo sotto il profilo etico-religioso. Il primo verso di questo gruppo (v. 10) menziona il fegato degli uccelli, *fi*[*cata*] *avium*, che è in particolare il fegato d'oca, che, condito con fichi, potrebbe essere un concorrente del *foie gras* della buona cucina, e che è dolce (*dulcia sunt ficata avium*). Segue un *ed* che andrebbe interpretato come *sed*, con le parole: *cura gubernat.* Ci sembra evidente, sia dal complesso delle parole e dal loro riferimento semantico, sia dal probabile *sed*, che qui il verso consista dell'opposizione concettuale tra due *cola*: quello che esalta (o comunque ricorda) la buona cucina, la dolcezza delle cose di questa vita, e quello che mette in rilievo con l'avversativa *sed* l'amarezza, la *cura*, amarezza e preoccupazione insieme, che 'governa' le cose degli uomini. (Si ricordi la favola di Igino che sostituisce Cura a Prometeo nella funzione di creatore dell'uomo infelice: favola che ha dato lo spunto a *Sein und Zeit* di Heidegger). In questo senso, *cura* è da considerare personificata, soggetto personificato di *gubernat*. Non solo, ma se si considera il verso seguente (v. 11), si vede che la contrapposizione continua per così dire su un altro fronte: dopo un possibile *pie rebus*, viene proposto da Vermaseren un *renatum dulcibus atque creatum*, che a nostro avviso instaura un altro tipo di opposizione, questa volta tra la dolcezza illusoria del fegato d'uccello, cioè delle cose mondane, e la dolcezza vera di chi è insediato nella qualità di iniziato e quindi 'rinato' di rinascita mistica. E il verso ancora seguente, che Vermaseren legge *nubila per ritum ducatis tempora cuncti*, insisterebbe ancora sul concetto di cattivi tempi, *tempora iniqua*, tempi nuvolosi, oscuri, quelli cioè di questo mondo quale è, attraverso i quali tempi l'iniziato passa e quasi per contrasto trionfa celebrando il suo mistico rito: ancora una contrapposizione del tipo di quella delle due dolcezze menzionate nei due versi precedenti. Qui siamo dunque in pieno nell'*ethos* della spiritualità mitriaca, non forse anticosmica come quella della misteriosofia e soprattutto dello gnosticismo (v. Parte I e II) ma certo esprimente un riserbo forse anche asceticamente impegnato verso le cose di questo mondo: una spiritualità, sotto questo particolare profilo, non lontana da quella cristiana (e anche il riferimento al carattere del dio come demiurgo avvicina questi due mondi religiosi differenziandoli sia dalle correnti 'mondane' sia da quelle anticosmiche, — pur naturalmente nella profonda differenza tra i due rispettivi concetti, mitriaco e cristiano, di creatore e di creazione).

Il quinto gruppo di versi, cioè la quinta colonna, comincia con un riferimento astrologico, alludente al primato dell'ariete, costellazione primaverile, tale da 'aprire' l'anno, da iniziare la serie delle costellazioni zodiacali e quindi dell'anno (nella lettura di Vermaseren: *primus et hic aries astrictius ordine currit*): quell'anno e quel complesso zodiacale che sono così rappresentati nell'iconografia mitriaca, assieme ai pianeti e ai venti. Ma non deve trattarsi solo di questo — vogliamo dire di un riferimento astrologico in pura chiave cosmologica — se i due versi che seguono suonano, nella lettura proposta da Vermaseren, *et nos servasti eternali sanguine fuso* e ... *numina magna Mithre* (sic). È ovvia l'importanza, al v. 14, della menzione *eternali sanguine fuso*, e, naturalmente, di *servasti*, che sarebbe preceduto da *et nos*. Senonché, qui l'autopsia pone dei dubbi. *Et nos*, dato da Ferrua e da Vermaseren, non è oggi molto visibile. Dubbio il *servasti* appariva anche al Ferrua, e *eternali* sembra porre, all'autopsia, dei gravi problemi. Sicuro invece o pressoché sicuro è *sanguine fuso* (che ricorda anche il *fuso* scritto su un vasetto in terracotta proveniente dagli scavi dello stesso mitreo e oggi esistente nell'annesso museo). Naturalmente, il sangue in questione è quello del toro sacrificato da Mithra, i cui *numina magna* si esprimerebbero bene nella scena appunto della tauroctonia. Se la lettura del verso deve prendere in considerazione il *servasti* (ma va bene anche un altro modo o tempo verbale), avremmo un importantissimo ed esplicito riferimento soteriologico nell'iscrizione, che quindi ben congiungerebbe la tematica della pietà a quella della vicenda del dio; vicenda del dio che, come si osserva nelle parti I e II di questi *Prolegomena*, può 'giocarsi' tramite il toro, a lui evidentemente strettamente e misticamente congiunto.

Finalmente, il sesto gruppo, la sesta colonna, di due versi soltanto, non meno importante, anzi forse più, sotto il profilo e dell'*ethos* e della soteriologia. Essi sono abbastanza bene leggibili, certo meglio di quelle delle colonne che sono verso sinistra. Il Vermaseren, differenziandosi dal Ferrua in più punti, legge:

accipe thuricremos pater accipe sancte leones
per quos thuradamus, per quos consumimur ipsi.

I *leones* possono ben essere 'bruciatori d'incenso', data la loro natura 'ardente' (v. sopra) e il loro trattare (rituale e mistico) con il fuoco; e per essi i fedeli iniziati possono ben offrire il loro incenso; — anzi, e qui sta la cosa più notevole, *per* essi, cioè tramite i *leones*, i fedeli mitriasti sono 'consumati', parola di ovvio riferimento mistico e, dato il contesto, di ovvio riferimento al fuoco, che dunque, si conferma, è fuoco mistico, del cui trattamento sono rituali e mistici specialisti i *leones*. Sembra di intravedere una teologia e una soteriologia del fuoco e del fuoco mistico,[2] per la quale rimandiamo alle osservazioni fatte sopra (*Proleg.*, Parte II, nota 16). Essa pare bagnare le sue radici in tutt'altra temperie concettuale e religiosa: quella di una teologia-soteriologia filosofico-religiosa tardo-pagana del fuoco (pur se di origine ben più antica), ma anche quella di una terra d'elezione del fuoco celeste e mistico, anzi divino: l'Iran. Quel fuoco che è tutt'uno, in Iran, con la legge dell'universo, l'ordine-verità-giustizia che è lo *r̥ta*, — quella legge che potrebbe vedersi nell'espressione *lex viva* del verso 22 dell'iscrizione da S. Stefano Rotondo diversamente interpretata dal Panciera in questo seminario. Uno studio a parte meriterebbero, sotto il profilo linguistico e storico-religioso, tutti i *per* (o *pir* che siano) che compaiono nei rispettivi contesti delle due iscrizioni (S. Prisca e S. Stefano Rotondo): si va da un 'in nome di', *per terram et mare divinum*, a un 'tramite', come nel *per quos* ripetuto due volte e riferito ai *leones* nei versi del mitreo di S. Prisca or ora discussi: e anche qui si deve distinguere: altro è il tramite rituale (l'incenso, simbolico, offerto dai fedeli tramite i *leones*), e altro il tramite mistico che i *leones* costituiscono in relazione al soteriologico e mistico 'consumarsi' dei fedeli. Qui tornerebbero utili le considerazioni da noi fatte alla fine della Parte I di questi *Prolegomena* circa una epigrafe dedicata *leoni sancto deo praesenti*, e, nella Parte II, nota 16, circa il *consumere/consummare* di cui i *leones* sono rispettivamente soggetto e oggetto secondo due iscrizioni mitriache. Ma dobbiamo aggiungere, ad eventuale rettifica delle nostre ipotesi relative al *leo sanctus*, una notizia che dobbiamo a S. Panciera, cioè la presenza in una iscrizione siriana di un dio *Leon*[2a], che potrebbe spiegare il *leo sanctus deus praesens* di A. Cecilio menzionato nell'iscrizione, da noi allora considerata mitriaca senz'altro, oggi esposta in prossimità del mitreo Barberini (ma fuori del recinto di questo) e di cui è stato impossibile accertare la provenienza (inedita e non menzionata nelle pubblicazioni relative a quel mitreo, è oggi pubblicata dal Panciera in questi Atti). Ciò tanto più che il dio *Leon* dell'iscrizione siriana in questione è detto, con gli altri che lo accompagnano, *theos patroos*: e il carattere di 'dio patrio' di Leon rispetto al dedicante dell'epigrafe Barberini potrebbe spiegare il caso genitivo in cui il nome di tale dedicante è espresso (l'iscrizione suona: *Leoni sancto deo praesenti A. Caecili Faustini).*

---

[2] Vermaseren, *Excavations*, p. 232 cita Dracontius, *Romul.* 10, 537 ff.: *Accipe, Sol radians, animas, tu corpora, Luna...*, etc.

[2a] IGLSyr. II 1939, 376 r. 1 (a. 223). V. sotto, pp. 130-132.

E. *Interpretazioni storico-religiose*

Veniamo infine ad alcune considerazioni di carattere storico-religioso generale sul mitraismo romano, anche nei confronti di altri movimenti mistici, misterici e misteriosofici del mondo antico [tema sul quale torneremo negli *Epilegomena*].

Abbiamo accennato nella Parte I ad alcuni caratteri specifici del mitraismo nei confronti di tali movimenti, e li abbiamo motivati almeno in parte con le radici iraniche, o, se si vuole, con la preistoria iranica del mitraismo romano.

Ma ora occorre accennare anche ad altri aspetti di questa specificità. Il più rilevante tra essi è stato osservato da A. D. Nock in *Conversion*, del 1933, e nell'articolo *The Genius of Mithraism*, del 1937 [3]. Nei confronti delle altre religioni mistiche del mondo pagano il mitraismo è il solo che rimane un culto privato, per quanto pienamente approvato (osservazione che risolve una volta per tutte la questione dei rapporti del mitraismo con il potere politico romano, rapporti malintesi spesso sia in senso massimalistico — quando si vede erroneamente in esso una specie di culto ufficiale dell'esercito o dell'Impero — sia in senso minimalistico — quando non si tiene abbastanza conto degli attestati di rispetto e anche di occasionale adesione di cui esso è fatto segno nei sunnominati ambienti).

---

[3] "Jo. of Roman Studies" 27, pp. 108-113 (= *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Z. Stewart, Oxford 1972, I, pp. 452-458). *Conversion*, Oxford 1933, p. 75.

Ma il Nock dà anche il motivo di questa particolarità o specificità del mitraismo nei confronti delle altre religioni mistiche del mondo romano: il mitraismo, egli osserva, fu primariamente una religione di mistero, mentre le altre religioni di mistero del paganesimo tardo-antico furono religioni di mistero solo secondariamente, perché furono caratterizzate dalla pratica di cerimonie pubbliche, anche fastose e largamente seguite (si pensi ad Attis e alla Magna Mater, a Iside etc.), mentre il mitraismo ebbe solo riti riservati agli iniziati. Anzi, paradossalmente, il mitraismo, pur avendo questo carattere di culto privato, per quanto approvato e visto con simpatia dal mondo ufficiale, poté dare l'impressione di esprimere un aspetto del culto ufficiale, quando questo si diresse al Sol Invictus, ben distino, in sé, da Mithra: così, osserva il Nock, il mitraismo romano "could seem to be a specialized form of the Sun worship which became official". Il che, evidentemente, non fece che aumentare le ragioni della simpatia del mondo ufficiale verso di esso, e le ragioni della simpatia di ambienti come quello militare.

Nello stesso tempo, il carattere solare del culto di Mithra, se facilitava l'incontro con il culto imperiale, causava la possibilità di equivoci con altri culti solari, specie di origine siriana, quando questi evolvevano verso la forma di religioni di salvezza,[4] lasciandosi indietro il loro carattere naturistico e di religioni locali (il dio di Doliche, quello di Hierapolis, o di Emesa); mentre invece, come si è visto, il mitraismo sembra avere avuto fin dall'origine il carattere di culto misterico e quindi anche soteriologico. Il che è ulteriore elemento per pensare che il mitraismo romano è un culto nato di getto con le sue caratteristiche proprie, che lo individuano così bene.

A sua volta S. Laeuchli, in un saggio contenuto negli atti di un seminario dedicato al culto ostiense di Mithra,[5] pone per il mitraismo un passaggio dal carattere di religione naturistica, che celebra la natura con la natura e la vita con la vita, al carattere di religione misterica, che, individuando e distinguendo un gruppo, gli iniziati, dal resto, i profani, realizza, egli dice, un 'dualismo' di carattere sociale. A questo proposito, osserveremo peraltro che il carattere naturistico, dal quale il mitraismo avrebbe poi evoluto per differenziazione il suo carattere esoterico e misterico (e 'dualistico', nella terminologia dello stesso Laeuchli), appartiene, più che a una prima fase del mitraismo, alla preistoria del medesimo, cioè ai suoi presupposti. In altre parole, la simbologia naturistico-'fertilistica' del mitraismo (le spighe, l'albero carico di frutti etc.) avrebbe fin dall'inizio, cioè fin da quando esiste il mitraismo romano, un carattere mistico-soteriologico (e cosmogonico-soteriologico), come pare risultare chiaramente da quella ben nota versione della tauroctonia nella quale dalla ferita del toro esce non il sangue ma la spiga. Così, osserva pertinentemente il Laeuchli, "the rite of nature became the path toward immortality".[6]

---

[4] J.G. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris 1931, p. 236.

[5] *Mithraism in Ostia*, Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome (ed. by D. Groh, S. Laeuchli and others) NW University Press, s.a., pp. 62-66.

Ora, come si è già accennato, ciò avrebbe implicato, secondo il Laeuchli, l'elaborazione di un dualismo, ma non di un dualismo anti-cosmico, bensì di un 'dualismo sociale', come egli lo chiama; insomma, 'social dualism' sarebbe un "withdraw from the world into a closed-off circle that offered man both immortal life and social unity"[7], senza peraltro togliere l'iniziato dalle attività del mondo (militari, commerciali, etc.). Senza accettare per buono questo concetto troppo 'sociologico' e troppo poco storico-religioso e motivazionale del dualismo, di *questo* 'dualismo', osserveremo che molto giusta ci pare l'interpretazione da parte del Laeuchli del mitraismo come di un culto misterico, anzi misteriosofico (questa terminologia è nostra), ma nello stesso tempo non anti-cosmico o solo moderatamente tale (v. le parti I e II di questi *Prolegomena*). E quindi giuste ci appaiono le considerazioni dello stesso autore a proposito del paragone tra il mitraismo, misterico-soteriologico ma non anti-cosmico, e lo gnosticismo, che è invece anti-cosmico. Lasciamo invece da parte le considerazioni comparative del Laeuchli relative a mitraismo e cristianesimo, perché ci paiono eccessivamente speculative quanto al materiale documentario che è a nostra disposizione, anche se possiamo essere d'accordo sull'ipotesi che il mitraismo sia stato molto meno impegnato in questioni di Sacra Scrittura e di dottrina (o semplicemente di credo)

---

[6] Op. cit., p. 63.

[7] P. 64.

che non il cristianesimo; più esclusivamente liturgico e pratico, insomma. "The mystery cult, osserva il Laeuchli, had a set of phrases, ethically and psychologically relevant, speaking directly to the need of time". E, dopo aver riconosciuto che, 'to be sure, Mithra had problems', conclude peraltro che "If Mithraic theologians had been at work, a Nicaean battle could have arisen over the duality of Sol and Mithra. But in Mithraism such a point of conflict does not seem to have been reached, because, where the message is subservient to the cult, one can ignore theology":[8] una frase che ha per sé delle verisimiglianza (cfr. sopra, Part II [e, ivi, n. 2-bis] di questi *Prolegomena*, circa il rapporto 'binitario' tra Sol e Mithra), se si prescinde da quella che nel Laeuchli è una troppo personale 'precomprensione' circa il ruolo di un credo e di una teologia in una religione 'fondata' e non 'etnica' quale è il cristianesimo, anzi la Chiesa cristiana: credo e teologia che, come 'messaggio' (per usare il termine del Laeuchli), non possono essere messi in necessario e strutturale contrasto con il rituale di salvezza cui essi si riferiscono, come invece fa il Laeuchli.

Infine, veniamo alle recenti osservazioni di R. Turcan, in *Mithras Platonicus*.[9] "De toutes les religions orientales, egli osserva, celle de Mithra était la plus foncièrement optimiste et peut-être la plus logique, optimiste et rigoriste à la fois, mystique et rationnelle...".[10] A parte il tono un po' troppo 'trionfalistico' di queste frasi, resta che l' 'ottimismo' mitriaco di cui parla il Turcan esprime adeguatamente, ci sembra, il carattere non anticosmico, anzi cosmosofico, del mitraismo, quale abbiamo cercato di delinearlo nelle Parti precedenti di questi *Prolegomena*, mentre il carattere 'rigorista' bene potrebbe corrispondere alla preistoria iranica del culto stesso.

Riguardo poi alle considerazioni comparative del Turcan, tra il mitraismo e altre fonti religiose tardo-antiche, osserviamo che una frase come "la force et l'originalité des cultes orientaux dans le monde romain étaient de fonder la liturgie sur une gnose du monde et de l'âme", cosicché "on avait l'impression de renouer...

---

[8] P. 101.

[9] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra, Leiden 1975 (EPRO, vol. 47).

[10] P. 132.

avec certaines traditions orphico-pythagoriciennes "[11] è troppo generica, per quanto concerne il mitraismo, anche in base alle osservazioni comparative sopra fatte tra mitraismo e gnosticismo. D'altra parte, buone ci paiono le osservazioni del Turcan (fatte da lui con la debita cautela) circa certe consonanze tra platonismo (compreso Plotino) e mitraismo (si pensi del resto a quanto da noi proposto in questi Prolegomeni circa il doppio 'registro' del tempo e della *aeternitas* a proposito del mitraismo). Dove invece ci pare che il Turcan troppo azzardi, è quando vede la tauroctonia in funzione della *genesis* delle anime in questo mondo (cui allude Porfirio), anche se la funzione demiurgica e soteriologica della tauroctonia appare dimostrata dai versi dipinti del mitreo di S. Prisca (v. sopra). (Vero è che il Turcan nota opportunamente, in ogni caso, la differenza tra il concetto mitriaco di una militanza per il bene in questo mondo e la nozione porfiriana della caduta delle anime nel mondo dei corpi). Finalmente, arbitraria ci pare l'ipotesi del Turcan che il concetto dello smembramento del toro in ambito orfico possa richiamare qualcosa di simile nel 'mito fondamentale degli *spelaea*' mitriaci: in questo mito, ci pare, non v'è alcuno smembramento del toro, ma se mai un dissanguamento e una presa da parte dello scorpione (checché questo significhi) sui genitali del toro. Né vi sono ragioni per ammettere con il Turcan (v. sopra) che secondo il mitraismo le anime fossero messe al mondo con lo sgozzamento del toro. Nulla di simile, insomma, nel mitraismo, al mito (anch'esso poi non molto chiaro) di 'Dioniso-Zagreo' dell'orfismo, o degli interpreti neo-platonici di quest'ultimo.

Il Merkelbach[12] ha meritoriamente riproposto l'ipotesi di una origine dei misteri di Mithra come religione 'fondata', che deve cioè la sua origine a uno specifico e geniale fondatore. In questo senso, osserviamo noi, potrebbe parlare il fatto, sopra ricordato, che il mitraismo, unico tra i culti mistici dell'antichità pagana, sembra nascere già come religione di mistero, fuori di ogni culto aperto al pubblico, o pubblico di natura sua, e sembra nascere 'di là da' una fase che fosse prevalentemente naturistica, nonostante che la sua simbologia (sangue del toro, spighe etc.) sia tale. E opportunamente cerca il Merkelbach una ragione storico-religiosa di questa specificità del mitraismo nel fatto (ipotetico) che "man hat das Welbild der Spätantike in das persische Schöpfungsdrama hineininterpretiert", e che ciò sarebbe costitutivo del mitraismo romano stesso. Qualunque valore abbia questa ipotesi di stile 'religionsgeschichtlich', resta che la preistoria iranica dei misteri romani di Mithra, come abbiamo più volte osservato, fu certo determinante per alcuni essenziali aspetti di questo culto ('ottimismo cosmico', concetto demiurgico, escatologia, etc.).

---

[11] P. 28.

[12] R. Merkelbach, *Die Kosmogonie der Mithrasmysterien*, in "Eranos Jahrbuch" 34, 1965, p. 220 ff.

E concludiamo con una osservazione in questo stesso argomento: la caratterizzazione data dal Nock della religione misterica di Mithra si rivela pertinente anche per altri aspetti. Importante è tra questi quello etico. Osserva il Nock: "Mithra è caratterizzato in un modo tutto particolare. Uno poteva sperare di essere liberato come Attis, Adonis e Osiride erano stati liberati; avrebbe potuto sperare anche di essere liberato *per opera di* questi medesimi dèi, ma difficilmente potremmo ammettere che egli avrebbe desiderato di essere *come* loro. Invece, uno poteva seguire Mithra, non solo come guida, ma anche come un esempio".[13]

E qui ci fermiamo. Tutto ciò, riteniamo, è sufficiente avvio alle nostre discussioni sulla specificità o peculiarità storico-tipologica del culto di Mithra nel mondo romano. Il seguito alla discussione e al colloquio.

---

[13] The Genius of Mithraism, cit., p. 112 [= 456 s.]. Le sottolineature sono mie.

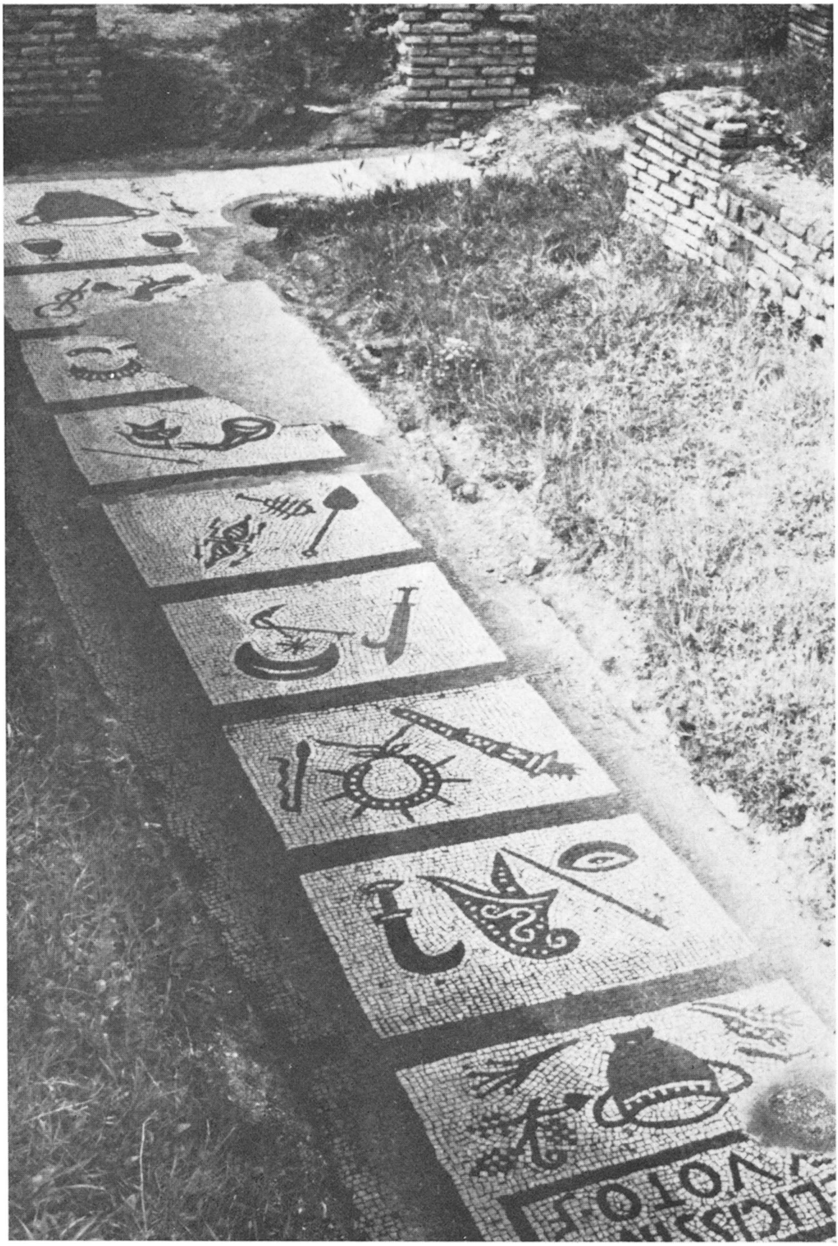


Fig. 1. Mitreo di Felicissimo.

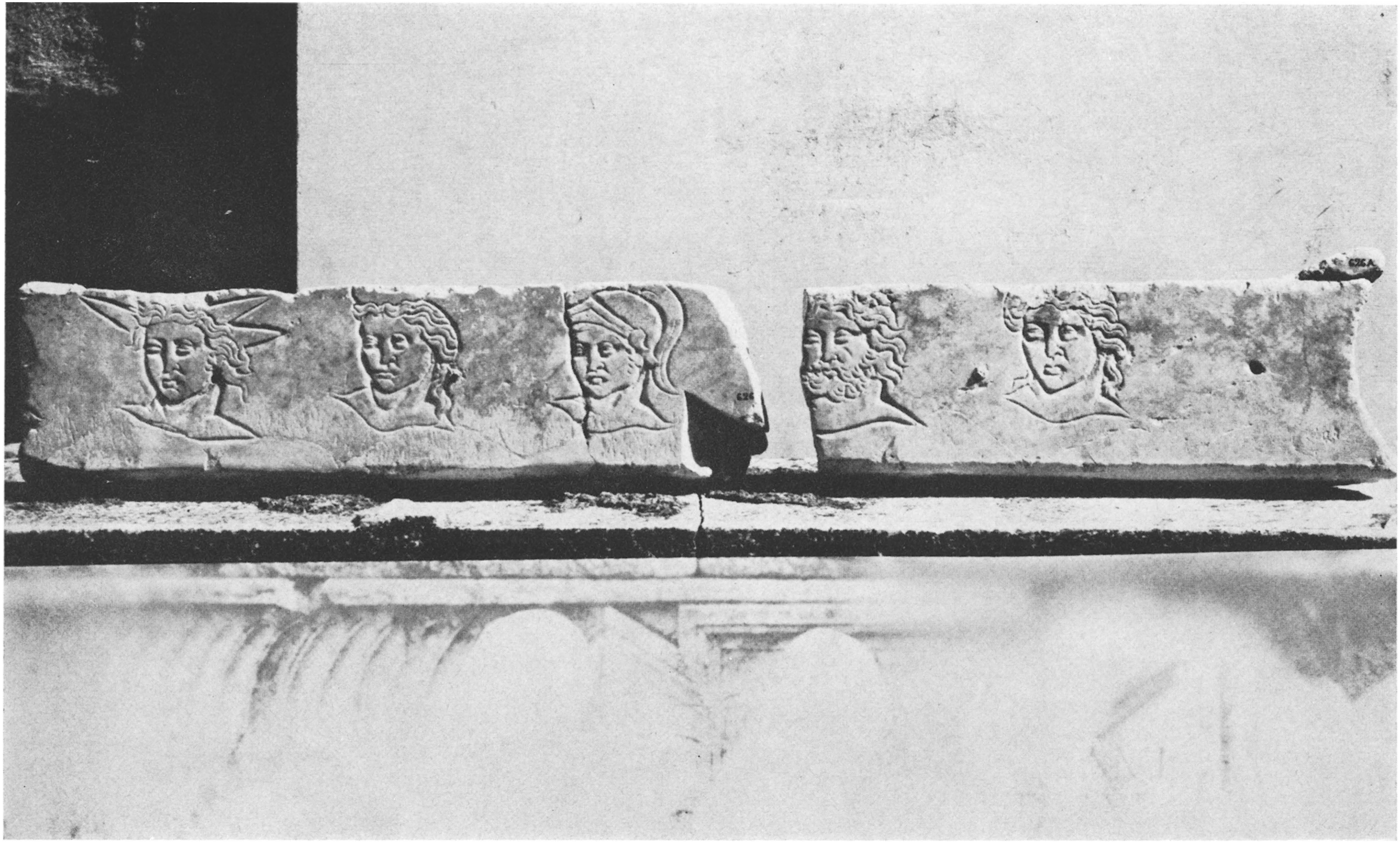


Fig. 2. The gods of the week (Ostia).

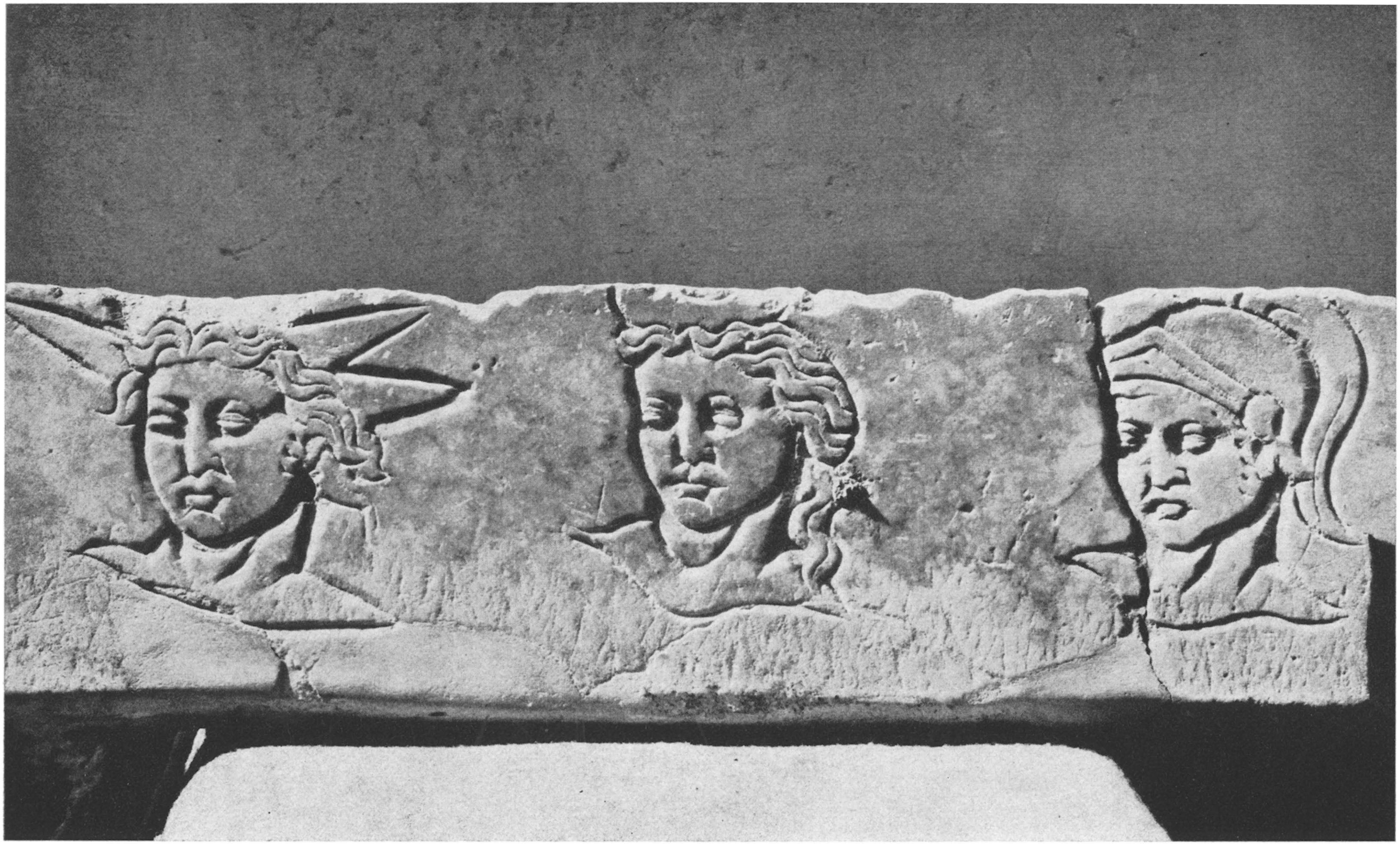


Fig. 3. Id. Particular.

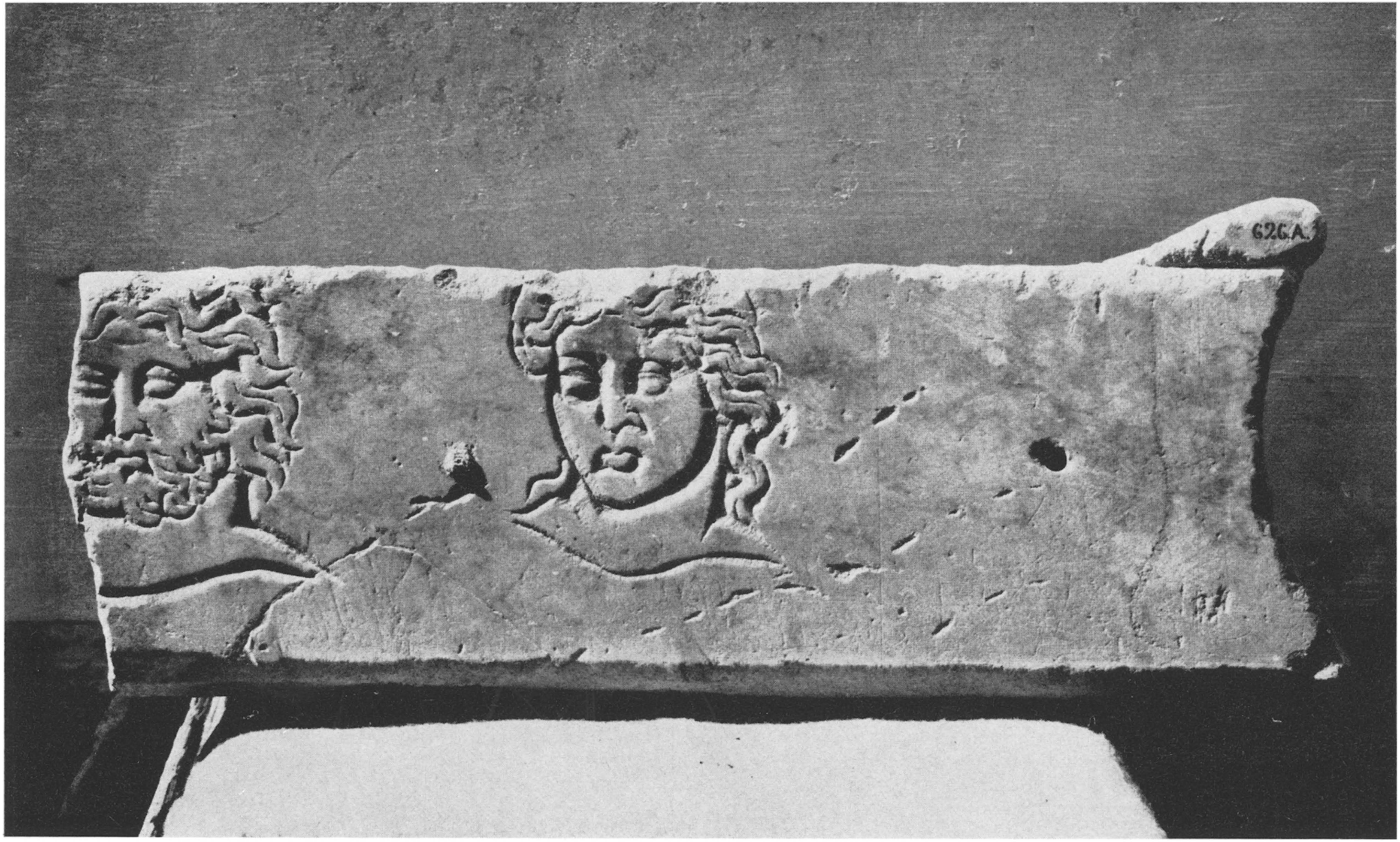


Fig. 4. Id. Particular.

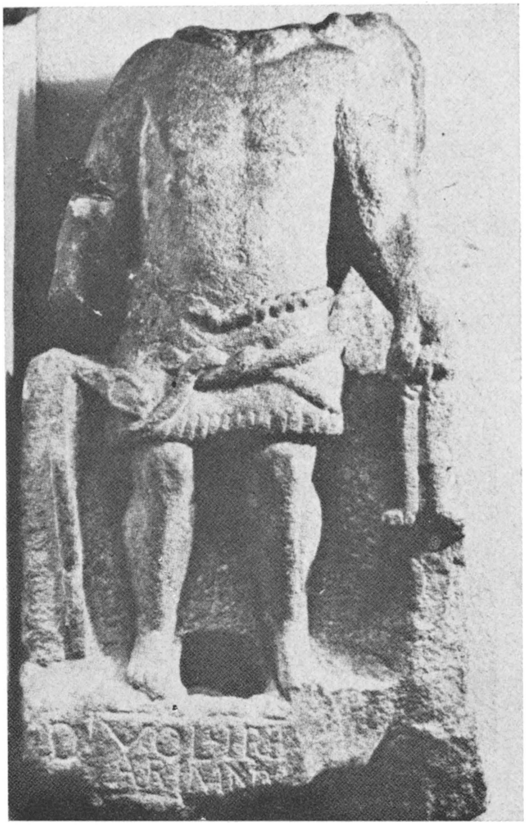


Fig. 5. The York monument.

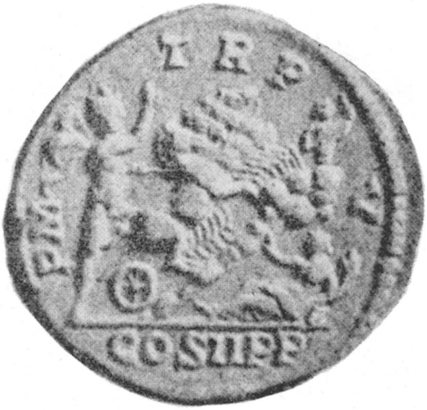

P M TR P
COS II P P

Fig. 6. BMCRE V p. 57 no. 226.

Parte Seconda

TOPOGRAFIA MITRIACA DI ROMA E OSTIA

Filippo Coarelli

TOPOGRAFIA MITRIACA DI ROMA

Premessa

La lista dei mitrei di Roma qui redatta si basa sostanzialmente su quella di Vermaseren (*Corpus* I, pp. 152-205). Sono stati ovviamente aggiunti i monumenti scoperti dopo la redazione del *Corpus*, e inoltre corretti alcuni errori di localizzazione, ed eliminati i materiali non strettamente mitriaci. Questo elenco, e le brevi conclusioni finali, non costituisce in alcun modo un contributo originale allo studio dei mitrei di Roma, per il quale chi scrive non ha alcuna competenza specifica. Si tratta solo di un commento alla pianta allegata, di scala sufficiente, si spera, per poter riconoscere con sicurezza la posizione dei singoli monumenti. A questo fine, si è adottata una numerazione progressiva, secondo l'ordine delle regioni augustee, corrispondente sulla pianta e sul testo. La pianta redatta dal Vermaseren per il suo volume *De Mithradienst in Rome* (Nijmegen 1951) e ancor più quella del *Corpus*, di scala inferiore, sono troppo schematiche e prive di indicazioni per permettere di riconoscere la posizione del singolo monumento all'interno della topografia generale, ciò che ne rende estremamente difficoltosa, e talvolta quasi impossibile, l'utilizzazione.

Si è adottata anche la simbologia del Vermaseren. I quadratini indicano l'esistenza, in qualsiasi modo documentata, di un edificio mitriaco, mentre i cerchietti segnalano la presenza di uno o più oggetti riferibili al culto. Naturalmente, la presenza di un solo oggetto non significa necessariamente l'esistenza di un mitreo nel luogo di trovamento: conosciamo troppo bene la tendenza a deambulare delle sculture e delle lapidi romane per poterci fare troppe illusioni in proposito. Questa considerazione dovrebbe spingerci a ridimensionare ulteriormente la lista che segue, già più ridotta rispetto a quella del Vermaseren. Naturalmente, il discorso cambia quando gli oggetti trovati nello stesso luogo siano più di uno, o quando si tratti di monumenti non asportabili, come pitture.

Del tutto diversa rispetto a quella del Vermaseren risulta anche la distribuzione all'interno delle regioni augustee, che è stata accuratamente riesaminata. Anche qui però permangono dubbi, in considerazione della incertezza persistente sui confini di alcune regioni (esemplare il caso, illustrato recentemente da E. Rodriguez Almeida, dei confini tra le regioni III e V, che vengono profondamente modificati, tanto da rendere dubbia la collocazione del nostro n. 5: cfr. *Rend. Pont. Acc.* 48, 1975-76, pp. 276-278).

Nonostante tutte queste limitazioni, si spera che queste pagine possano fornire un contributo documentario utile per la discussione.

(Le indicazioni bibliografiche relative alle singole schede si troveranno nei numeri corrispondenti del catalogo di Vermaseren, citati accanto al titolo, tranne, beninteso, le nuove scoperte. Si sono aggiunte alcune pubblicazioni più recenti di carattere topografico, quali la *Carta Archeologica di Roma*).

Catalogo

Regio II

1. *Piazza della Navicella* (*Corpus* 327-331, 420)

Mitreo scoperto nel 1555. Non ne resta traccia.

È estremamente probabile che questo mitreo vada collegato con la *statio* della *V cohors vigilum*, che era nello stesso sito.

2. *S. Stefano Rotondo*

Su questo mitreo, costruito all'interno dei *Castra peregrina*, scoperto dopo la redazione del *Corpus*, si vedano le relazioni di E. Lissi Caronna e di S. Panciera a questo Seminario.

Regio III

3. *S. Clemente* (*Corpus* 338-348)

Scoperto nel 1867. Il carattere e la funzione dell'edificio in cui è ricavato il mitreo non sono chiari. Sembra tuttavia da escludere che si tratti di abitazioni private, dal momento che tutta la zona risulta occupata da edifici a carattere pubblico, connessi soprattutto con l'anfiteatro. Carattere pubblico riveste certamente il grande complesso con cortile e taberne adiacente al mitreo, che, secondo una ipotesi di E. Rodriguez Almeida, potrebbe appartenere alla *Moneta*.

4. *Terme di Tito* (*Corpus* 337, 364-365)

Pittura parietale con soggetti mitriaci, scoperta nel 1668 entro le Terme di Tito. Il carattere del trovamento rende certa la presenza in questo luogo di un mitreo: si vedano gli esempi delle Terme di Caracalla (n. 32), di Costantino (n. 13), forse di Diocleziano (n. 19) e delle Terme Surane (n. 37). Non è impossibile che con questo mitreo si debba collegare il rilievo scoperto presso S. Pietro in Vincoli, sotto la Facoltà di Ingegneria (*Corpus* 364-365).

5. *Via G. Lanza* (*Corpus* 356-360)

Piccolo mitreo, probabilmente in una casa privata, connesso con un larario. Scoperto nel 1883. Nella zona si segnalano altri trovamenti di carattere mitriaco, forse appartenenti ad un altro *spelaeum* (S. Lucia in Selci, *Corpus* 368).

Regio IV

6. *Palazzo del Grillo* (*Corpus* 375)

Rilievo con mitra tauroctono, scoperto nel 1928 sotto Palazzo del Grillo, dietro il Foro di Augusto, alle pendici del Quirinale.

Regio V

7. *Zona tra S. Eusebio e S. Vito* (*Corpus* 363)

Iscrizione mitriaca, scoperta nel 1875.

8. *Piazza Dante* (*Corpus* 349-355)

Gruppo di monumenti mitriaci scoperti nel 1874, nell'area degli *horti Lamiani et Maiani*, di proprietà imperiale (cfr. P. Grimal, *Les jardins romains*^{2}, Paris 1969, pp. 146 s.).

9. *SS. Pietro e Marcellino* (*Corpus* 362)

Ara iscritta con dedica bilingue a Mitra.

10. *Scala Santa* (*Corpus* 370-373)

Gruppo di monumenti mitriaci, scoperti alla metà del secolo scorso presso la Scala Santa, al Laterano, all'interno dei *Castra priora equitum singularium.*

11. *Ospedale di S. Giovanni*

Mitreo scoperto in scavi recenti, dopo la redazione del *Corpus* (cfr. la relazione di V. Santa Maria Scrinari).

Regio VI

12. *Tempio di Serapide* (Palazzo Colonna) (*Corpus* 383, 408)

Mitreo ricavato in uno degli ambienti della scalea che sale al grande tempio dei giardini Colonna, identificato a lungo con il Tempio del Sole di Aureliano, ma nel quale si deve ormai riconoscere con certezza il Tempio di Serapide. A questo mitreo appartiene anche il rilievo *Corpus* 408, erroneamente collocato nella VII regione dal Vermaseren (l'indicazione « prope rudera Turris Mesae » si riferisce certamente all'edificio del Quirinale).

13. *Via Mazzarino* (*Corpus* 376-377)

Le due iscrizioni scoperte tra via Mazzarino e via Nazionale appartengono probabilmente allo stesso mitreo, che va quindi localizzato all'interno o ai margini delle Terme di Costantino.

14. *S. Vitale* (*Corpus* 381-382)

Mitreo scoperto alla fine del XVI secolo nella vigna di Orazio Muti, di fronte a S. Vitale.

15. *Via Nazionale, angolo di via Venezia* (*Corpus* 384)

Si tratta di un edificio diverso dal precedente, ma prossimo ad esso, scoperto nel 1869 e segnalato dal Lanciani.

16. *Via Rasella* (*Corpus* 385)

Statua di Mitra tauroctono, scoperta nel 1881.

17. *Mitreo Barberini* (*Corpus* 389-395; *Carta Archeol. di Roma* II, n. 75, p. 253 s.)

Mitreo con scena di Mitra tauroctono dipinta nella nicchia centrale, scoperto nel 1936. Situato alle pendici settentrionali del Quirinale, ma probabilmente ancora entro le Mura Serviane. La zona a est di esso era occupata da edifici monumentali, scoperti di recente sotto la caserma dei corazzieri, e per i quali si è pensato alla *domus Flavia* e al *templum gentis Flaviae*. Dalla parte opposta, verso ovest, doveva essere il *Capitolium vetus* (cfr. F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*^{2}, Roma 1975, p. 222).

18. *Via XX Settembre* (*Ministero della Difesa*) (*Corpus* 386-388; *Carta archeol.* II, n. 101, p. 262)

Altro mitreo con una scena dipinta, a poca distanza dal precedente, scoperto nel 1885. Probabilmente situato nella casa dei Nummii Albini (un membro dei quali fu console nel 345).

19 *S. Susanna* (*Corpus* 379; *Carta archeol.* II, n. 59, p. 249)

Iscrizione rinvenuta presso S. Susanna. Non è escluso che si tratti di un mitreo in rapporto con le vicine Terme di Diocleziano.

20. *Via Sicilia* (*Corpus* 407)

Iscrizione scoperta nel 1925: dedica a Settimio Severo, Caracalla e Geta, con la menzione della costruzione di uno *spelaeum*. La dedica agli imperatori e il luogo di trovamento concordano con il carattere di questa zona, compresa negli *horti Sallustiani*, di proprietà imperiale. Con questo mitreo va forse collegato anche *Corpus* 396, scoperto in via Boncompagni 101.

21. *Castra Praetoria* (*Corpus* 397-398)

Rilievo e statua di dadoforo scoperti in prossimità o all'interno dei *Castra Praetoria*, in un punto non precisato.

Regio VII

22. *Piazza S. Silvestro* (*Corpus* 399-406; *Carta archeol.* II, pp. 169, 171, 179, nn. 89, 93, 40)

Scoperto nel XV secolo, probabilmente all'interno del Tempio del Sole di Aureliano. Le iscrizioni sono comprese tra il 357 e il 382 d.C. Non è escluso che il mitreo sia stato costruito in una fase in cui il tempio era ormai chiuso, e quando i suoi portici venivano adoperati come deposito per i *vina fiscalia.*

Regio VIII

23. *Arx Capitolina* (*Corpus* 414-418, 413b)

Si tratta di un mitreo noto già dal 1391. Non è chiaro se, come ritiene il Vermaseren, il rilievo n. 417 e l'iscrizione n. 418, trovati lungo la Salita delle tre Pile, appartengano ad un altro santuario. Anche la base 413b, proveniente dal Foro di Cesare, può essere caduta dal sovrastante mitreo dell'*Arx.*

24. *Via Sacra* (*Corpus* 413a)

Base con iscrizione mitriaca, scoperta sulla via Sacra, di fronte alla Basilica di Massenzio. È estremamente dubbio che essa sia stata trovata *in situ.*

25. *Foro di Nerva* (*Corpus* 411)

Rilievo triangolare iscritto del IV secolo d.C., scoperto nel 1933. Anche in questo caso è dubbia la localizzazione dello *spelaeum,* anche se è possibile che in epoca tarda il Tempio di Minerva abbia potuto ospitare un mitreo (come nel caso del Tempio del Sole e di quello di Serapide: nn. 22 e 12).

Regio IX

26. *S. Maria in Monticelli* (*Corpus* 517-519)

Intorno a questa chiesa si può raggruppare una serie di iscrizioni, che il Vermaseren erroneamente colloca nella regione XIV. La n. 519 proviene dalla zona compresa tra il Tevere e la chiesa, la n. 517 da Piazza Branca, cioè l'attuale Piazza Cairoli. Con questo gruppo si può forse collegare qualche iscrizione proveniente dal Tevere (*Corpus* 503-504).

27. *S. Lorenzo in Damaso* (*Corpus* 421-428)

Mitreo scoperto nel 1938, al di sotto della chiesa. Come è noto, S. Lorenzo *in Prasino* sorge nella zona occupata dalla omonima *factio* circense. Il mitreo doveva occupare un ambiente delle *Stabula*.

28. *Palazzo Primoli* (*Corpus* 419).

Questa iscrizione, inserita dal Vermaseren nella sua lista, va forse espunta, perché piuttosto da collegare con le divinità egizie.

29. *Palazzo Montecitorio* (*Corpus* 430)

Rilievo con Mitra che uccide il toro, scoperto nel 1907, durante i lavori di ampliamento della Camera dei Deputati.

Regio X

30. *Pendici del Palatino verso il Velabro* (*Corpus* 431)

Due statue (*Cautes* e *Cautopates*) scoperte nel 1886.

Regio XI

31. *Mitreo del Circo Massimo* (*Corpus* 434-455)

Importante mitreo, scoperto nel 1932. Lo *spelaeum* era insediato negli ambienti a pianterreno di un edificio, probabilmente pubblico, almeno a giudicare dalla grande scalea che fronteggiava il circo. L'aspetto dell'edificio fa pensare alla sede di una corporazione in qualche modo connessa con i *ludi* circensi.

Regio XII

32. *Terme di Caracalla* (*Corpus* 457-463)

Il più grande mitreo di Roma, ricavato nei sotterranei della cinta esterna, nord-orientale delle Terme. Scoperto nel 1912.

33. *S. Saba* (*Corpus* 464-465)

Mitreo scoperto nel 1925 tra il lato orientale della chiesa e la via Salvator Rosa. Nello stesso sito era la *statio cohortis IV vigilum*, con la quale il mitreo doveva essere in relazione (cfr. n. 1).

34. *S. Balbina* (*Corpus* 501-502)

Due iscrizioni mitriache scoperte nel XVIII secolo nei pressi della chiesa, dove era la casa di *L. Fabius Cilo*, *praefectus urbi* del 203. Situazione simile a quella del Mitreo di S. Prisca, che sembra connesso con la *domus* di *Licinius Sura*.

Regio XIII

35. *Dolocenum* (*Corpus* 467-471)

Lo scavo del tempio di *Iuppiter Dolichenus* sull'Aventino ha riportato alla luce anche un gruppo di monumenti mitriaci, il cui rapporto con il *Dolocenum* non è chiaro.

36. *Arco di S. Lazzaro* (*Corpus* 472-475)

Tre iscrizioni mitriache scoperte nel 1931 ai piedi dell'Aventino, nella zona dell'*Emporium*. Questo mitreo è da porre certamente in relazione con i grandi impianti portuali, quali la *porticus Aemilia* e gli *horrea Galbana*.

37. *S. Prisca* (*Corpus* 476-500)

Uno dei più importanti mitrei di Roma, scoperto nel 1935 entro i resti di una grande casa dell'inizio del II secolo d.C., situato sotto e dietro l'abside della chiesa. La proposta degli editori (M.J. Vermaseren, C.C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965) di identificare in questo edificio i *privata Traiani* sembra improbabile. Più verosimile semmai il collegamento con *L. Licinius Sura*, la cui *domus* sorgeva negli immediati paraggi delle Terme Surane, localizzabili con certezza nei pressi di S. Prisca, a nord della chiesa.

Regio XIV

38. *Ponte Emilio* (*Corpus* 510-512)

Gruppo di iscrizioni mitriache, trovate in prossimità del Tevere, sulla riva transtiberina (in un caso è accertata la posizione, presso il ponte Emilio).

39. *Via della Conciliazione* (*Corpus* 456; *Carta archeol.* n. 45, p. 79)

Rilievo trovato in Borgo Vecchio nel 1891. Erroneamente localizzato dal Vermaseren nella XI regione.

40. *S. Pietro* (*Corpus* 513-514). Due iscrizioni, da collegare piuttosto col *Phrygianum*.

Conclusione

Vermaseren ricostruisce una lista di circa 45 mitrei in Roma e calcola il numero totale esistente (non simultaneamente) in circa 100 (*De Mithradienst in Rome*, Nijmegen 1951, pp. 89-95 e 149). In tal caso, saremmo in possesso di quasi la metà della documentazione totale. Ciò induce il Vermaseren a concludere che si trattava di una setta di dimensioni molto ridotte rispetto alla massa della popolazione, conclusione che forse è giusta. Ma la base documentaria di cui disponiamo è in realtà molto ridotta rispetto a quanto ritiene il Vermaseren.

In primo luogo, si deve notare che i mitrei dovevano concentrarsi soprattutto nelle parti più intensamente abitate della città, piuttosto che nel centro monumentale. Le testimonianze sono infatti assai scarse nella regione VIII. Ora, se il numero dei mitrei testimoniati nella regione VI (*Alta Semita*) è effettivamente piuttosto alto (almeno 10 testimonianze), stupisce invece la relativa scarsezza di resti nella regione XIV (*Transtiberim*), che sappiamo essere la più popolata nel tardo Impero. Questa constatazione deve metterci sull'avviso per quanto riguarda l'attendibilità della documentazione superstite: in effetti, non è credibile che questa costituisca quasi il 50% del totale, se solo riflettiamo all'esiguità delle nostre conoscenze sui quartieri residenziali di Roma antica, in gran parte sepolti sotto gli edifici moderni.

Alcune considerazioni ulteriori confermano sostanzialmente questa prima impressione. In particolare, è di grande utilità il confronto con Ostia, che costituisce, come è noto, il migliore termine di confronto con la Roma di età imperiale, e i cui quartieri residenziali sono incomparabilmente meglio conosciuti. La parte scavata della città costituisce poco meno della metà della superficie originaria: 33 ettari su 70 circa. Ciò significa che siamo in possesso di una base statistica ragionevole. Ora, i mitrei scoperti in quest'area sono complessivamente 18 (G. Becatti, *Scavi di Ostia* II, *I Mitrei*, Roma 1954, pp. 133 ss.). Vi sono anche precise testimonianze sull'esistenza di mitrei anche nella parte non scavata. Ne possiamo dedurre una densità media di poco più di un mitreo ogni due ettari.

Sembra che questa cifra possa essere considerata valida anche per Roma, dal momento che, come si è detto, l'aspetto di Ostia costituisce un riflesso nel complesso fedele, sia dal punto di vista urbanistico che da quello della composizione sociale, della vicina capitale.

La superficie compresa entro le Mura Aureliane è di circa 1373 ettari: anche se essa non era interamente abitata, vanno considerate anche le ampie estensioni occupate dai quartieri suburbani, come ad esempio il Vaticano, una parte notevole del Trastevere, ecc. La superficie in questione può dunque costituire una base attendibile: se dovessimo basarci su questo dato, ne dovremmo dedurre l'esistenza di non meno di 680-690 mitrei (con una densità di uno per ogni due ettari). Questa cifra è del resto probabilmente inferiore alla realtà, se almeno ci si basa sulle cifre della popolazione (sia pure con calcoli prudenzialmente bassi): difficilmente la popolazione di Ostia potrà essere superiore ad 1/50 di quella di Roma (Meiggs, *Roman Ostia*, pp. 532-534, calcola la popolazione di Ostia a circa 50.000-60.000 abitanti; Calza a circa 36.000. La popolazione di Roma in età antonina non era certamente inferiore a 1 milione). Se calcolassimo in proporzione il numero dei mitrei di Roma — stimando in 40 la cifra complessiva di quelli di Ostia — arriveremmo alla cifra enorme di circa 2.000 (del resto, tutt'altro che impossibile). Se ci limitiamo alla cifra prudenziale di circa 700, e accettiamo il numero di mitrei testimoniati in vario modo che ricostruisce il Vermaseren (numero che va leggermente ridimensionato), dobbiamo concludere che la documentazione superstite non oltrepassa il 7%, percentuale che probabilmente è ancora troppo alta. Inutile dire che sulla base di una simile percentuale non è possibile azzardare conclusioni statistiche generali: come ad esempio stabilire la densità dei mitrei nelle varie zone di Roma, in relazione con le caratteristiche sociali ed economiche di esse.

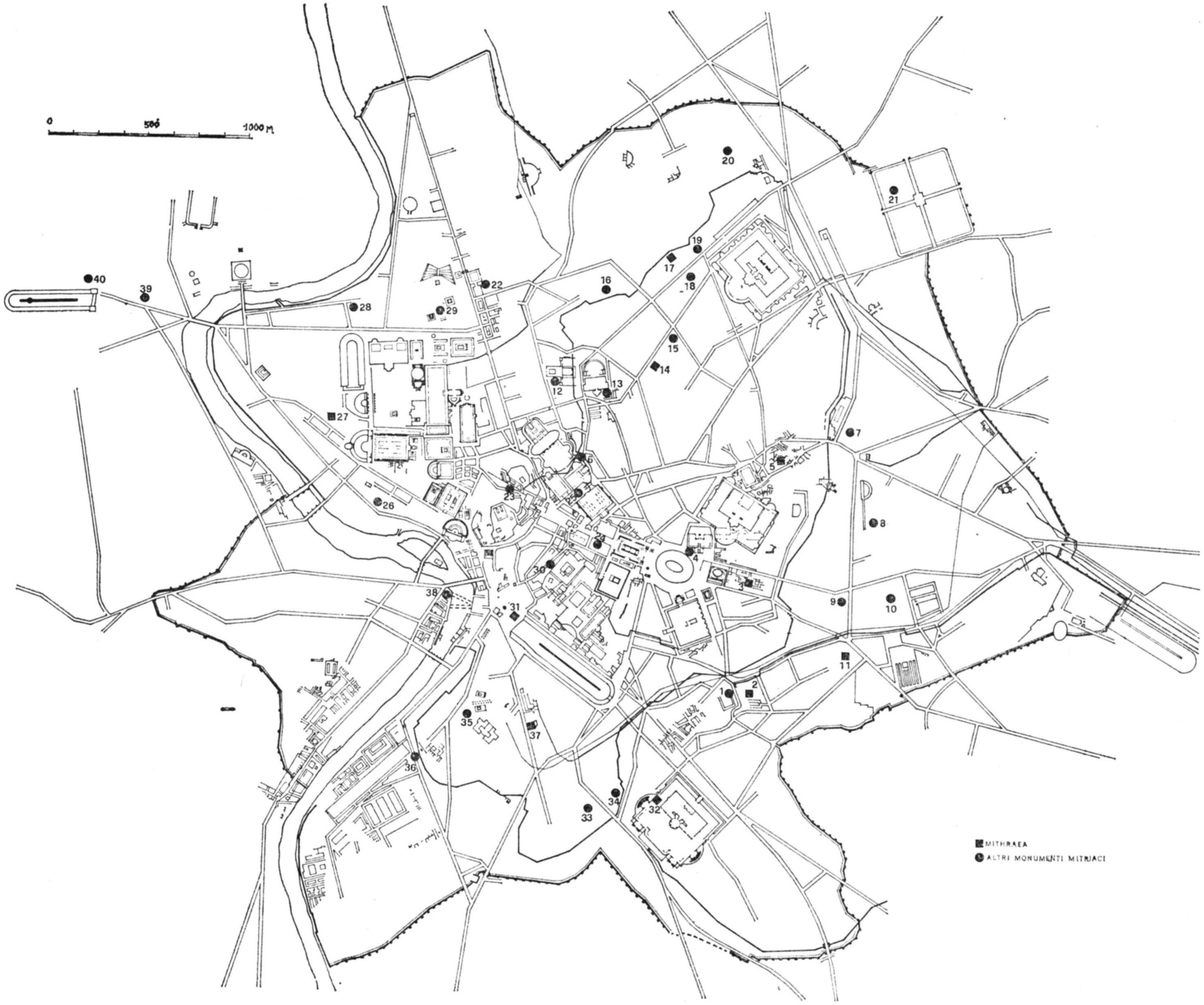
Molto difficile risulta anche riconnettere i singoli santuari con i loro contesti sociali. Sarebbe necessario per questo procedere ad un'analisi interdisciplinare minuta di tutte le testimonianze topografiche, epigrafiche, architettoniche e figurative, e dei loro reciproci collegamenti. Non era evidentemente possibile a chi scrive procedere ad una tale analisi, che richiederebbe un lavoro di équipe, tempo e mezzi tecnici non indifferenti: inoltre, la frammentarietà della documentazione non assicura un risultato positivo. Detto questo, si deve tuttavia riconoscere che dall'esame dell'evidenza esistente, anche se utilizzata con la massima prudenza, e tenendo conto dei suoi limiti, emergono alcune linee di fondo che appaiono solide, e che non dovrebbero essere smentite da studi più analitici e più approfonditi.

Chiarissimo risulta, ad esempio, il rapporto tra molti dei mitrei dei quali è conosciuta l'ubicazione esatta, e alcuni edifici pubblici. Ricordiamo qui di seguito questi esempi:

1. *Mitreo presso S. Maria in Domnica* (Vermaseren 327-333 e 420): evidentemente collegato con la *statio* della V coorte dei *vigiles* (cfr. mitreo di S. Saba, n. 33)
2. *Mitreo sotto S. Stefano Rotondo* (si vedano le relazioni Lissi e Panciera): appartiene ai *Castra Peregrina.*
4. *Mitreo nelle Terme di Tito* (Vermaseren 337) (364-365)
3. *Mitreo di S. Clemente* (Vermaseren 338-348). Il mitreo è certamente connesso con un edificio pubblico, costituito da una serie di taberne intorno ad un grande cortile. Nella zona, oltre ai *ludi* gladiatorii, esistevano il *summum choragium* e il complesso della *Moneta.*
10. *Mitreo della Scala Santa* (Vermaseren 370-373). Evidentemente connesso con i *castra* degli *equites singulares.*
13. *Mitreo di via del Mazzarino* (Quirinale) (Vermaseren 370-373). La sua posizione coincide con quella delle Terme di di Costantino.
21. *Mitreo dei Castra Praetoria* (Vermaseren 397-398).
22. *Mitreo di S. Silvestro* (Vermaseren 399-407). Da collegare con il Tempio del Sole di Aureliano, con i depositi dei *vina fiscalia* in esso esistenti, e forse soprattutto con gli adiacenti *Castra Urbana.*
27. *Mitreo di S. Lorenzo in Damaso* (Vermaseren 421-428). Da collegare ovviamente con le *stabula* della *Factio Prasina* degli aurighi, collocate in corrispondenza della chiesa.
31. *Mitreo del Circo Massimo* (Vermaseren 434-455). Questo mitreo è installato nel pianterreno di un edificio certamente pubblico, come appare dal suo aspetto architettonico, con la grande scalinata prospiciente i *carceres* del Circo Massimo. È probabile che si trattasse della sede di una corporazione connessa con i *ludi* circensi.
32. *Mitreo delle Terme di Caracalla* (457-463).
36. *Mitreo dell'Arco di S. Lazzaro* (473-475). In evidente relazione con il quartiere portuale di Roma, la *porticus Aemilia* e gli *Horrea Galbana.*
37. *Mitreo di S. Prisca* (Vermaseren 476-500). È ricavato in un grande edificio forse privato, nel quale si è voluto identificare i *privata Traiani* (più probabile a mio avviso il rapporto con la *domus Surae*). Già il Vermaseren ha sottolineato la

stretta relazione esistente con i vicini *balnea Surae* e con le *Thermae Decianae*.

In conclusione, gli edifici collegati con mitrei, e la cui funzione è identificabile, sono tutti o quasi tutti pubblici. Emergono per importanza le caserme (*castra peregrina*, *equitum singularium*, *praetoria*, *urbana*, *stationes vigilum*), le terme (terme di Tito, di Caracalla, di Costantino, di Sura, Deciane), le *Stabula factionum* circensi, gli edifici annonari, le sedi di corporazioni, ecc. Risulta così confermata l'osservazione di Becatti a proposito dei mitrei di Ostia, che risultano inseriti sempre o quasi sempre non in case private, ma in edifici di carattere pubblico.


0
500
1000 M
20
21
19
17
18
16
22
40
39
28
29
15
14
12
13
27
7
5
6
23
26
8
24
4
30
3
9
10
38
31
11
1
2
35
37
36
34
32
33
MITHRAEA
ALTRI MONUMENTI MITRIACI

F. Coarelli. Pianta dei mitrei di Roma

TOPOGRAFIA DEI MITREI OSTIENSI

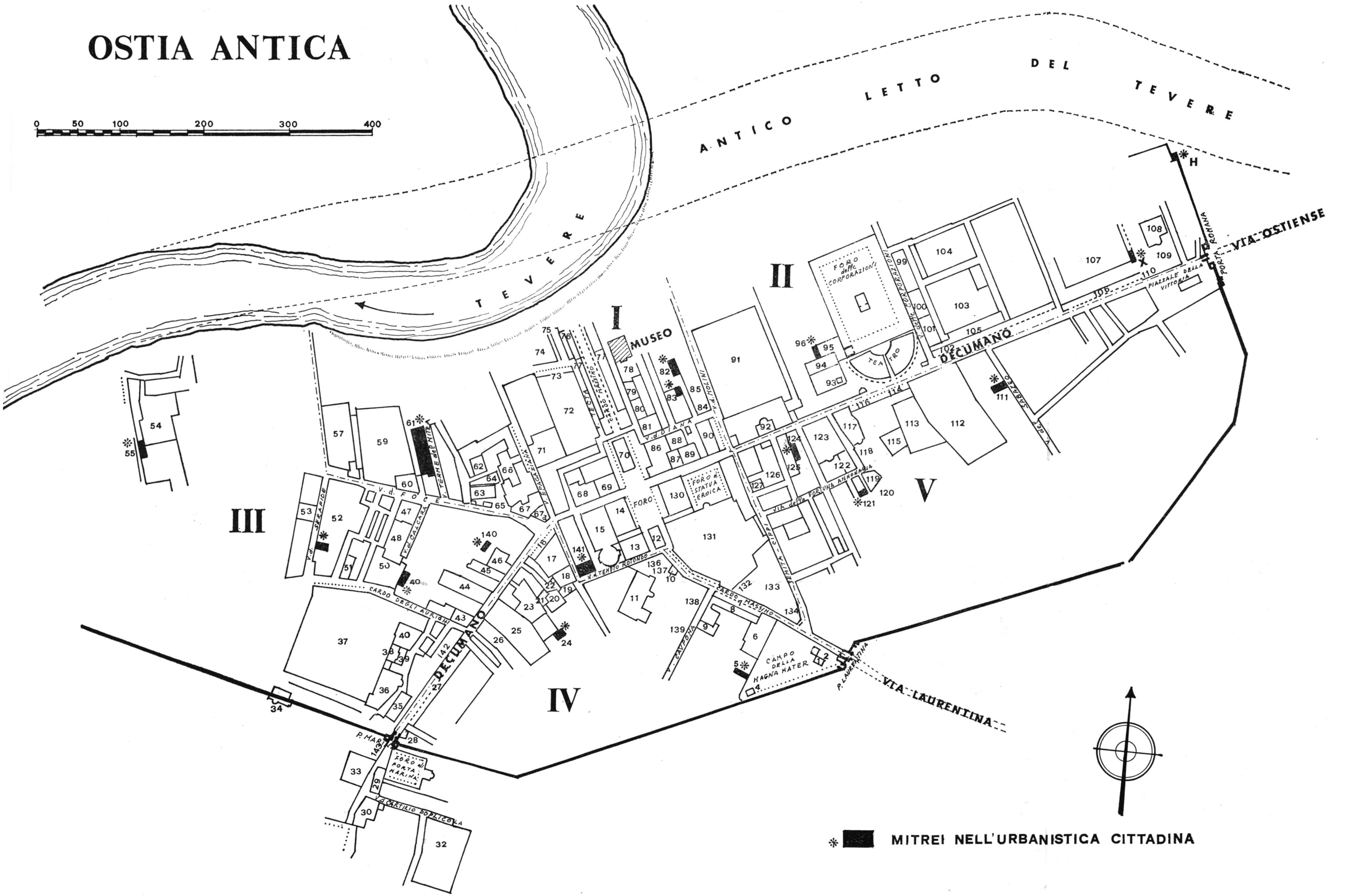
(a cura della Soprintendenza)

Elenco degli edifici relativi alla pianta

1) Tempio di Bellona
2) Schola degli Astiferi
3) Santuario di Attis
4) Tempio d. Magna Mater
*5) Mitreo degli Animali
6) Terme del Faro
7) Portico dell'Ercole
8) Caseggiato dell'Ercole
9) Caupona del Pavone
10) Ninfeo degli Eroti
11) Terme
12) Tempio di Roma ed Aug.
13) Domus del Tempio Rotondo
14) Basilica
15) Tempio Rotondo
14) Basilica
15) Tempio Rotondo
16) Taberne dei Pescivendoli
17) Macellum
18) Casa della Fullonica
19) Insula del Sacello di Iside
20) Cortile del Dioniso
21) Insula dell'Aquila
22) Insula del Dioniso
23) Terme delle Sei Colonne
*24) Mitreo delle Sette Porte
25) Schola del Traiano
26) Angiporto delle Taberne Finestrate
27) Portico della Fontana a lucerna
28) Caupona di Alexander Helix
29) Santuario della Bona Dea
30) Loggia di Cartilio
31) Tomba di Cartilio Poplicola
32) Terme della Marciana o di Porta Marina
33) Domus Fulminata
34) Terme Marine
35) Domus del Ninfeo
36) Domus dei Dioscuri
37) Case Giardino
38) Insula delle Pareti Gialle
39) Insula del Graffito
40) Insula delle Muse
41) Insula delle Volte Dipinte
42) Insula Trapezoidale
43) Domus di Marte
44) Tempio dei Fabbri Navali
45) Basilica Cristiana
46) Terme della Basilica
47) Caseggiato del Serapide
48) Terme dei Sette Sapienti
*49) Sacello delle Tre Navate
50) Caseggiato degli Aurighi
51) Caseggiato di Annio
*52) Terme della Trinacria - Mitreo della Planta Pedis
53) Tempio di Serapide
54) Terme del Palazzo Imperiale
*55) Mitreo di Palazzo Imperiale
56) Caseggiato di Bacco e Arianna

57) c.d. Mercati Traianei
58) Terme
59) Horrea dei Mensores
60) Aula e Tempio dei Mensores
*61) Terme del Mitra e Mitreo
62) Domus di Amore e Psiche
63) Tempio di Ercole
64) Tempio Tetrastilo
65) Area sacra dei Templi Repubblicani
66) Terme di Buticosus
67) Casa del mosaico del porto
67a) Ninfeo
68) Casa del Larario
69) Curia
70) Capitolium
71) Horrea Epagathiana
72) Piccolo Mercato
73) Portico del Piccolo Mercato
74) Caseggiato Misuratori del Grano
75) Portico della Fortuna
76) Caseggiato del Balcone a mensola
77) Portici di Pio IX
78) Caseggiato dei Dolii
79) Insula dei Dipinti
80) Insula di Bacco fanciullo
81) Insula di Giove e Ganimede
*82) Caseggiato di Lucrezio Menandro e Mitreo
*83) Caseggiato di Diana - Mitreo
84) Sacello di Silvano
85) Caseggiato dei Molini
86) Caseggiato del Termopolio
87) c.d. Basilica
88) Caseggiato del balcone ligneo
89) Caseggiato del pantomimo Apolausto
90) Portico delle mura del castro
91) Grandi Horrea
92) Aula di Marte e Venere
93) Tempio di Giove
94) Quattro Tempietti
95) Domus di Apuleio
*96) Mitreo delle Sette Sfere
97) Schola dell'ara della lupa
98) Oratorio cristiano
99) Caseggiato della fornace
100) Insula del soffitto dipinto
101) Insula dell'Ercole bambino
102) Caupona di Fortunato
103) Terme di Nettuno
104) Caserma dei Vigili
105) Portico di Nettuno
106) Portico del tetto spiovente
107) Horrea
108) Terme dei Cisiarii
109) Magazzini repubblicani
110) Cippo di Canino
*111) Sabazeo
112) Horrea di Hortensius
113) Horrea dell'Artemide
114) Portico degli archi trionfali
115) Magazzino annonario
116) Portico del monumento repubblicano
117) Tempio collegiale
118) Caseggiato del Temistocle
119) Tempio della Bona Dea
120) Terme del Nuotatore
*121) Mitreo di Felicissimo
122) Fullonica
123) Augustali

*124) Mitreo dei Serpenti
125) Caseggiato del Sole
126) Terme
127) Insula dell'Invidioso
128) Domus della Fortuna Annonaria
129) Terme
130) Caseggiato dei Triclini
131) Terme del Foro
132) Fullonica
133) Molini
134) Domus della Medusa
135) Aula del Buon Pastore
136) Domus di Giove Fulminatore
137) Domus della nicchia a mosaico
138) Domus delle Colonne
139) Domus dei Pesci
*140) Mitreo delle Pareti Dipinte
*141) Tempio Collegiale e Mitreo di Fructosus
142) Insula delle Trifore
143) Monumento sepolcrale
*H) Mitreo Aldobrandini
*X) Mitreo di Porta Romana
Y) Caseggiato del Cane Monnus


OSTIA ANTICA
0 50 100 200 300 400
ANTICO LETTO DEL TEVERE
TEVERE
TEVERE
I
II
III
IV
V
MUSEO
DECUMANO
DECUMANO
FORO
FORO delle CORPORAZIONI
FORO di STATUA EROICA
FORO di PORTA MARINA
TEATRO
CAMPO DELLA MAGNA MATER
PIAZZALE DELLA VITTORIA
PORTA ROMANA
VIA OSTIENSE
P. LAURENTINA
VIA LAURENTINA
P. MARINA
CARDO MASSIMO
CARDO DEGLI AURIGHI
V. d. FOCE
V. d. SERAPIDE
V. d. CALCARA
V. TERME del MITRA
V. EPAGATHIANA
V. TECTA
CARDO ABBASSO
V. d. DIANA
V. d. MOLINI
V. d. TEMPIO ROTONDO
SEMITA CIPPI
V. d. CAUPONA
V. della FORTUNA ANNONARIA
V. delle CORPORAZIONI
V. d. SABAZEO
V. d. CARTILIO POPLICOLA
H
X
MITREI NELL'URBANISTICA CITTADINA

PARTE TERZA

ISCRIZIONI E GRAFFITI MITRIACI ROMANI E OSTIENSI

SILVIO PANCIERA

IL MATERIALE EPIGRAFICO DALLO SCAVO DI S. STEFANO ROTONDO

Introduzione

Gli scavi sotto S. Stefano Rotondo sono stati particolarmente fortunati anche per quanto concerne il materiale epigrafico. Ne darò una pubblicazione integrale, con commentario, nell'imminente edizione dello scavo a cura della Dott.ssa Elisa Lissi Caronna. Intanto sono grato dell'occasione che mi viene offerta di sottoporre all'attenzione di questo seminario altamente specializzato una sorta di bilancio preliminare delle risultanze epigrafiche dello scavo per quanto più strettamente attiene al mitraismo. Poiché, come si vedrà, i problemi, anche intricati, non mancano, penso a questa occasione come alla più favorevole per dibatterli prima e non dopo — dopo non è mai altrettanto utile — che si giunga alla pubblicazione del complesso *.

Le iscrizioni trovate nello scavo sono complessivamente 23. Di sei tra queste si può positivamente dimostrare che non facevano parte, in origine, del mitreo. Le rimanenti, trovate sul pavimento dell'ambiente di culto o subito fuori della sua porta, crederei si possano utilmente dividere, ai fini del discorso che qui più interessa, in tre gruppi, ciascuno con apporti e problemi suoi propri, esaminabili separatamente.

---

* La relazione passa alla stampa sostanzialmente nella redazione approntata per il Seminario. Ho introdotto alcune minori variazioni ed un paio di note soprattutto per desiderio di chiarire il mio pensiero rispetto a questioni amichevolmente postemi nell'ambito del Seminario, ma fuori delle sedute e quindi non registrate nel dibattito; mi riferisco in particolare ad una lunga e stimolante conversazione avuta sull'argomento con il dott. Richard L. Gordon, al quale sono debitore di alcuni suggerimenti accolti nel testo, ma utili osservazioni mi sono venute anche da altre parti. Degli interventi immediatamente seguiti alla relazione, e qui registrati con le mie risposte, come pure di altre osservazioni che mi fossero fatte pervenire nel frattempo, è mia intenzione di tener conto nella pubblicazione integrale dello scavo e del materiale epigrafico, cui sopra si accenna.

GRUPPO I

A - *I testi*

A buon diritto fanno parte di questo raggruppamento le iscrizioni, tre in tutto, più squisitamente mitriache.

1) Epigrafe dedicatoria della maggior statua di Mitra Petrogenito trovata rovesciata al suolo presso l'angolo anteriore sinistro della zona dell'altare. Altezza totale del monumento cm. 108; misure del campo iscritto: cm. 24 (altezza), cm. 38 (larghezza) (fig. 1).

Petram genetricem
Aur(elius) Bassinus, aedituus
principiorum cast(rorum) pereg(rinorum),
dedicavit hoc in loco et d(ono) d(edit),
antistante A. Caedicio
Prisciano, eq(uite) R(omano), Patre.

Alcuni errori d'incisione sembrano esser stati corretti con la rubricazione di cui si conservano tracce. Per la funzione di *aedituus principiorum,* vale a dire di sovrintendente e custode dei luoghi sacri che si trovavano nei *principia,* ossia nella parte centrale e più importante del campo, cfr. l'iscrizione, pure dai *castra peregrinorum, CIL,* VI 231: *aedil(is) castrorum,* che già il Mommsen aveva acutamente interpretato come *aedituus.*

2) Epigrafi frontale e laterale di ara trovata rovesciata al suolo nella zona della porta d'accesso al mitreo. Altezza cm. 46, larghezza alla base cm. 34, profondità alla base cm. 27. Sul fianco destro: *patera;* sul fianco sinistro: *fulmen*; sulla faccia superiore pianeggiata (il coronamento dell'ara presenta un frontoncino centinato con acroteri): cinque fori che servivano forse al fissaggio di un oggetto metallico.

Sulla fronte (fig. 2):

Deo Cautae
Aur(elius) Sabinus, Pa-
ter huius loci,
et Bebius Quinti-
anus ex voto posu-
erunt.

Sul fianco sinistro, sovrapponendo parzialmente la seconda riga al rilievo del *fulmen*, mano chiaramente diversa e meno accurata ha inciso (fig. 3):

Leo vivas
cum Caedicio
Patre.

Segnalo che alla prima riga dell'iscrizione frontale fu dapprima scritto *Cauto,* poi « emendato » cancellando la lettera finale.

3) Epigrafi frontale e laterale di ara trovata rovesciata al suolo presso al podio sinistro del mitreo,a due terzi circa dal fondo. Altezza cm. 47, larghezza alla base cm. 32,5, profondità alla base cm. 30. Sul coronamento piano dell'ara sono suggeriti a bassorilievo un frontoncino centinato ed acroteri a palmetta. Al centro del frontoncino: aquila ad ali espanse. Sul fianco destro: *patera;* sul fianco sinistro: *urceus.* Sul piano superiore dell'ara: ampio incasso rettangolare.

Sulla fronte (fig. 4):

Deo Cautae-
opathi
Aur(elius) Sabinus,
Pater huius loci,
et Bebius Quintianus,
Leo,
ex voto posuerunt.

Sul fianco destro, risparmiando il rilievo della patera, iscrizione della stessa mano che ha tracciato il testo sul fianco dell'ara precedente (fig. 5).

Leo vivas cum
Caedicio
Patre.

L'iscrizione frontale è ricca di pentimenti. Alla prima riga si ha un « emendamento » analogo a quello che si è riscontrato nell'ara precedente (*Cauto* > *Cautae*), ma un'altra *O* sembra sia stata aggiunta alla seconda riga, scentrandola; in essa, inoltre, pare sia stato scritto originariamente *Pate* o *Pati,* poi mutato in *Pathi.* Un'ampia erasione interessa anche tutta la penultima riga prima di *Leo*, che viene a trovarsi approssimativamente al centro del campo scrittorio, e, nell'ultima riga, lo spazio corrispondente alle prime cinque lettere. Non è purtroppo possibile accertare che cosa fosse scritto in origine e quindi stabilire se la erasione sia dovuta a volontà di correggere qualche errore, od a un mutamento apportato al testo primitivo (per un tentativo di spiegazione, v. oltre).

B - *Osservazioni*

a) Si pone in primo luogo il problema della datazione dell'intero gruppo. Esso può essere affrontato e risolto, tuttavia, piuttosto saldamente muovendo dell'*A. Caedicius Priscianus, eques Romanus, Pater* il cui nome compare su tutti e tre i monumenti. Non si tratta, come credo, di personaggio altrimenti ignoto. Un *A. Caedic*(*ius*) *Priscianus, e*(*gregius*) *[v*(*ir*)*]* identificabile con il nostro, compare in una lista di *sacerdotes* della *domus Augusta* del tempo di Commodo, probabilmente redatta negli anni 180-184 (*CIL,* VI 2010, b, 22). È tale dato cronologico che deve pertanto essere assunto come punto di partenza per la datazione delle nostre dediche.

b) Un secondo problema non irrilevante riguarda l'origine simultanea o meno dei tre monumenti. Si può osservare infatti che mentre nel numero 1 il nome di Cedicio Prisciano è parte costitutiva del testo originario, la menzione di questo personaggio rappresenta un'aggiunta secondaria nei numeri 2 e 3. Inoltre, al tempo della dedica delle due are a *Cautes* ed a *Cautopates, Pater* del mitreo (*huius loci*) si qualifica *Aurelius Sabinus,* mentre quando viene dedicata la *petra genetrix* è *A. Caedicius Priscianus* ad essere qualificato *Pater* ed *antistes* della comunità (con la qualifica di *Pater*, *Cedicio* è indicato anche, come si è visto, nelle aggiunte laterali ai numeri 2 e 3). La seconda osservazione assume particolare rilevanza se messa in rapporto con talune ipotesi, recentemente elaborate ed espresse che riguardano l'eventuale unicità all'interno delle conventicole mitriache della figura del *Pater* e l'identificazione con questi del *sacerdos* o *antistes* (R. L. GORDON, *The Grade of Pater in the Mysteries of Mithras,* testo policopiato di una relazione al II Congresso di studi mitriaci, Teheran 1975). S'insinua in altre parole il dubbio che le due dediche ai dadofori siano anteriori, sia pure di poco, a quella della *petra* e che Sabino preceda Prisciano nel governo della conventicola. Utili chiarimenti mi sembrano possano risultare in questo caso da un accostamento dei nostri testi a *CIL*, VI 273, che suona: [*Deo*] / *Herculi* / *M. Aur*(*elius*) *Bas*/*sinus*, (*centurio*) *ex*/*ercita*(*tor*) *n*(*umeri*) / *eq*(*uitum*) *sing*(*ularium*), / *cum Aur*(*elio*) *Sa*/*bino*, *eq*(*uite*) *R*(*omano*), / *fil*(*io*), *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). In questo testo, già da lungo tempo noto, troviamo riuniti, come credo, l'*Aurelius Bassinus* offerente della *petra genetrix* e l'*Aurelius Sabinus, Pater,* delle due dediche a *Cautes* ed a *Cautopates*. Le nuove informazioni che si acquisiscono per suo mezzo riguardano i loro rapporti di parentela, in primo luogo (padre e figlio), ed i rispettivi avanzamenti: a *centurio exercitator* degli *equites singulares* del primo, al rango equestre del secondo. Non è qui il luogo di trattarne tutte le implicazioni, basta rilevare ai nostri fini che tanto l'uno quanto l'altro dato sembrano deporre piuttosto contro che in favore di un'anteriorità delle dediche ai dadofori rispetto a quella della *pietra* e, quel che più importa, di Aurelio Sabino a Cedicio Prisciano nella guida della conventicola. Sembrerebbe strano in primo luogo che il padre *Bassinus* non avesse fatto la sua dedica quando la conventicola era retta dal figlio *Sabinus* (il quale del resto era presente in essa verosimilmente proprio in ragione dell'ufficio militare paterno), ma avesse aspettato per farla, che egli fosse sostituito (non certo per morte, né, sembrerebbe, per trasferimento); è anche difficile da accettare che Sabino, non ancora *eques Romanus* (non indica comunque tale rango nelle dediche del mitreo) abbia preceduto nella condizione di *Pater* e di reggente della conventicola un personaggio di rango equestre di ben altro livello quale sembra essere stato Cedicio Prisciano. Un'anteriorità delle dediche ai dadofori risulta così improbabile, restando piuttosto teoricamente possibile l'ipotesi contraria, non tuttavia altrettanto rilevante in quanto (v. iscrizioni laterali) non comporterebbe alcuna successione al vertice. Crederei, in conclusione, che l'interpretazione migliore sia quella di una perfetta contemporaneità dei tre monumenti, offerti insieme da padre e figlio.

c) Quantunque diversa sia la loro *ratio* (le due are sono offerte *ex voto*), ci si può chiedere se questa abbondanza di doni contemporanei non rinvii ad una fase istitutiva del mitreo, quando era naturale che, attraverso una serie di dediche da parte degli adepti più facoltosi e importanti, si puntasse a costituirne l'arredo sacro, nel quale rientrano in particolare, con il rilievo di culto, le are a *Cautes* ed a *Cautopates.*

d) Ne conseguirebbe che il mitreo, non solo avrebbe funzionato, ma sarebbe stato costituito nei *castra* nell'età di Commodo, avendo come uno dei suoi primi capi religiosi un *eques Romanus, sacerdos* della *domus Augusta.* La supposizione non è il contrasto con i dati archeologici. Inutile sottolineare come una siffatta costituzione tornerebbe a nuova conferma del favore di Commodo per questo culto, essendo impensabile, altrimenti, che il culto stesso potesse installarsi entro un accampamento della capitale e coinvolgere per di più personaggi di rango piuttosto elevato.

e) Se si esclude la successione di cui sopra si è detto, è evidente che nella conventicola coesistono presto, forse fin dagli inizi, due *Patres*: *Aurelius Sabinus* e *Caedicius Priscianus*. Non sembra sostanzialmente rilevante in questo caso la differenza nella titolatura tra *Pater* (Prisciano) e *Pater huius loci* (Sabino); tra i due è il primo tuttavia che sembra occupare una posizione preminente poiché è con il suo intervento che si compie la *dedicatio* della *petra genetrix* ed è suo il nome che è associato nelle acclamazioni laterali dei nrr. 2 e 3, aggiunte, come pare, in un secondo momento. Preminente, come si è visto, è anche la sua condizione sociale.

f) Degna di nota è per l'appunto l'acclamazione due volte ripetuta *Leo vivas cum Caedicio Patre.* Per quanto concerne il destinatario, escludendo, come credo si debba fare, che *Leo* sia qui nome proprio, sarei propenso a riconoscerlo in qualche adepto di cui (con le iscrizioni aggiunte sui fianchi, visibili entrando, delle due are ai dadofori) s'intendeva celebrare il passaggio all'importante grado iniziatico di *Leo.* Considerato poi che Bebio Quinziano, il personaggio associato al *Pater* nella dedica delle due are, è detto *Leo* in una sola delle due e questa è la stessa che abbiamo visto esser stata sottoposta ad un esteso rimaneggiamento nella parte finale, risulterebbe allettante credere che colui che era divenuto *Leo* fosse proprio questo Quinziano. Tale ipotesi avrebbe il vantaggio da un lato di spiegare l'esteso rimaneggiamento di cui si è detto con il desiderio d'inserire almeno in una della are la nuova qualifica, dall'altro di render meglio comprensibile l'omissione del nome del *Leo* nelle iscrizioni laterali giustificando nel contempo il luogo scelto per inciderle. E' da dire peraltro che, restando poco chiaro il meccanismo dell'erasione e dell'aggiustamento del testo nell'ara di *Cautopates*, quanto sopra non può essere proposto che in linea altamente ipotetica. Per quanto concerne poi il significato delle acclamazioni laterali, sarei grato se si volesse discutere la mia impressione che qui *vivas* sia sentito come equivalente latino, più o meno adeguato della nota acclamazione d'origine iranica *nama*, documentata a Roma stessa e altrove. L'uso del verbo latino o di espressioni analoghe in ambiente mitriaco non è senza confronti: *Crispiane vivas cum omnibus tuis* (Mitreo dell'Esquilino, *CIMRM*, I, 356); *hominibus bagis bitam* (Mitreo di Walbrook, J.M. Toynbee, *Art in Roman Britain*, London 1962, p. 130) e, soprattutto, *Patri vita Kamerio* (*Mitreo di Dura, CIMRM*, I, 67). Se d'altra parte la mia impressione non è infondata, e se quindi un latino poteva sentire *vivas come* « *traduzione* » di *nama*, mi pare ci sarebbe da chiedersi anche quanto sia corretto continuar a tradurre in ambiente occidentale *nama* con « omaggio!, onore! » secondo l'originario valore iranico, anche recentemente ribadito [ad es. in *Mithraic Studies*, 1975, I, p. 196; II, p. 355] e non invece con « vita! » [implicitamente nello stesso senso anche M.J. Vermaseren, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, pp. 232-239]. La questione non è del tutto indifferente se si pone mente al significato pregnante che *vivas* assunse, ad esempio, nel Cristianesimo; ma anche prescindendo da ciò, non sarebbe privo d'interesse capire (lasciando da parte gli aspetti filologici della questione) quale tipo di augurio si « credesse » di rivolgere quando si usava a Roma (ma si veda anche a Dura la compresenza *nama-vita*) l'acclamazione *nama.* Il caso di *Leo* può essere indifferentemente il nominativo o il vocativo. Anche *nama* poteva del resto costruirsi tanto con il dativo quanto con il nominativo (per quest'ultimo caso si veda, ad esempio, *CIMRM*, I, 61, 62).

g) Faccio notare, nella dedica a *Cautes*, la sostituzione dell'*urceus* che dovrebbe trovarsi sul lato sinistro, in corrispondenza della *patera* sul destro (cfr. la dedica a *Cautopates*), con il rilievo del *fulmen*. Nella dedica a *Cautopates* notevole, parallelamente, la figurazione nel frontoncino dell'aquila [sull'iconografia di *Cautes* e *Cautopates* si veda da ultimo J.R. Hinnells, in *Journ. Mithr. Stud.*, I, 1976, pp. 36-67; v. anche R. Beck, *ibid. II*, 1977, pp. 1-17].

h) Da ultimo deve essere richiamata l'attenzione sulle dediche a *Cautes* ed a *Cautopates* per altre due ragioni.

Anzitutto per la commovente (ma anche un po' comica) incertezza che esse rivelano sussistere nei fedeli che le hanno fatte porre circa la corretta forma del nome delle divinità onorate: *Cauto* > *Cautae* (se non erro il dittongo finale in luogo di — *e* appare qui per la prima volta); *Cautopate* / *-i* > *Cautaeopathi* (mostro onomastico mai visto prima). Giudichino gli specialisti (come Martin Schwartz, che ancora una volta recentemente si è occupato dell'origine e del significato dei nomi di queste divinità sostenendone la derivazione dall'antico iranico **kauta* = giovane [*Mithraic Studies*, 1975, II, pp. 406-423]) se queste nuove forme possano essere di qualche utilità alla soluzione del vessato problema. Personalmente sarei prudente sembrandomi possibile, almeno per quanto riguarda la terminazione *-ae* ch'essa altro non rappresenti che un ipercorrettismo per *-e*. Preoccupazioni analoghe potrebbero nascondersi dietro l'inserimento di un'aspirazione nella seconda parte del nome di *Cautopates*.

L'altro motivo per cui si richiama l'attenzione sulle due dediche risiede nella formula usata per la consacrazione, rispettivamente *Deo Cautae* e *Deo Cautaeopathi*. Se il *corpus* del Vermaseren registra tre casi (I, 336; 875; 903,1) in cui Caute è qualificato come *deus*, nessuna occorrenza analoga vi è registrata per *Cautopates*, per il quale dunque avremmo qui la prima attestazione. L'ara si segnala anche per essere la prima (sempre avendo a punto di riferimento il *CIMRM*) ad essere dedicata *ex voto* a *Cautopates*. Per *Cautes* invece si possiede un precedente in una dedica (*CIMRM*, II, 1977) di provenienza dacica. Il carattere divino dei dadofori, al cui sostegno si suole addurre il testo dello Pseudo Dionigi relativo al *triplasios Mithras* (*Epist.* 7), ne esce confermato, anche se, nella valutazione dell'uso di *deus* preposto al nome, non crederei che vada sottovalutata l'estensione di un uso che proprio il culto mitriaco sembra aver contribuito a diffondere [M.TH.

RAEPSAET-CHARLIER, in *Aufst. u. Niederg. der röm. Welt*, II, 3, 1975, pp. 232-282].

GRUPPO II

A - I testi.

Riunisco sotto questo titolo tredici documenti che, pur trovati nel mitreo o immediatamente fuori dalla sua porta, non contengono alcun esplicito riferimento al culto cui il luogo era principalmente destinato. Ciò non li rende certamente trascurabili. Al contrario, tale particolarità non manca di suscitare interrogativi e problemi di vario genere (i testi sono di notevole importanza anche per la storia militare). Poiché tuttavia non si tratta di vere e proprie iscrizioni mitriache, credo sarà sufficiente in questa sede riferirne in maniera compendiaria. Eccone l'elenco:

4-8) Cinque arule offerte al Genio (Santo) dei *castra peregrinorum* da parte di *frumentarii* e di *speculatores* di stanza nell'accampamento.

9-10) Due are *Signis legionum Severi et Antonini et Getae* fatte porre da un *centurio frumentarius.*

11) Un'arula *ex voto, Apollini Sancto*, offerta da un *centurio* e da un *frumentarius.*

12) Un'ara commemorante il restauro da parte di un *princeps peregrinorum* di un *simulacrum Silvani, addito pronao, incendio consumptum.*

13) Due colonne su cui un *centurio frumentarius* dichiara di sciogliere un voto (la divinità non è indicata) e contemporaneamente si proclama con formula consueta, *devotus numini maiestatique aeorum* (sic).

14-15) Due dediche, di cui almeno una *ex voto*, poste da un altro *centurio frumentarius* a divinità di cui non si conosce il nome.

16) Base di un bustino di Geta offerta da altro *centurio frumentarius* ancora, che si qualifica *devotus numini eius.*

B - *Osservazioni.*

a) Per quel che è dato giudicare, tutto il gruppo, o per lo meno la grande maggioranza dei testi che lo compongono, si colloca nel III sec., dalla fine del regno di Settimio Severo in poi.

Se il mitreo subì una ristrutturazione negli anni 260-280, ne consegue che parte almeno di questo materiale dovrebbe essere stato collocato originariamente nel primo mitreo e conservato nel secondo. Ciò non meraviglierebbe perché analogamente, i ristrutturatori sembrano essersi comportati con i tre monumenti del primo gruppo.

b) Desta piuttosto perplessità il trovare massicciamente presenti nel mitreo iscrizioni, come le dediche al Genio dei *castra* (5) e alle Insegne delle legioni (2) e quella sulla base del bustino di Geta, che ci si aspetterebbe fossero piuttosto collocate nell'apposito sacrario che esisteva in ogni accampamento e quindi si penserebbe che non dovesse mancare neppure nei *castra peregrinorum.*

c) Ciò comporta una particolare attenzione alle circostanze di ritrovamento. Secondo le cortesi indicazioni della Dott.ssa Lissi, che mi ha anche fornito una pianta del mitreo con una precisa indicazione dei luoghi di rinvenimento dei singoli monumenti, la situazione al momento dello scavo risultava come segue: tutti i pezzi che ho riunito nel gruppo II, tranne il nr. 12, trovato appena fuori dalla porta (si noti però che anche la dedica a *Cautes* che penserei stesse originariamente sul podio o presso al podio di sinistra, è stata trovata proprio sulla soglia), ed una delle dediche al Genio dei *castra*, riutilizzata capovolta in un ambiente annesso, stavano nel mitreo. Non erano nella loro collocazione originaria (neppure le due colonne del nr. 13 trovate stanti presso al muro di fondo a destra della zona dell'altare); tuttavia neppure fra terra di riporto, bensì direttamente a contato del pavimento « spazzato », soprattutto a sinistra e verso il fondo del mitreo.

d) Non si può dunque mettere in dubbio che tutto il materiale del gruppo II si trovasse già nel mitreo al momento del suo abbandono e distruzione e pensare che vi sia penetrato con il successivo riempimento. Questo non significa peraltro che non vi possano essere dubbi sull'originaria destinazione di tutto questo materiale al mitreo stesso. Segni di possibili spostamenti non mancano. Le due colonne (nr. 13) trovate stanti presso al muro di fondo, prive come sono di basi e di ragioni funzionali, debbono, ad esempio, essere state portate lì da altro luogo, verosimilmente lo stesso (ignoto) da cui viene la colonna ora ai musei Vaticani con l'iscrizione quasi identica *CIL*, VI 3326 = *ILS* 2221 (cfr. anche *CIL*, VI 3327 a, b). Così pure nessuna traccia si è trovata nel mitreo o nelle sue immediate vicinanze di un sacello o di un'edicola a Silvano cui si possano adattare l'ara e l'iscrizione nr. 12. Della difficoltà di spiegare la presenza nel mitreo di tante dediche al Genio dei *castra* ed inoltre delle due are *signis legionum* e del bustino di Geta già si è detto.

e) Non che siano difficoltà insormontabili poiché si potrebbe ben pensare che il culto mitriaco, crescendo d'importanza, avesse finito per sostituire, almeno in parte, il mitreo ai *sacraria* come centro religioso del campo, il che spiegherebbe anche meglio, oltre alla stessa dedica ad Apollo (nr. 11), la presenza tra i reperti di scavo anche di immagini di Iside e di Telesforo. Gli indizi di traslazione di cui si è detto invitano però alla prudenza.

f) Un'altra possibile spiegazione, prospettata dalla stessa scavatrice, potrebbe forse venire dall'ipotesi che, essendosi abbandonato ad un certo momento il campo, si fossero raccolti nel mitreo, che ad esso sarebbe sopravvissuto, almeno parte di monumenti religiosi originariamente collocati altrove. La questione è meritevole di discussione anche se, nell'impossibilità di risolverla archeologicamente, paia fin d'ora di quelle destinate a riproporsi periodicamente senza trovare mai una soluzione del tutto persuasiva.

GRUPPO III

A - I testi.

Si tratta in realtà di un solo testo inciso su tutte e quattro le facce di un'arula marmorea (alta cm. 20,2; larga, alla base, cm. 13 e profonda, sempre alla base, cm. 11,5) trovata sul pavimento del mitreo nei pressi dell'altare. Come si vedrà, esso merita di costituire gruppo a sè e di essere considerato a parte pur senza pretendere il darne più di una prima presentazione. L'iscrizione è stata incisa, dapprima utilizzando le quattro facce del tronco dell'arula e poi gli specchi dello zoccolo. Denominando *A* la faccia assunta come frontale, *B* il fianco destro, *C* quello sinistro e *D* il retro, l'iscrizione si svolge come segue:

A, tronco (fig. 6)

Domine ae-
terne, ro-
gat te Casce-
lia Ele⸢g⸣ans,

B, tronco (fig. 7)	*per misericor-* *diam tuam ⌜pro⌝* *se et pro suos o-* *mnes. Quomo-* *do tu hibus c⌜ri⌝-* *atoribus mise-* *rtus es, rogat te,*
C, tronco (fig. 8)	*aeter⌜ne⌝, per te⌜r⌝-* *ram et marem* *divinum, per* *quidquid ⌜b⌝oni* *creasti, per sal* *et seminata sac(ra),* *et mi et meis ro-* *g⌜o⌝ eis miserearis.*
D, tronco (fig. 9)	*Per tuam pi-* *etatem, per* *legem vivam,* *per creatur(as),*
D, zoccolo (fig. 9)	*aeterne, te pro-* *pitium,*
C, zoccolo (fig. 8)	*pro me⌜o⌝ comser-* *vo et pro nata*
A, zoccolo (fig. 6)	*mea et pro domi-* *no meo Primo*
B, zoccolo (fig. 7)	*et Celia patro-* *ni, domine.*

Il testo denuncia contemporaneamente insicura conoscenza del latino in chi lo ha redatto (si tratti della donna che rivolge la preghiera, o di altri per lei) e imperizia nello scalpellino. Alla prima si devono forme come *pro suos omnes* (*pro suis omnibus*), *hibus* (*his*; la forma si trova però anche in PLAUT., *Curc.* 506 cfr. CHAR., *Gramm.*, p. 68, 78, PRISC., *Gramm.*, III 10, 15 e VARRO, *Ling.* VIII, 72), *criatoribus* (*creaturis* con analoga confusione di desinenza e scambio *e/i*, *u/o*, quest'ultimo particolarmente duro, v. però, ad es.: *in futoro*, CIL, VI 2135 cfr. 32404-ILS 4934, a. 255 circa), *marem* (*mare*), *comservo* (*conservo*) e durezze come quelle alle righe 18-19 e 24-25. Lo scalpellino, per suo conto, ha talora dimenticato lettere reinserendole non bene in un secondo momento (rr. 9, 28), talaltra ha inciso una lettera per un'altra (rr. 4, 19, 24), soltanto una volta correggendosi (r. 24), altre ancora ha effettuato solo parzialmente l'incisione di certi caratteri (rr. 9, 12, 15). Tutto questo non intacca peraltro una sicura comprensione del testo, meno, forse, alla riga 19 dove *rog⌜o⌝* potrebbe anche esser *rog⌜a⌝⟨t⟩*, e alla penultima riga dove *Celia*, oltre che per *Caelia/Coelia* (*cognomen*) potrebbe a rigore stare anche per *Gelia/Gellia* (*cognomen*).

Che alle righe 9-10 *criatoribus* stia per *creaturis* è suggerito, oltre che dalle considerazioni sopra esposte, dal confronto con la riga 23 dove, in forza dello stesso confronto, si è portati allo scioglimento *creatur*(*as*) in luogo del pur possibile *creatur*(*am*). Nessun dubbio infine sullo scioglimento dell'unica altra abbreviazione che s'incontra alla fine della riga 17 una volta che si guardi sopra alle righe 13-15. *Mi* per *mihi* non deve considerarsi forma realmente scorretta.

B - Osservazioni.

a) Una nuova trascrizione di questa preghiera (databile, come credo, al III sec. inoltrato) che, prescindendo dalla disposizione del testo nell'arula ed esplicitando qualche sottinteso, ne renda più evidente la struttura, può forse giovare a qualsiasi tipo di analisi si voglia fare in seguito. Proporrei la seguente:

Domine aeterne,
rogat te Cascelia Ele⌜g⌝ans,
per misericordiam tuam,
pro se et pro suos omnes.
Quomodo tu hibus c⌜r⌝iatoribus misertus es,
rogat te, aeter⌜ne⌝,
per te⌜r⌝ram et marem divinum,
per quidquid ⌜b⌝oni creasti,
per sal et seminata sac(*ra*),
et mi meis rog⌜o⌝ eis miserearis.
Per tuam pietatem,
per legem vivam,
per creatur(*as*),
aeterne, te propitium (*rogo*)

pro me⌜o⌝ comservo et pro nata mea et pro domino
meo Primo et Celia patroni ⟨*uxore*⟩,
domine.

b) Un primo fatto che s'impone è la notevole discordanza che è dato rilevare tra la vacillante struttura morfologico-sintattica del componimento e una non del tutto ingenua impalcatura stilistica e concettuale della preghiera. Si veda la suddivisione in tre parti, in ognuna delle quali si propone al dio la richiesta di misericordia per la donna ed i suoi. Si vedano altresì l'apertura e la chiusura con l'invocazione *domine*, il ricorso all'anafora ed all'allitterazione, il ripetersi ternario dei *cola* inizianti con *per* nella seconda e nella terza parte, là più lunghi, qui più brevi, ma di egual lunghezza nei due raggruppamenti, il ritorno dei medesimi concetti con parole variate, l'uso di espressioni non comuni come *per sal et seminata*, la ricerca generale di un ritmo pur nell'assenza di ogni artificio metrico.

c) L'osservazione richiama inevitabilmente alla memoria la teoria, sostenuta da alcuni e negata da altri, della provenienza di certe espressioni poetiche del rituale mitriaco da uno o più libri sacri. Il nostro caso non è evidentemente paragonabile ai versetti del mitreo di S. Prisca che hanno rinfocolato la discussione [si confronti, ad esempio A.D. Nock, in *Gnomon*, XXX, 1958, p. 294 sg. ed E.D. Francis, in *Mithraic Studies*, 1975, I, pp. 200 nt. 271 e 206 nt. 312]. Sembra tuttavia evidente che la preghiera non può essere, nel suo complesso, una creazione *ex nihilo* e che il suo estensore, chiunque sia stato, deve aver fatto appello, oltre che al suo sentimento religioso, a formule ed a ricordi del rituale.

d) Quale rituale? Dato il luogo di rinvenimento, un inquadramento mitriaco di questa preghiera potrebbe apparire scontato, ed è probabile che ad esso si debba in ultima analisi arrivare; non prima tuttavia che si siano evidenziate e discusse alcune incertezze e difficoltà.

e) Grava in primo luogo anche su questo documento l'incognita, già sopra espressa per l'intero gruppo II, riguardante l'identità o meno del luogo di rinvenimento con quello della sua destinazione originaria.

f) A questa incognita, un'altra assai grave se n'aggiunge, concernente l'identità del *dominus aeternus* invocato nella preghiera. È ben noto a tutti che per il Cumont con *deus aeternus* si doveva intendere il persiano *Zûrvan* (*Aion*, *Saeculum*, *Aevum*, *Kronos, Saturnus*) il dio leontocefalo del tempo infinito. Altri hanno ipotizzato [R.L. GORDON, *Mithraic Studies*, 1975, I, p. 224 sg.] che il nome *aeternus* potesse spettare ad *Ohrmazd*, il buon creatore, principio del bene e della luce, il cui nome si sarebbe potuto rendere in latino appunto con *Deus aeternus* o *Iuppiter Optimus Maximus Aeternus*. Ma *aeternus* è in realtà nel II/III sec. [OLCOTT, *Thes. l. L. epigr.*, I, p. 180] epiteto divino largamente usato, che può altrettanto bene adattarsi a Mitra stesso, a *Sol* e, al di fuori dell'ambiente mitriaco, a uno qualsiasi dei *Baal* siriani trasportati in Occidente (in particolare al Dolicheno) o alle stesse divinità romane in quanto abbiano risentito dell'influsso dei culti orientali. Non vale, a mio avviso, la riserva che per solito in questi casi l'epiteto si aggiunge al nome della divinità e non lo sostituisce: su un'arula come la nostra, posta nel santuario stesso della divinità invocata, un'omissione del nome, non solo non farebbe alcuna difficoltà, ma apparirebbe del tutto logica e comprensibile. Osserva comunque il Gordon [*Mithraic Studies*, 1975, I, p. 224] che nessuna dedica al *deus aeternus* è fin qui sicuramente attribuibile ad un mitreo; del pari l'epiteto *aeternus* non mi risulta mai esplicitamente attribuito a Mitra indicato con tal nome [confronto più vicino: *Deus Sol Invictus Mytra Saecularis* in *CIMRM*, I, 863-864, che non esprime comunque lo stesso concetto].

g) Il terzo ostacolo è rappresentato dal sesso del fedele, una liberta di nome *Cascelia Elegans*, che invoca la divinità, oltre che per se stessa, per il suo compagno, la figlia, il patrono e la moglie di questi. È infatti convinzione largamente diffusa che le donne fossero escluse dal culto mitriaco. Le sporadiche testimonianze, che pur non mancano in senso contrario [ad es. PORPHYR., *De Abst.*, IV, 16, p. 254 Nauck; cfr. *CIMRM*, II, 115 v. anche I. 696, 705, 883?, II, 1363?; adde CLEMEN, *Fontes Hist. Rel. Pers.*, P. 81 r. 24 citato da WITT, in *Mithraic Studies*, 1975, II, p. 491] sono state eliminate, in omaggio a tale convinzione, in maniera non sempre del tutto convincente. Anche questo punto, ulteriormente complicato dall'essere il mitreo in cui la donna porrebbe la sua dedica entro un campo militare, deve comunque essere risolto prima che si possa parlare con sicurezza di una preghiera mitriaca.

h) Quale immagine del dio essa in realtà ci propone? Anzitutto quella di un dio creatore [*creasti, criatoribus = creaturis, creatur*(*as*)] e di un creatore di cose buone [*quidquid boni creasti*]. È per l'appunto intorno all'attività creatrice cosmica di Mitra, (che risulta in Eubulo presso Porfirio [*De antro nymphar.*, 6 cfr. 24], ma non in Plutarco [*De Iside et Osiride*, 46], ove Mitra è qualificato come *mesites*, mentre la creazione viene attribuita a *Oromazes* ed a *Areimanios*, e solo in maniera incerta nel materiale epigrafico [*CIMRM*, II, 1676 (*genitor luminis*), 2007 (*deo genitori rupe nato*)] che più acceso si è sviluppato negli ultimi anni il dibattito tra gli studiosi divisi in schiere contrapposte a seconda che considerino il mitraismo dei misteri come religione del tutto slegata da una visione dualistica del mondo o no e secondo che vedano Mitra come creatore del mondo o come figura subordinata nell'ambito della creazione. La nostra preghiera non è del tutto chiara al riguardo: da un lato [*quidquid boni*] insinua un sospetto di dualismo, dall'altro dà l'impressione che tutto quanto di buono il dio ha creato coincida con la totalità della creazione, con le *creaturae*, con tutto quello che circonda la supplicante [*hae creaturae!*].

i) Altre caratteristiche del dio sono la misericordia e la pietà [*per misericordiam tuam, quomodo... misertus es, miserearis, per tuam pietatem*] per il cui tramite pare manifestarsi una sua benevola disposizione nei confronti del mondo. Meritevole di discussione mi sembra se la frase introdotta da *quomodo* (che dovrebbe avere valore causale piuttosto che correlativo [*Thes. l. L.*, VIII, col. 1293 rr. 58 sgg.]) debba essere intesa come riferimento a uno specifico intervento misericordioso del dio, o serva soltanto a sostenere la richiesta individuale con l'argomentazione che della benevolenza che si chiede per sè il mondo intero beneficia. Per quanto concerne Mitra dei misteri, osservo che, così come si è notato per la sua qualità di creatore, anche il suo carattere salvifico e misericordioso, quantunque sia ritenuto certo per più riguardi, quale che sia l'interpretazione da dare alla sua opera di salvazione [cfr., senza tener conto delle immagini di culto, il versetto del mitreo di S. Prisca *et nos servasti eternali sanguine fuso* nella lettura del primo editore (A. Ferrua, in *Bull. Com.*, LXVIII, 1940, p. 85, inde *Ann. épigr.*, 1946, 84) confermata, rettificando *CIMRM,* I, 485, dal Vermaseren (*Excavations, cit.*, pp. 217-221) **] quasi mai appare riflesso nelle dediche [*CIMRM*, I, 213 (*salutaris?*), 691 cfr. 891 (*propitius*), 900b (*deo bono,* dubbia), II, 2265 (*epekoos*), 2276 (*deo bono invicto?*)].

l) Due volte il dio viene invocato facendo appello alla terra ed al mare di cui gli attributi *sacra* e *divinum* [*per terram et marem divinum; per sal et seminata sacra*] direi che intendano sottolineare non tanto il carattere intrinsecamente divino quanto gli stretti rapporti di dipendenza che essi hanno con la divinità. L'esistenza di speciali legami di Mitra con la terra e le acque, e in genere con i quattro elementi, è comunemente ammessa e non ha pertanto bisogno di essere particolarmente illustrata. Richiamo in proposito soltanto il frammento di preghiera liturgica di Dura [*CIMRM*, I, 69] ove Mitra sembra invocato come signore della terra e delle acque, e il ritrovamento nel mitreo di S. Prisca di due versetti, uno riguardante *Tellus* e l'altro il miracolo delle acque [Vermaseren, *Excavations*, cit., pp. 187-192 e 193-300, di cui il primo almeno potrebbe però non rientrare in questo discorso, v. Bianchi, *Prolegomena* a questo seminario]. Rapporti con la terra e il mare si potrebbero d'altronde facilmente istituire anche con molte altre divinità, dentro e fuori l'ambito mitriaco.

m) Da ultimo deve esser preso in esame il punto più enigma-

** L'importanza eccezionale di questo versetto per il tema affrontato in questo Seminario mi ha indotto ad un suo accurato riesame dopo la recente ripulitura degli affreschi operata dalla Soprintendenza Archeologica di Roma nel mitreo di S. Prisca (restauratore Sig. Elio Paparatti). In occasione del restauro, la Soprintendenza ha assunto anche nuove ottime fotografie, dalle quali ho tratto il particolare che riproduco (fig. 10). A giudicare dal confronto tra questo particolare e le foto pubblicate dal Vermaseren (*Excavations, cit.*, tav. LXVIII, 1-3) e tra queste ed altra, ancora anteriore, risalente all'epoca della prima scoperta e pubblicazione (fig. 11), si riscontra che, in questo punto, ai danni inevitabili del tempo si contrappongono alcuni guadagni dovuti all'attuale maggior pulizia della parete. Ciò non significa che il nostro versetto presenti neanche adesso una lettura agevole e, per questo, i primi editori sono senz'altro da lodare per la capacità che hanno avuto, partendo da lacerti abbastanza miseri, di mettere a disposizione degli studiosi un testo di estrema importanza. Il pericolo principale che credo si deve evitare ora (mentre in esso mi pare siano stati indotti in tico della preghiera, quello in cui il dio viene invocato *per legem vivam*. Il tentativo ermeneutico che propongo muove da una considerazione sulla struttura globale della preghiera. Nel rivolgere la sua supplica, la donna (o chi per essa) sembra volersi servire di due principali veicoli di persuasione: 1) il richiamo alle innate qualità misericordiose e pie del dio che sarebbero smentite qualora egli non acconsentisse alla supplica; 2) la mediazione di quanto ella ritiene gli sia più caro e sia quindi in grado di esercitare maggior pressione su di lui. Alla prima categoria di argomenti si rifanno evidentemente le espressioni *per misericordiam tuam, misertus es, per tuam pietatem*; alla seconda vorrei ascrivere *per terram et marem divinum, per quidquid boni creasti, per sal et seminata sacra, per creaturas*. Come si vede, l'unico argomento di persuasione che resterebbe fuori da questa classificazione verrebbe ad essere proprio quello racchiuso nell'espressione che c'interessa. Ma sarà veramente così? Non essendovi motivo di pensare che si faccia qui

---

molti dall'uso corrente di trascrivere il testo senza alcun segno diacritico) è quello di credere che la ricostruzione di questo versetto sia certa in ogni suo punto o, per lo meno, attinga allo stesso grado di attendibilità in ogni sua componente (si vedano, ad esempio, tra coloro che più specificamente si sono occupati di questo testo: H.D. Betz, in *Nov. Test.*, X, 1968, p. 77 sg.; I.M. Hackethal, in *Zeitschr. Papyr. Epigr.*, III ,1968, pp. 233-238; M.J. Vermaseren, in *Meded. Nederl. Inst. Rome*, XXXVII, 1975, p. 92 sg.; M. Simon, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, LVI, 1976, pp. 277-288). In realtà, come si vede bene da tutte le foto (non solo dalla più recente) ed anche dal facsimile pubblicato dal Vermaseren (fig. 12), il testo dipinto si è presentato fin dall'inizio in condizioni di grave frammentarietà. In un nuovo facsimile (fig. 13) ho cercato di riprodurre il più fedelmente possibile quello che mi sembra di vedere oggi. Senza pretendere di dare una nuova ricostruzione del testo, mi limito a mettere in evidenza in questa sede qualche conferma e qualche dubbio che il nuovo controllo sembra imporre. Procedendo a ritroso, risulta: 1) assolutamente certa la parola *FUSO* che trova del resto perfetto riscontro nel breve testo dipinto su un vasetto proveniente dallo stesso mitreo (*Excavations, cit.*, p. 409 fig. 204, tav. XCIX, 1-3); 2) pressoché certa, anche se non leggibile per intero, la parola *SANGUINE* che precede, sia perché ad essa si adattano assai bene gli spazi ed i frammenti di lettera superstiti, sia perché *sanguine fuso*, come hanno ben visto i precedenti editori, è espressione ricca di confronti e perfettamente a posto in un contesto come questo; 3) dubbia (e qualche dubbio lo ebbe anche il Ferrua) la parola *ETERNALI*. Dopo aver attentamente analizzato il tratto perfettamente rettilineo ed obliquo da sinistra a destra e dall'alto isolato ricorso ad una terza categoria di argomentazioni, sembra a me verosimile che anch'esso rientri in realtà in una delle due serie che si è creduto prima d'individuare. Si può in altre parole postulare: 1) o che l'essere *lex viva* sia una qualità intrinseca del dio, così come la *misericordia* e la *pietas;* 2) o che la legge vivente sia in qualche modo una sua emanazione al cui richiamo ed alla cui mediazione egli potrebbe essere particolarmente sensibile. Interesseranno a questo punto i due soli confronti antichi che sia riuscito a trovare per *lex viva.* Entrambi riguardano la figura di Cristo.

LACT., *Inst.*, IV, 17, 7 (*P.L.*, VI, 500A = *CSEL*, XIX, 345, 7 sgg.): *denutiavit scilicet deus per ipsum legiferum* [*scil. Moysen*] *quod filium suum id est vivam praesentemque legem missurus esset et illam veterem per mortalem datam soluturus.*

LACT., *Inst.*, IV, 25, 2 (*P.L.*, VI, 524A = *CSEL*, XIX, 375,

---

in basso che precede la *N* (ben riconoscibile), sembra infatti assai difficile riconoscervi parte di una *R*, sia pure in legatura con la lettera seguente; in nessuna *R* presente nelle iscrizioni di questo strato è possibile rintracciare un tratto analogo, per di più nascente dal margine superiore della scrittura; tale segno potrebbe appartenere piuttosto ad una *A* o ad una *M* o alle due lettere in nesso. Dubbi si potrebbero avere anche sull'unicità della parola e su altre lettere, come la presunta *L* i resti della cui traversa superiore potrebbero apparire un po' troppo estesi a sinistra per un semplice segno di rifinitura; della *I* non si vede più nulla; quello che nella foto sembra un resto di *S*, vicino alla testa del *Leo* che interrompe la scritta, non esiste affatto sull'intonaco, che in questo punto è danneggiato; 4) similmente non appare convincente, se confrontato con quanto oggi rimane (ma si veda anche il facsimile del Vermaseren) la lettura *SERVASTI* con *RVA* in nesso; già la *E* non è del tutto sicura, potendosi trattare anche di una *F*; della lettera seguente, che è stata interpretata come *R* e nelle foto sembrerebbe una *O*, nulla si vede sulla parete che in questo punto manca (e sembrerebbe mancasse anche in passato) dell'intonaco; a parte ciò non mi è chiaro come ai segni che seguono (che potrebbero ben far parte di un gruppo *VA*) si possa far seguire una *S*, sembrando piuttosto i resti della lettera appartenere ad una *N*, anch'essa in nesso; 5) tutto quello che precedeva è oggi inverificabile non vedendosi più, nell'attuale stato di conservazione, che miseri brandelli di lettere non sicuramente identificabili e non risultando chiaramente il testo neppure nelle vecchie foto. Sembra evidente, dopo quanto si è detto, che questo famoso versetto dovrà essere nuovamente studiato tanto dagli epigrafisti, quanto dagli specialisti di cose mitriache. Per intanto, importantissimo sembrerebbe che la sua lettura non fosse data per scontata, sia per non fondare costruzioni su basi malsicure, sia perché questo testo merita di tornare al centro dell'attenzione critica degli studiosi.

21 sgg.): *Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit quasi vivam legem ut nomen ac templum novum conderet, ut verum ac pium cultum per omnem terram et verbis et exemplo seminaret* ***.

[Per Cristo come Legge nella patristica greca: G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 922; in quella latina:

*** Un altro confronto che può essere interessante rilevare, trascrivendo questo brano, è quello che s'incontra poco oltre, dove a Cristo viene attribuita, da Lattanzio, anche la qualifica di μεσίτης, termine ben noto ai cultori di studi mitriaci perché, come già si è detto, riportato come attributo di Mitra stesso da Plutarco (*De Is. et Osir.*, 46):

Lact., Inst., IV, 25,5 (*P.L.*, VI, 524B = *CSEL*, XIX, 376,8 sgg.): *Fuit igitur et Deus et homo, inter Deum atque hominem medius constitutus. Unde illum Graeci* μεσίτην *vocant, ut hominem perducere ad Deum posset, id est ad immortalitatem; quia si Deus tantum fuisset* (*ut supra dictum est*) *exempla virtutis homini praebere non posset; si homo tantum, non posset homines ad iustitiam cogere, nisi auctoritas, ac virtus homine maior accederet.*

La puntualità di questo riscontro, sul quale ha richiamato la mia attenzione il prof. Bianchi, che ringrazio, e la sua vicinanza immediata all'altro riguardante *lex viva*, rendono ancora più suggestiva la citazione. In verità la parola greca μεσίτης, che ha una notevole varietà di significati ed una storia che la colloca nell'ambiente e nel linguaggio giuridico, con i significati prevalenti di arbitro o garante [Mitteis, in *Hermes*, XXX, 1895, pp. 616 sgg.], prima che in quello religioso, non sembra essere introdotta nella sfera religiosa da scrittori greci pagani, se si eccettua da Plutarco. È invece ampiamente attestata con riferimento a figure intermedie, mediatrici o conciliatrici tra il divino e l'umano (quindi con significato diverso da quello che gli attribuisce Plutarco) nel mondo culturale giudaico (*Job*, 9,33, inc.; *Test. Dan.*, 6,2, angeli; Philo, *Somn.*, I, 142 sg., angeli; Idem, Mos. II, 166, Mosè; *Assumpt. Mos.*, I, 14 cfr. III, 12, Mosè) e cristiano (*1 Timoth.*, 2,5, Cristo; *Hebr.*, 8,6-7. 9,15. 12,24, Cristo; *Gal.*, 3,19-20, Mosè, v. anche nella più antica patristica greca: Iren., *Adv. haeres.*, III, 18,7; Clem., *Paedag.* 3,1; Hippol., *De benedict. Balaam, Cristo*; Idem, *Comm. in Dan.*, 4,40,5, Mosè; Orig., *Comm. in Jo.*, 2,34, Cristo?). Documentazione in E. Hatch - H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament including the Apocryphal Books*, II, Oxford 1897, p. 912; W.F. Arndt - F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, IV ed., Chicago-Cambridge 1952, p. 507 sg.; W. Barclay, *A New Testament Wordbook*, London 1955, pp. 85-87; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 846; per il termine latino più frequentemente usato come equivalente: *Thes. Ling. Lat.*, VIII, 1936-1966, p. 527, s.v. *mediator*.

Thes. Ling. Lat., VII, 2 fasc. 4, 1974, c. 1246; v. anche i graffiti del muro g con *dux, lux, pax, lex* (M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano*, II, Città del Vaticano 1958, pp. 49-65)].

La mia impressione, che pongo in discussione, è che, come nei due confronti che ho addotto, Cristo, personificazione della Legge è tenuto distinto dal Padre di cui è presentato come inviato sulla terra, così nella nostra preghiera, il *Dominus aeternus* sia tenuto distinto dalla *lex viva* per cui lo si invoca propizio. L'impressione è corroborata dalla constatazione che manca qui il possessivo presente altrove dove si fa riferimento a virtù intrinseche del dio [*per misericordiam tuam, per tuam pietatem*]; anche dal punto di vista formale dunque, *per legem vivam* (e non *tuam*) sembra entrare piuttosto nel secondo dei gruppi di argomentazioni sopra individuato che nel primo.

D'altra parte, stabilito per ipotesi che il fedele creda, oltre che nel *dominus aeternus*, al quale si rivolge, in un'emanazione di questi avente caratteristiche tali da poter essere denominata *lex viva*, quale sarà il valore da dare a *lex* nel contesto specifico? È questo un altro punto da discutere. *Lex* e *nomos* nei confronti citati sopra sono evidentemente trasposizioni più che traduzioni della parola ebraica *thora* il cui significato approssimativo è « dottrina », « insegnamento », specialmente « insegnamento religioso » [MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1958, pp. 47 e 49; per il loro uso nelle iscrizioni ebraiche: FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum,* I, Città del Vaticano 1936, p. CXLII sg.]. Nel latino pagano il significato generale di *lex* è piuttosto quello di « condizione vincolante » [*Thes. Ling. Lat.*, VII, 2 cc. 1238 sgg.; *Diz. Epigr.,* IV, pp. 702 sgg.]. Senza aver chiaro in quale ambito religioso ci si stia muovendo, non è facile operare una scelta. Pongo tuttavia la questione ed anche quella dell'eventuale nome da dare a questa *lex viva* nel caso che, come nel Cristianesimo (che potrebbe stare all'origine del concetto, ma anche no; si pensi al νόμος ἔμψυχος della speculazione filosofica greca, particolarmente pitagorica [si vedano, ad esempio, le testimonianze raccolte da E. R. Goodenough, in *Yale Class. Stud.,* I, 1928, pp. 55-102]), tale *lex* debba intendersi non in senso astratto, ma come vera e propria personificazione.

Nell'ambito mitriaco, se si pensa ad altro per il *dominus aeternus,* viene naturale di pensare a Mitra stesso, per le caratteristiche che gli sono state di volta in volta attribuite di garante dei patti, della legge, della giustizia [*CIMRM*, I, 18: *theos dikaios Mithras*] e dell'ordine cosmico. Se invece si identifichi il *Dominus aeternus* con Mitra stesso, si potrebbe pensare piuttosto ad una sorta di spirito che governa il mondo, di forza che domina ed anima l'universo preservandone le creature, secondo un concetto largamente presente in varie convinzioni filosofiche e religiose di quest'epoca [A. D. Nock, *Essays on Religion of the Ancient World,* I, Oxford 1972, pp. 89 sgg. (rist. di saggio del '28)]. Ma anche su questo preferisco sentire i competenti.

n) Essi, dopo che avranno, espresso il loro parere sul problema rappresentato da *lex viva,* spero vorranno anche discutere a quale figura, d'ambiente mitriaco o meno, possa meglio convenire l'immagine di essere eterno, creatore misericordioso e pietoso che nella preghiera abbiamo creduto d'individuare. Nessuna possibilità di contatto con l'*Optumus Maximus Caelus Aeternus Iuppiter* (*CIL*, VI 81), detto anche *Dominus Sanctus Optimus Maximus Salutaris* (*CIL,* VI 82), venerato da una stessa persona insieme con il *Sanctus Dominus Invictus Mithras* (*CIL*, VI 82) tramite due are scavate nel maggio 1555 nelle vicinanze del nostro mitreo, in Piazza della Navicella? [Per questi ritrovamenti e per altri, mitriaci e non, dalle vicinanze di S. Stefano: Colini, *Storia e topografia del Celio nell'antichità = Mem. Pont. Acc. Rom. Arch.*, VII, 1944, pp. 47-48, 236-237; *CIMRM*, I, 327-335]. Un atteggiamento largamente sincretistico, corrispondente del resto allo spirito dell'epoca, sembra comunque fuori discussione. Sui ritrovamenti di piazza della Navicella, si veda ora anche M.J. Vermaseren, *Mithriaca IV. Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, Leiden 1978; ivi anche nuove considerazioni su *eternali sanguine fuso* di S. Prisca. Su queste iscrizioni dipinte si veda anche R. Turcan, *Rev. de l'hist. des Relig.*, CXCIV, 1978, pp. 147-157].

DISCUSSIONE

LEGLAY: A propos de la date de la très belle inscription, qui a été datée du IIIème siècle. Le *dominus* est nommé seulement par son *cognomen* et non pas par les *tria nomina;* cela n'indiquerait-il pas une date un peu plus tardive, le IVème siècle, plutôt que le IIIème? Du même coup, cela n'expliquerait-il pas un peu mieux l'accent chrétien qui apparaît dans cette prière, dont le schéma est tout-à-fait conforme aux prières antiques avec les trois parties traditionnelles: l'invocation, la *laus* et la demande. Il me semble que l'accent chrétien conviendrait mieux au texte si on acceptait de le dater dans le courant du IVème siècle plutôt qu'au IIIème.

PANCIERA: Mi sono posto questo problema: in effetti il fatto che il patrono sia indicato con il solo *cognomen* sembra un elemento tardivo; però io terrei anche conto che esisteva poco spazio e che la donna si indica come Cascelia Elegans, dunque con gentilizio e *cognomen.* Si dice, poi, è vero, *pro domino meo Primo et Celia patroni,* frase nella quale entrambi i personaggi sembrano indicati con il solo *cognomen,* ma, a parte il fatto che il gentilizio del patrono si ricavava agevolmente da quello della liberta, questi altri personaggi sono secondarii nelle preghiere. La invocante, che è la persona che più importa nel testo, il gentilizio ce l'ha e questo mi sembra attenuare le conclusioni che si potrebbero ricavare dalla mancanza del gentilizio nel nome del patrono e, forse, in quello della moglie di lui.

LEGLAY: C'est tout à fait exact. Mais il est possible qu'au IVème siècle on ait conservé pour les femmes l'usage des gentilices et du surnom plus longtemps que pour les hommes, souvent nommés, quant à eux, par leur seul cognomen: cf. le tableau présenté par I. Kajanto, dans *L'onomastique latine,* Coll. Intern. du CNRS, n. 564, Paris 1975, Actes parus en 1977, p. 423.

GUARDUCCI: Mi devo congratulare con il Prof. Panciera per aver presentato testi così importanti. Vorrei fermarmi su alcuni punti. Per ciò che riguarda il *vivas,* non escluderei che fosse una ' traduzione ' di *nama.* (Per curiosità ricorderò che gli scavi sotto S. Giovanni in Laterano hanno portato in luce, in tutt'altro contesto, un graffito *Leo vivas,* accanto a un *Ursus vivas,* dove Leo e Ursus sono nomi di persone; cfr. Rendiconti Pont. Accad. Romana di Archeol. 46, 1973-74, pp. 181-186). Per quanto riguarda la preghiera, di enorme interesse, non si può a mio avviso del tutto escludere che essa abbia un tono cristianeggiante. Quanto alla *lex viva*, ricorderò che tra i graffiti sotto la Confessione di S. Pietro (fine del III, inizio del IV sec.) fu da me riconosciuta con certezza la parola *lex* (e anche *dux, pax* etc.) come attributo di Cristo: Cristo *lex*. In proposito ricordai l'espressione di Giustino (vissuto proprio a Roma nella seconda metà del II sec.) su Cristo. Non mi darebbe quindi fastidio sentire una eco di cristianesimo nel testo della preghiera proveniente dal mitreo, tanto più se si pensa all'ambiente, aperto ai sincretismi, della Roma pagana del III secolo. Severo Alessandro aveva nel suo larario un ritratto di Cristo, secondo l'*Hist. Aug.*, ed era in stretti rapporti con il cristiano Giulio Africano. Quanto poi al *per (per legem vivam, per sal et seminata...)*, esso richiama stranamente alla memoria espressioni come quelle del Cantico delle creature di S. Francesco (sul quale A. Pagliaro ha scritto un bell'articolo, imperniato appunto sul significato di *per)*. Ove poi il *dominus aeternus* fosse Mithra, e Mithra un dio creatore, si può capire che una devota si rivolga a lui dicendo: « Tu che hai fatto tutto questo bene, che hai creato, per tutto quello che di bene hai fatto etc., ti prego, concedimi... ». E mi pare che anche il concetto di ' legge ' potrebbe applicarsi a Mithra creatore (anche Iside, dea cosmica, dà la legge). Per ora non c'è che da congratularsi che questi testi siano stati posti in luce e siano nelle mani del Prof. Panciera, che ne approfondirà l'interpretazione nel modo migliore.

PANCIERA: Ringrazio vivamente la Prof.ssa Guarducci. Di alcune delle idee che ha espresso avevo già fatto cenno nella relazione e, quindi, non ritengo di dover aggiungere altro. Sono grato altresì degli ulteriori consigli e suggerimenti di approfondimento; naturalmente va tenuto presente che questa voleva essere soltanto una comunicazione preliminare il cui proposito era appunto di suscitare reazioni e suggerimenti da tenere presenti nella pubblicazione definitiva.

BELARDI: Quando hai illustrato « leo vivas » e « nama » mi è sembrato che tu ti sia rivolto a Bausani e a me quasi per chiedere se nella cultura iranica preislamica è possibile trovare un nesso tra la nozione di vitalità e tale « nama » che ricorre nell'epigrafe.

Nelle fasi partica e sasanidica si incontra bene un termine da confrontare con « nama »: è il medio-partico e medio-persiano *namāč*, per esempio nella locuzione *namāč u paristišn i yazdān* « adorazione e venerazione degli dei » (di Dio). L'antecedente è l'avestico antico e recente *nəmah-* usato al nominativo singolare in frasi ellittiche seguito dal nome della divinità: *namō ahurāi mazdāi* « gloria ad Ahuramazda » (cf. in sanscrito *Rāmāya namaḥ* « gloria a Rama »). Il *nām* « nome » che può venire in mente è tutt'altra cosa; per esempio *pat nām i yazdān* « nel nome di Dio » è un incipit frequente nei testi pahlavici (pur se questa frase talvolta si rende con « in gloria di Dio »).

Un nesso semantico tra la nozione di « vitalità, vita » e l'indoiranico *namas-* non sembra esistere.

Per quanto riguarda la « legge viva » è difficile ammettere una identificazione di Mithra con la nozione di « legge », almeno dal punto di vista iranico. In Iran Mithra non è mai l'emanatore di leggi. Questi piuttosto è Dio, il *dātār*, il « creatore »; Mithra invece è colui che sovrintende a che un certo corpus di leggi o certe azioni legali vengano osservati nel loro spirito e nel loro rito. Egli è il custode del contratto ed è appellato appunto *patmān* « contratto » in fase medievale; talvolta è chiamato anche *harvisp-patmān* « colui che è tutti i contratti » (un composto bahuvrīhi); è considerato l'arbitro per eccellenza, e in una occasione è descritto come colui che allunga il braccio a raggiungere chiunque violi un patto anche nelle zone più distanti e nascoste del mondo. Oppure dobbiamo pensare a « legge viva » nel senso di « legge vissuta », vale a dire nel senso di « colui che *vive* la legge »?

Un'altra questione che emerge da questo incontro è se il « creatore » può essere Mithra. Sempre nel versante iranico, Mithra non è mai il creatore. Il creatore è Ahuramazda, Mithra è il dio intermedio tra Ahuramazda e le creature terrestri.

Per quanto riguarda l'aspetto linguistico dell'epigrafe, sia *hibus* quanto ancor più *criatoribus* denunziano certo un autore che usa un latino senza possederlo appieno. L'epigrafe appartiene poi alla fase in cui le opposizioni vocaliche quantitative avevano ceduto il posto alle opposizioni di grado diaframmatico, con scambi grafici tra le antiche *ĭ* ed *ē* (eppure la *e* di creatura è breve!) e simili.

Per il resto concordo con la prof.ssa Guarducci nel vedere nell'epigrafe uno spirito assai vicino a quello cristiano.

PANCIERA: Secondo me *vivas* non è forse la traduzione di *nama*, ma potrebbe esprimere quello che un Romano pensava fosse il significato di questa parola.

BELARDI: Ho trascurato di avanzare una facile ipotesi. C'è da chiedersi se dietro questo *vivas* non ci sia l'antecedente del nostro *evviva!* o *viva!* (cf. l'antico valore di *vivaddio!*). In tal caso un confronto con la nozione di « gloria » è possibile.

BIANCHI: Una osservazione. L'iscrizione dice: *leo vivas cum Caedicio patre*. È importante considerare l'aggiunta *cum Caedicio patre*. Con *nama* (che regge il dativo o il nominativo) tale aggiunta rappresenta una complicazione. Infatti, si dice *nama* (vita, gloria o simili) *a qualcuno*. Qui invece c'è un *cum*, per intendere il quale ci sono due possibilità. La prima è che l'intera frase significhi 'vita a te insieme con *Caedicius pater*', cioè 'viva tu e viva *Caedicius pater*'. La seconda possibilità è invece che *cum* non significhi 'in compagnia di', nel senso di 'tutti e due parimenti', tu e lui, ma 'in compagnia di' nel senso di 'insieme', 'in coordinamento con', 'sotto', 'in subordine': in altri termini: « che tu eserciti, che tu viva con la debita aura sacrale la tua qualità di *leo* nella struttura di cui è capo *Caedicius pater* ». In questa seconda alternativa, l'equivalenza tra *nama* e *vivas* sarebbe impossibile. Ma in ogni caso non si può prescindere, nell'analisi comparativa, dalla presenza di questa coda, *cum Caedicio patre*, che è nuova rispetto a qualunque espressione contenente *nama*.

Per quanto concerne poi la questione del *dominus aeternus* menzionato nell'iscrizione. Panciera ci ha dato un'ipotesi: che esso non sia Mithra, ma altra figura del culto mitriaco. Questo significa che il *dominus aeternus* dovrebbe allora essere una di quelle figure, del tipo di *Aion* o di Saturno, che hanno a che fare con quella *aeternitas*, con quel 'tempo eterno', con quella entità un po' vaga, e a suo modo trascendente, che pare emergere spesso dall'iconografia mitriaca. Ma qui c'è una obiezione. Una divinità qualificata in questo senso, un dio *Aion*, un *dominus aeternus* di questo tipo, in buona fenomenologia religiosa tardo-antica, non può essere invocato né avere misericordia. Non ha infatti quegli evidenti caratteri personalistici e etici che sarebbero necessarii per adempiere a tale funzione.

PANCIERA: Sì. Il problema mi pare vada, però, anche un po' oltre; ammesso che *vivas* fosse ritenuto l'equivalente in qualche maniera di *nama*, mi sembra difficile accettare che la parola, in questo contesto, abbia soltanto un valore generico (viva!) e non anche un'implicazione religiosa come ho detto nella relazione. Questo almeno è il mio pensiero.

Poi: *cum Caedicio Patre*; per questa seconda parte dell'acclamazione a me sembrerebbe opportuno attenersi a quella che è la spiegazione più naturale. È un'acclamazione ad un *Leo* che si vuole estendere anche a un *Pater*, forse il più importante, della comunità. Si confronti l'acclamazione del Mitreo dell'Esquilino che ho citato nella relazione.

Infine, quanto alla questione del *dominus aeternus*, di proposito ho voluto essere estremamente prudente. In realtà nella relazione ho voluto mettere in evidenza soprattutto i problemi e non ho voluto dare precise risposte perché mi pare che, oggi come oggi, proprio il mitraismo abbia bisogno di non dare niente per scontato, e tanto meno un'identificazione come questa. In altre parole non possiamo dare per certo che si tratti di Mitra perché, così facendo, rischieremmo d'introdurre un altro argomento non dimostrato in una discussione che di argomenti non dimostrati ne conosce fin troppi. Proporrei quindi: teniamo per fermo che in realtà qui si parla di un *dominus aeternus* e non si dice chi sia. Che poi si possa identificarlo con Mitra potremo anche dimostrarlo oppure no e ci regoleremo di conseguenza.

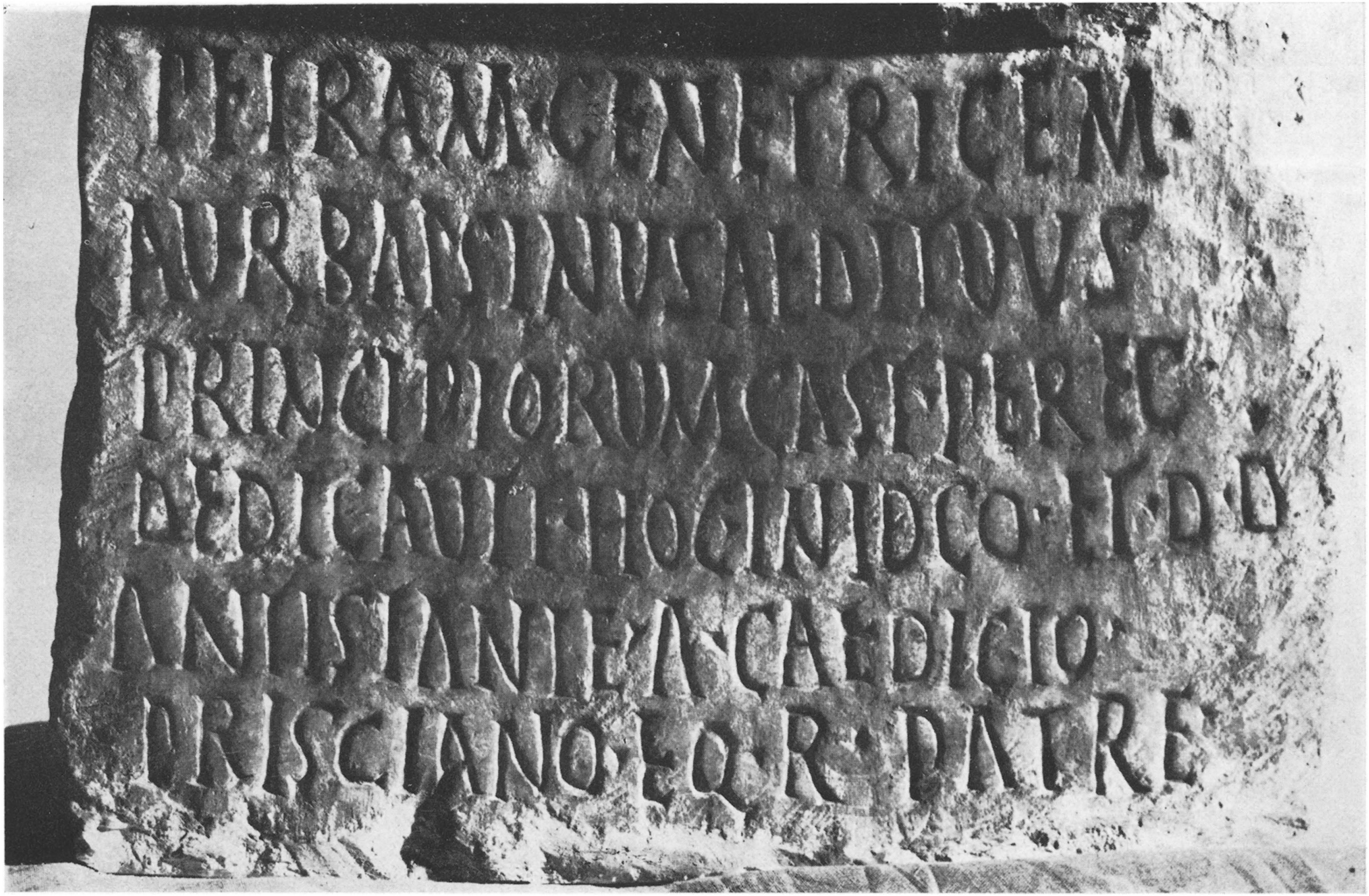


Fig. 1. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: iscrizione dedicatoria di Mitra Petrogenito.

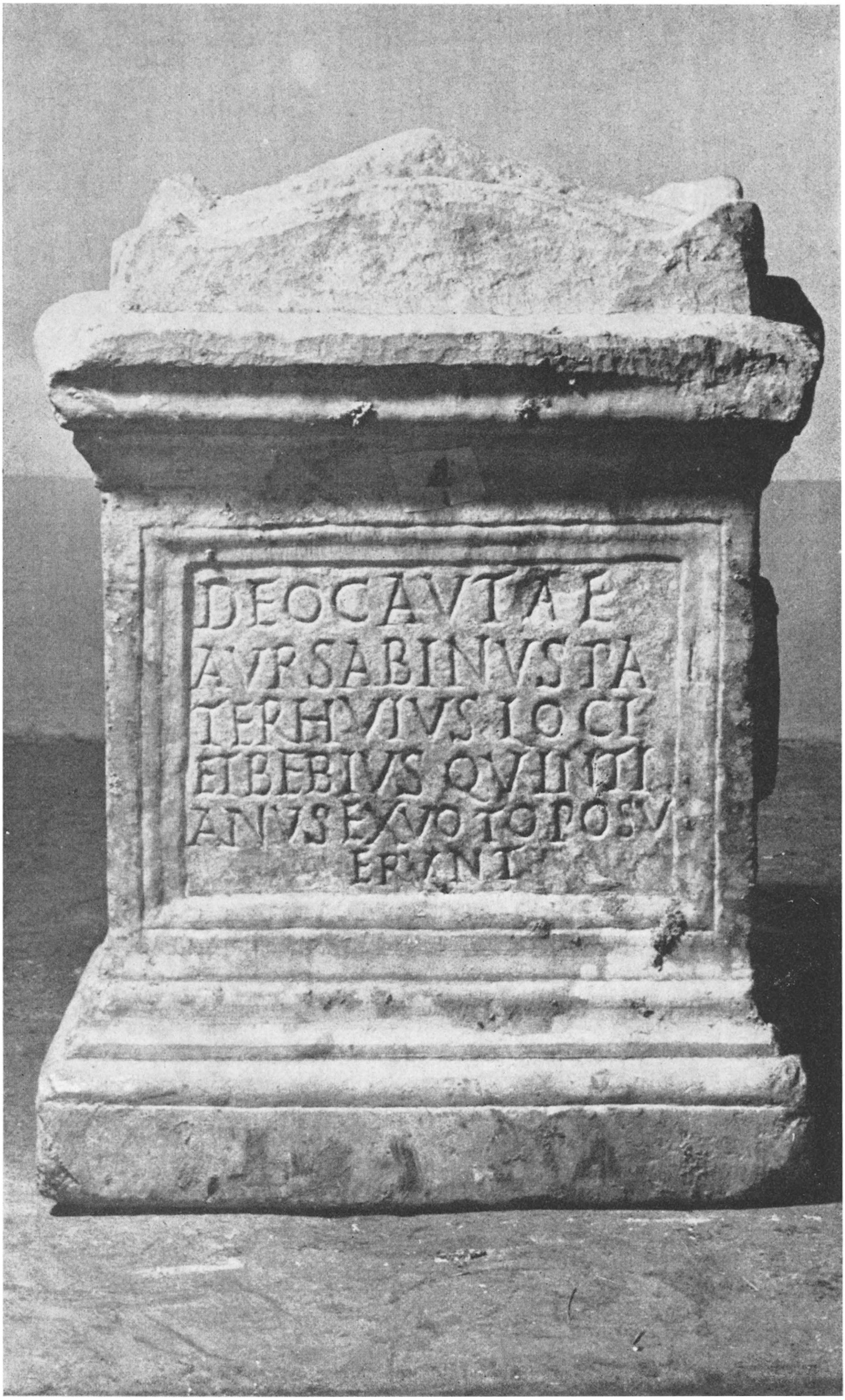

4
DEO CAVTAE
AVR SABINVS PA
TER HVIVS LOCI
ET BEBIVS QVINTI
ANVS EX VOTO POSV
ERVNT

Fig. 2. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: dedica a Caute (fronte).

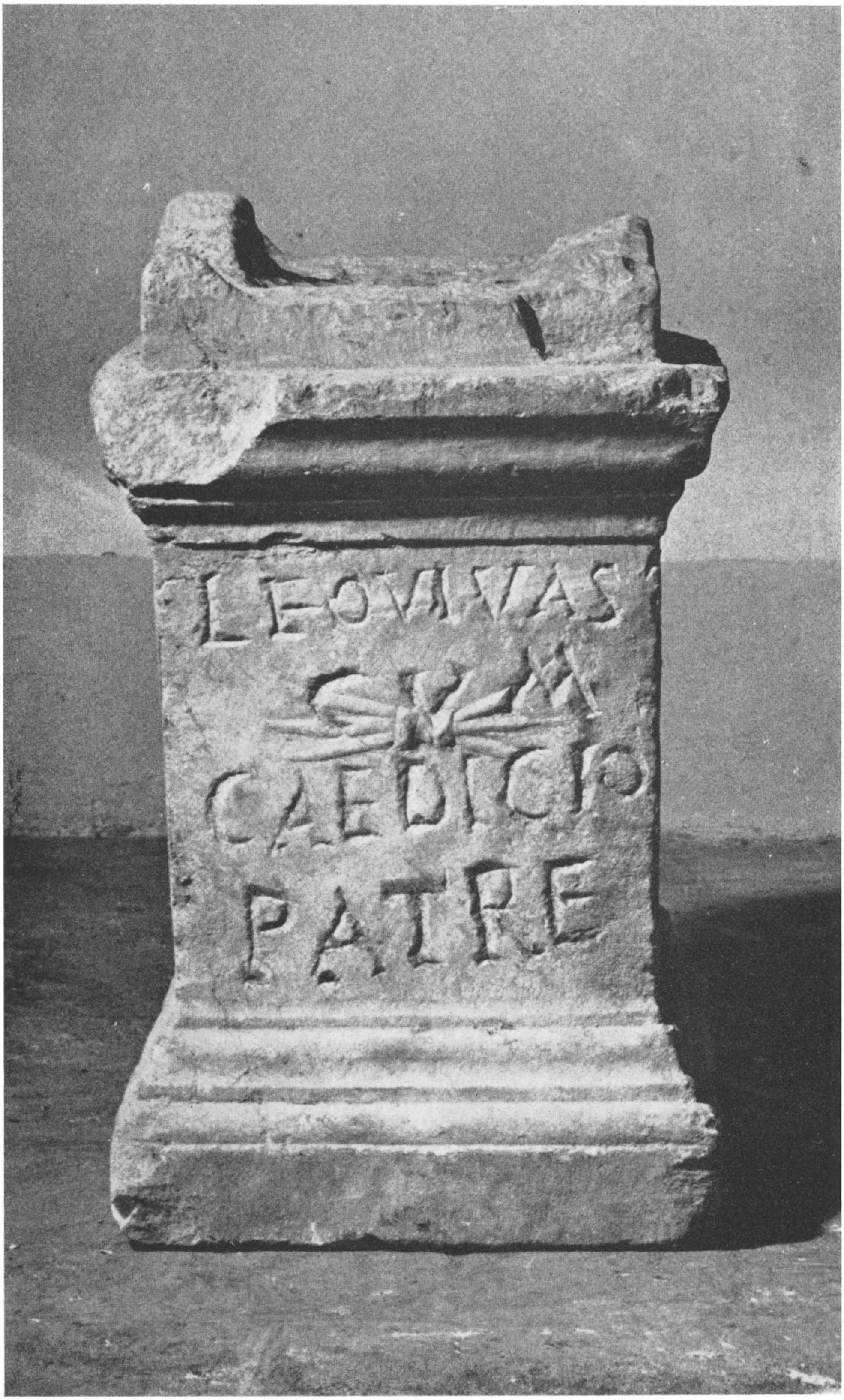

LEONI VAS
CAEDICIO
PATRE

Fig. 3. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: dedica a Caute (fianco sinistro).

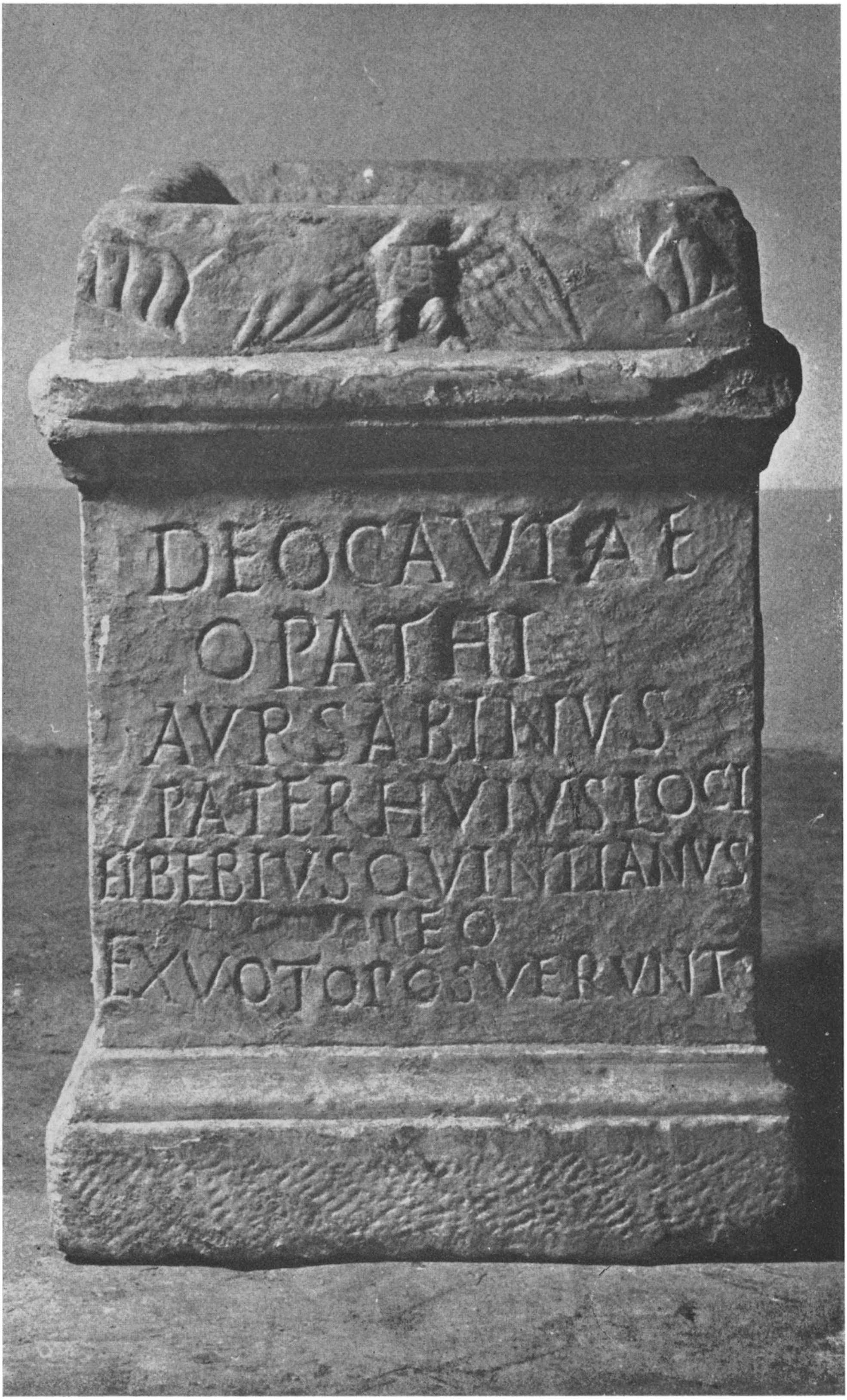

DEOCAVTAE
OPATHI
AVRSABINVS
PATERHVIVSLOCI
EBEBIVSQVINTIANVS
TEO
EXVOTOPOSVERVNT

Fig. 4. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: dedica a Cautopate (fronte).

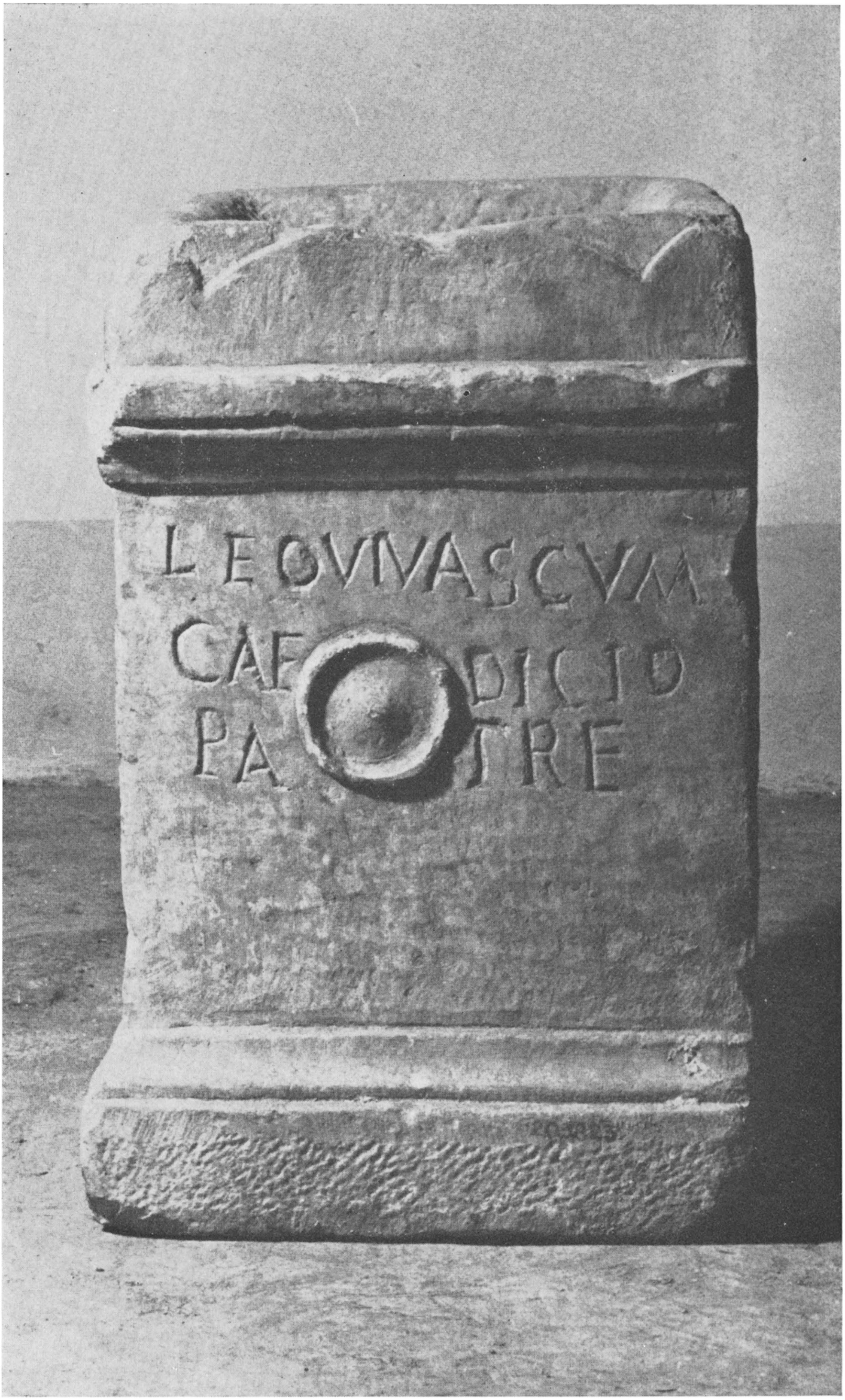

L EGVNASCVM
CAF DICTO
PA TRE

Fig. 5. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: dedica a Cautopate (fianco destro).

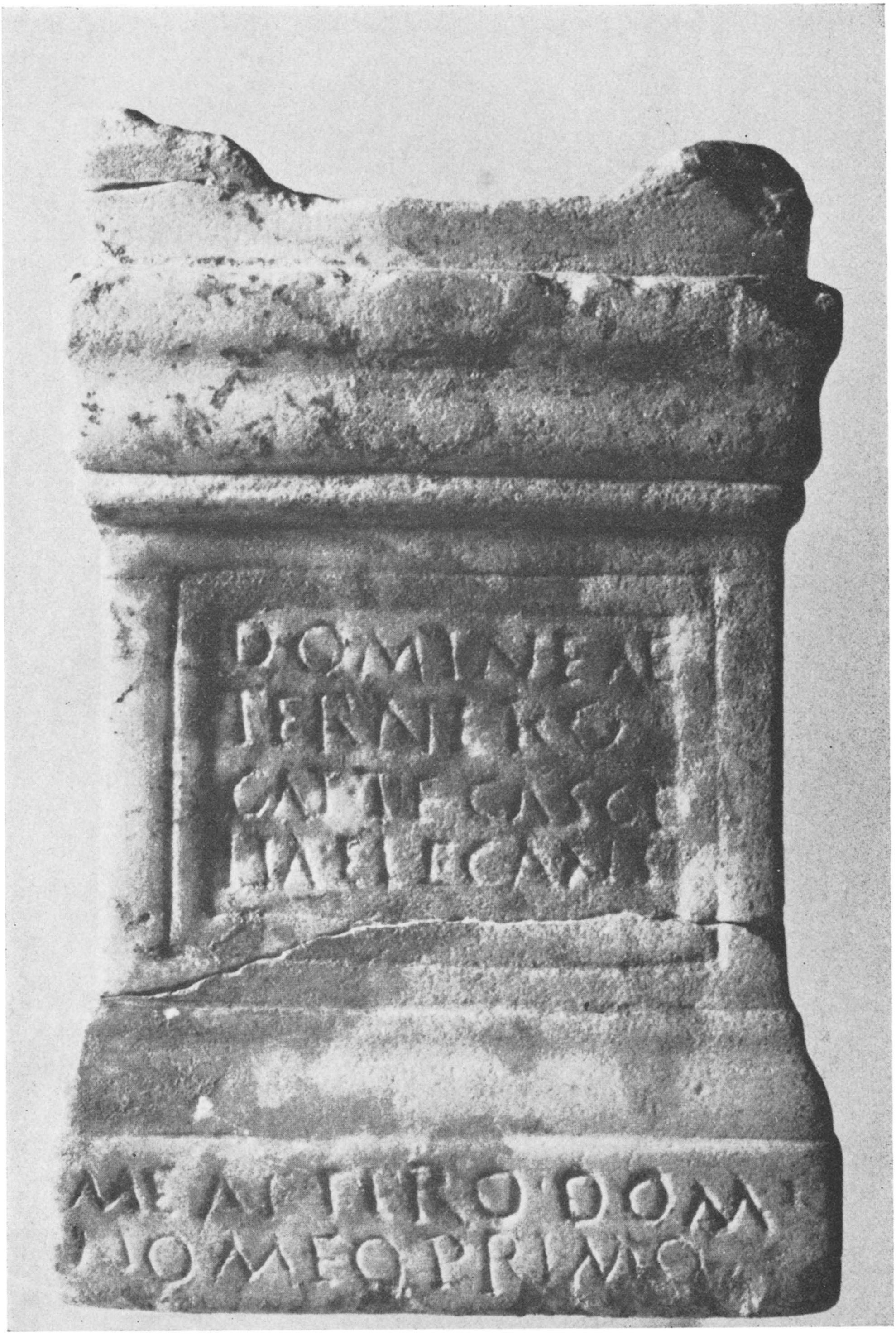


Fig. 6. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: arula con preghiera al *Dominus Aeternus* (fronte).

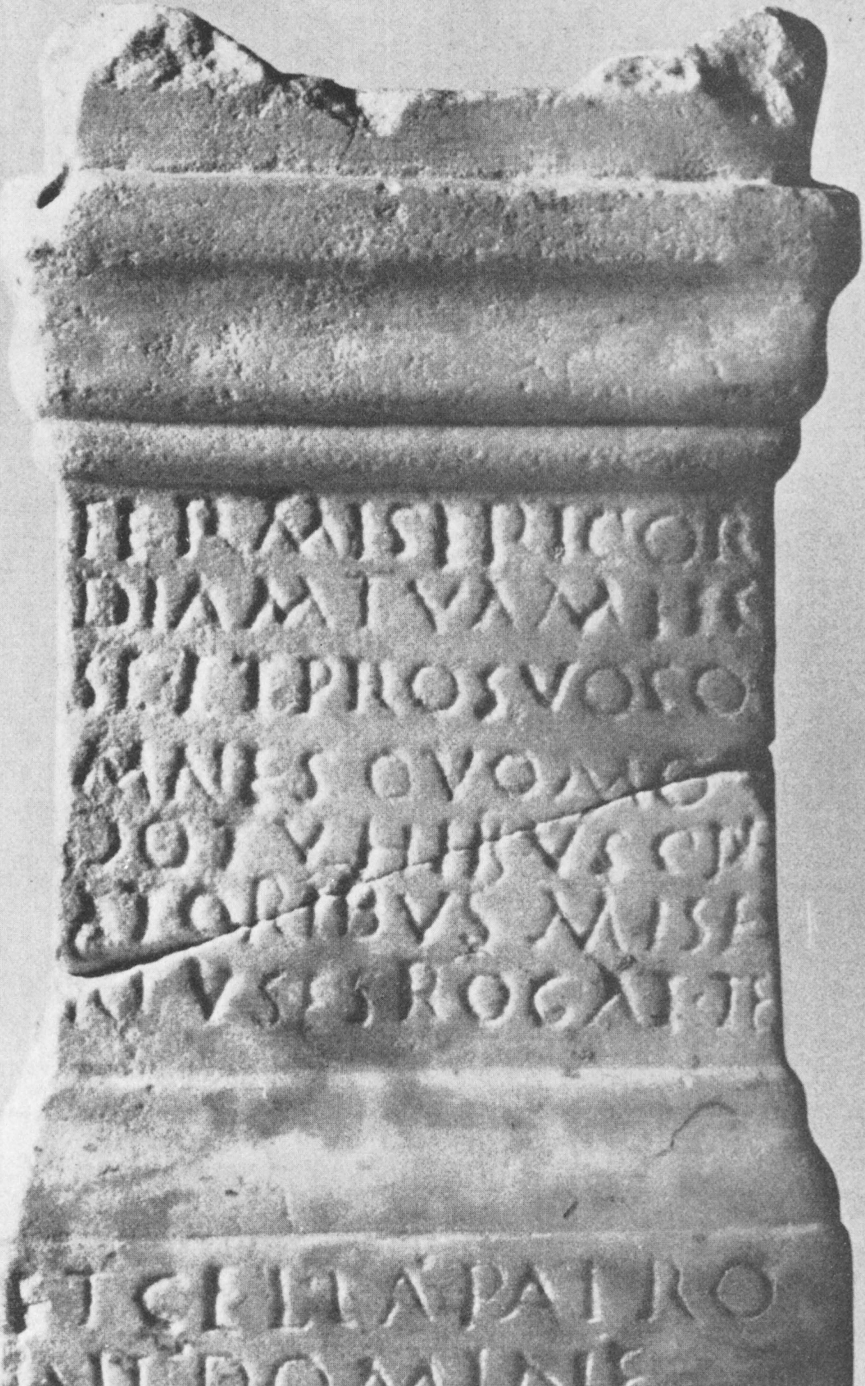

ET CELLA PATRO
NI DOMINE

Fig. 7. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: arula con preghiera al *Dominus Aeternus* (fianco destro).

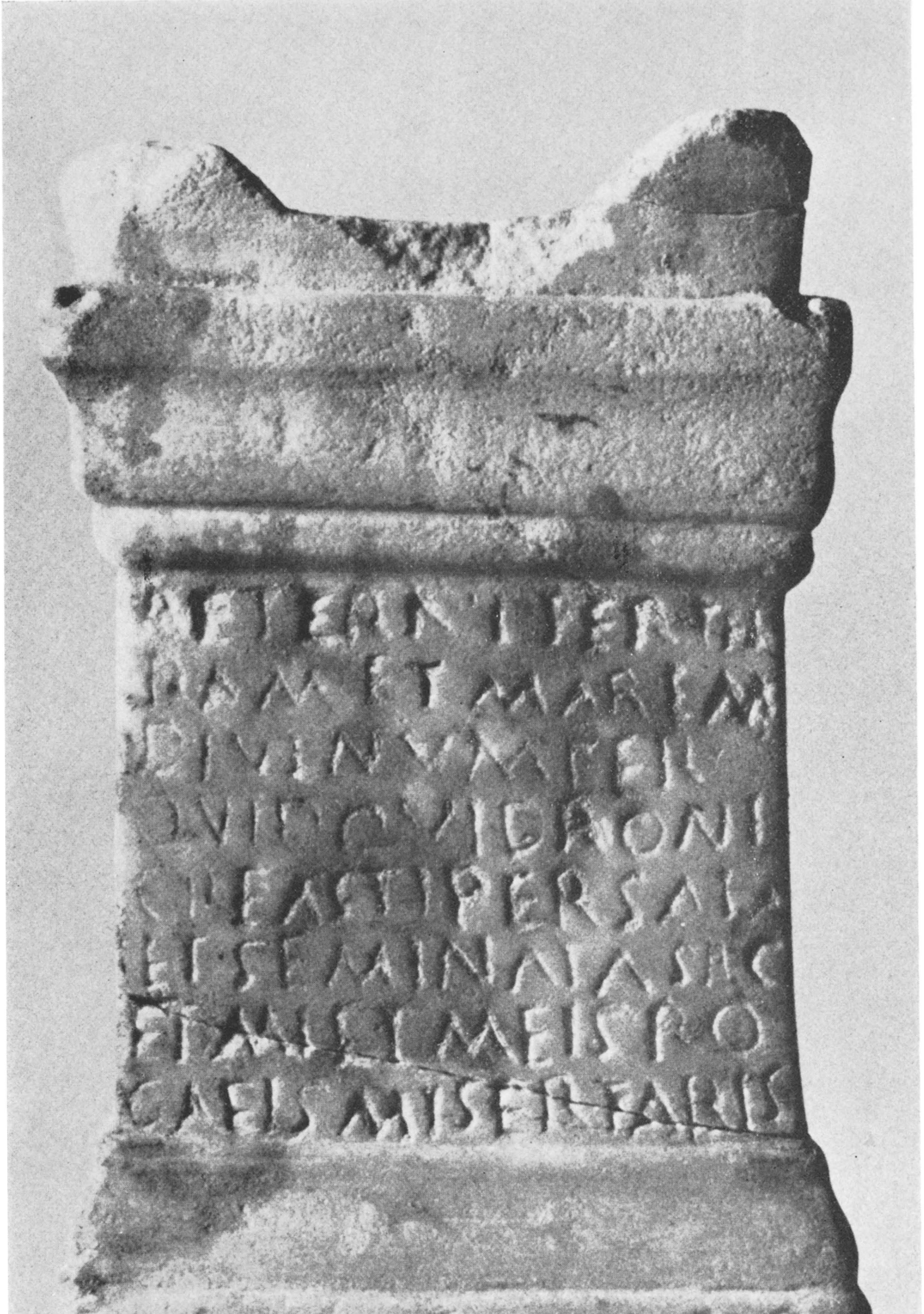

PROM ET D COMSER
VO ET TRONATA

Fig. 8. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: arula con preghiera al *Dominus Aeternus* (fianco sinistro).

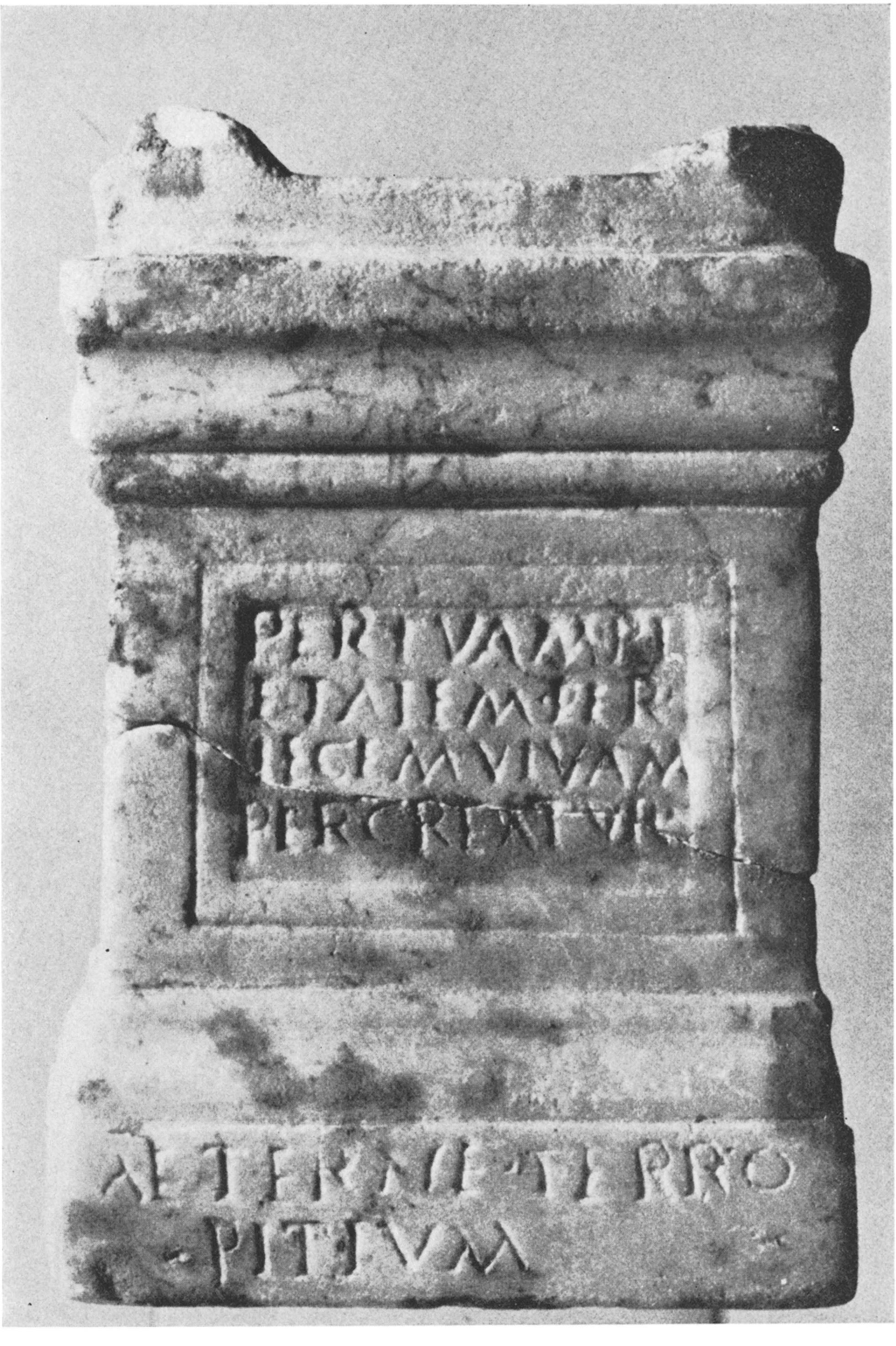

PER TVAM PI
ETATEM PER
FICIAM VIVAM
PERCREATVR
AETERNE TE PRO
PITIVM

Fig. 9. Roma, Mitreo dei *Castra Peregrina*: arula con preghiera al *Dominus Aeternus* (retro).

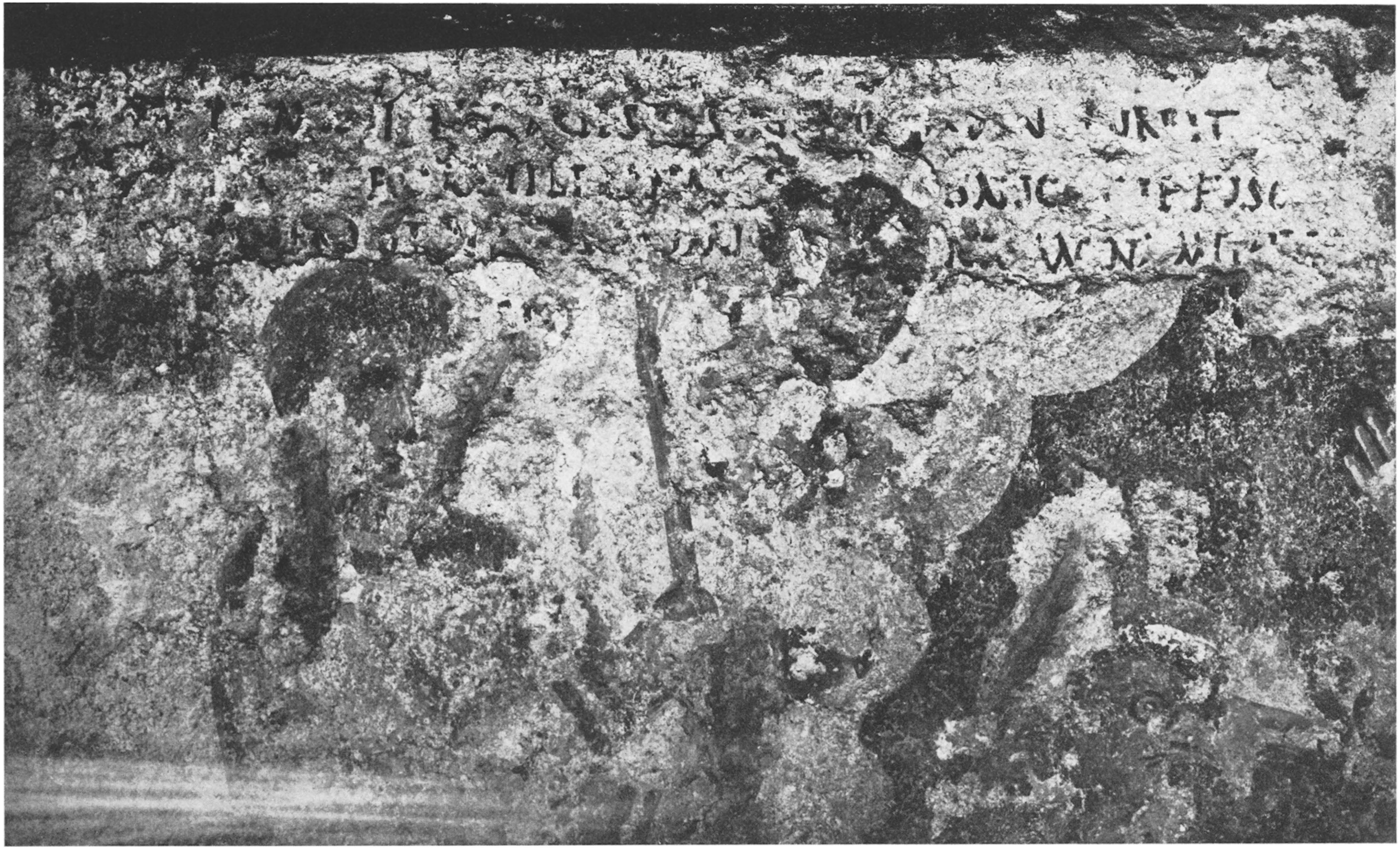


Fig. 10. Roma, Mitreo di S. Prisca: particolare della parete di sinistra dopo i lavori di ripulitura del 1978.

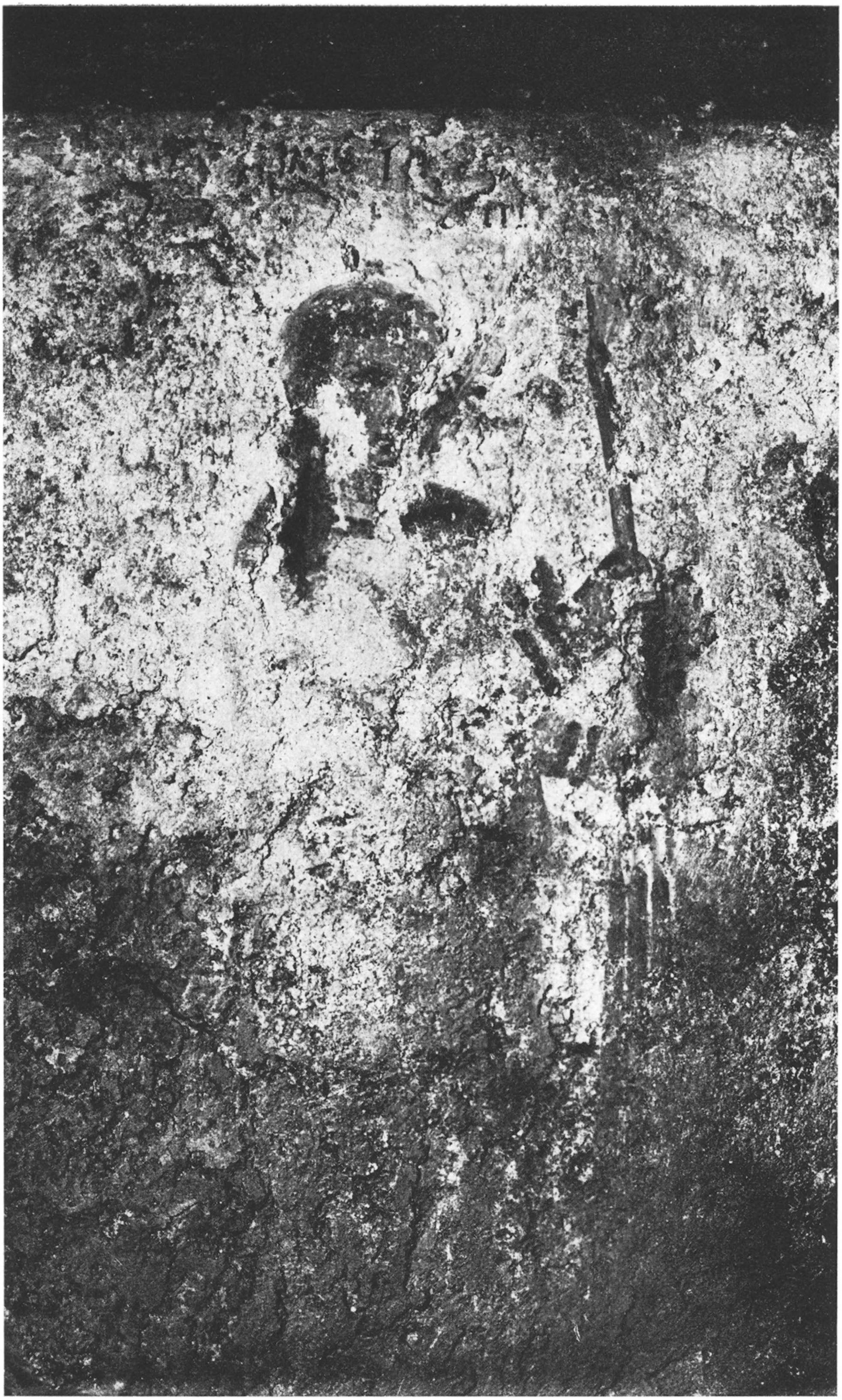


Fig. 11. Roma, Mitreo di S. Prisca: particolare della parete di sinistra nel 1940.

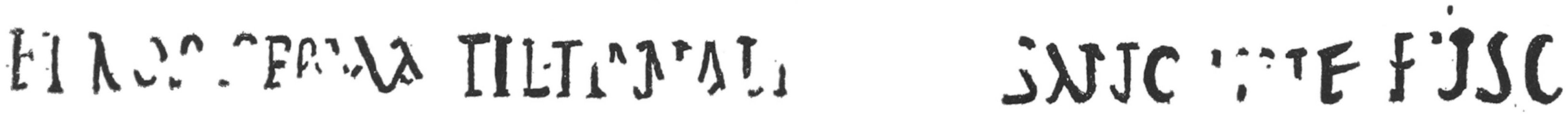


Fig. 12. Roma, Mitreo di S. Prisca: fac-simile di iscrizione dipinta della parete sinistra (da Vermaseren, *Excavations*, p. 215 fig. 69).

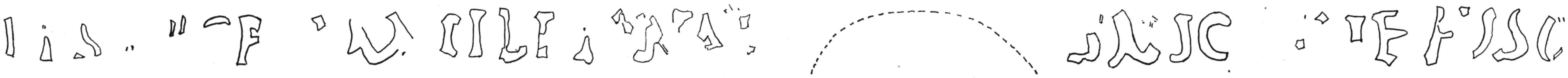


Fig. 13. Roma, Mitreo di S. Prisca: fac-simile di iscrizione dipinta della parete sinistra, a. 1978.

Silvio Panciera

LEONI SANCTO DEO PRAESENTI

Accolgo l'invito a dare la prima pubblicazione in questa sede anche di un altro monumentino iscritto romano, che più di un indizio, almeno a prima vista, sembra collocare nell'orbita del mitraismo.

Si tratta di un'arula o basetta marmorea (fig. 1), alta cm. 43,5, larga alla base cm. 43 e spessa, sempre alla base, cm. 32,5 (dimensioni del tronco cm. 35 x 33,7 x 29), priva del coronamento, che doveva essere fissato con perni di cui resta traccia sul piano superiore. In basso, la modanatura e lo zoccolo mancano sul lato posteriore che doveva essere addossato al muro e per questo non è stato rifinito; anche i fianchi sono soltanto pettinati, con lisciatura dei soli spigoli; egualmente pettinata, ma con inizio di lisciatura la fronte su cui spicca l'iscrizione.

Il monumentino si conserva presentemente nell'androne dell'ex palazzina Savorgnan di Brazzà, trasformata non da molto in sede della Direzione della Galleria Nazionale d'Arte Antica, appena fuori l'ingresso al Mitreo detto Barberini, scoperto nel 1936, per l'appunto durante i lavori per la costruzione della palazzina Savorgnan [1].

La stretta vicinanza ad un mitreo è dunque il primo elemento di connessione al mitraismo del documento in esame; tuttavia si deve aggiungere subito che, purtroppo, allo stato attuale riesce praticamente impossibile stabilirne positivamente la provenienza. Certamente l'oggetto non è elencato tra i reperti di scavo del mitreo e delle vicinanze nella relazione pubblicata da Gatti e da Annibaldi nel 1945, ove si fa cenno, se mai, ad una piccola ara anepigrafe e si esclude che sia stato trovato altro materiale oltre al pubblicato [2]. Vane sono state anche le ricerche compiute, sia presso la Direzione della Galleria Nazionale d'Arte Antica (dalla quale ho potuto apprendere soltanto che il pezzo non appartiene sicuramente alla collezione Barberini e che esso si trovava nei pressi dell'attuale ubicazione, fuori del mitreo, già quando lo Stato acquistò, nel 1973, la palazzina che era passata, dopo la morte del conte Ascanio Savorgnan di Brazzà, dapprima all'Ospedale Civile di Udine, poi ad una Società Cinematografica), sia presso gli archivi della Soprintendenza Archeologica di Roma, che non possiede altri dati oltre a quelli utilizzati per la Carta Archeologica di Roma[3]. Troppi anni sono trascorsi d'altronde, più di un quarantennio, perché lo scavatore, G. Annibaldi, possa avere ricordi precisi al riguardo. Sulla questione della provenienza il discorso deve dunque restare aperto

---

[1] M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum monumentorumque religionis mithriacae*, I, Hagae Comitis 1956, p. 16 con bibliogr.

[2] G. Gatti-G. Annibaldi, in *Bull. Com.*, LXXI, 1943-45, pp. 98-108; si veda, in particolare, p. 108: « Nello sterro del mitreo, all'infuori di un'er-

Altro indizio che ha suggerito al prof. Bianchi (si vedano i *Prolegomena* a questo Seminario ed anche oltre) che il documento potesse avere dei rapporti con il mitraismo è l'attacco e la struttura del testo iscritto, che qui sotto si riproduce integralmente:

Leoni sancto
deó praesenti
A. Caecili
Faustini.

La buona conservazione della superficie iscritta e la profondità d'incisione delle lettere non lasciano dubbi sulla lettura. Si noti l'apice in *deo* e la *i* longa in *praesenti.* Inoltre si riscontra l'uso sistematico del punto divisorio triangolare tra parole all'interno di riga ed una volta anche alla fine. Le lettere sono di cm. 2,5 circa. Tra le prime due righe, relativamente orizzontali, e le ultime due, dichiaratamente pendenti in basso a destra, è stato lasciato un ampio spazio bianco. La datazione, tenuto conto della paleografia, dovrebbe collocarsi non prima della seconda metà del sec. II, con possibilità di scendere nel III, quindi non sarebbe in contrasto con quella stabilita per il mitreo[4].

---

ma di Priapo, d'un frammento di marmo con il corpo di cavallo, di un'aretta anepigrafe e di qualche lastra marmorea di rivestimento, nessun altro trovamento s'è fatto ».

[3] *Carta Archeologica di Roma, Tavola II,* Firenze 1964, p. 254.

[4] Contro una datazione più tarda sembrerebbe deporre la presenza, nella

Resta da stabilire se una connessione tra luogo di culto ed oggetto sacro venga imposta, oltre che suggerita, da un esame del testo. Tornano qui estremamente opportune e suggestive le prime proposte interpretative avanzate nei suaccennati *Prolegomena* dal Bianchi, in un contesto problematico assai ampio. Le riproduco perché non saprei rendere meglio il suo pensiero: « Il tenore dell'iscrizione — egli scrive — è singolare. Forse, tenendo conto del genitivo dei *tria nomina* ai vv. 3 e 4, e assumendo che il *leo* menzionato al primo verso corrisponda all'omonimo grado iniziatico (collegato o meno al leontocefalo) si potrebbe vedervi riflesso il meccanismo di una connessione tra i tre livelli: quello dell'iniziando o neo-iniziato, quello del *leo* come grado avente parte attiva nell'atto iniziatico, e quello di un carattere o incorporazione divina, in qualità di *deus praesens*, da parte del *leo* stesso. In questo caso, il genitivo della persona indicata dai *tria nomina* indicherebbe le modalità dell'appartenenza di questa — cioè del neo-iniziato — alla sfera numinoso-iniziatica espressa dal suo iniziatico padrino, il 'leone', sia esso quello reale, in carne ed ossa, sia esso misticamente inteso come divino patrono, agente tramite un *leo* in carne ed ossa, del neo-iniziato medesimo. A meno che, assumendo che il neo-iniziato sia tale in relazione al grado di leone, il *leo sanctus deus praesens* evocato nell'iscrizione non sia per così dire la controparte divina, il divino 'gemello', del leone neofita medesimo. Purtroppo — egli conclude con sana prudenza — tutto è qui altamente ipotetico, ma altamente inconsueta è anche l'epigrafe e il suo formulario ».

Le cose stanno effettivamente così. L'unica iscrizione del *corpus* mitriaco che poteva ritenersi dedicata a *Leo*: *Leoni* / [- -]*us* / [*ar*]*am*, secondo la prima edizione[5] e *Leoni* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *Ama*(*ndus*), secondo un emendamento proposto successivamente[6], è stata di recente corretta, abbastanza plausibilmente, in *Leoni*/[*b*]*us*

---

formula onomastica, del prenome e precisamente di uno (*Aulus*), il cui uso si assottiglia abbastanza presto.

[5] B. Kuzsinsky, *Aquincum*, Budapest 1934, p. 207; Idem, *Budapest Régieségei*, XII, 1937, p. 121 sg. (inde *Ann. épigr.*, 1937, 201 e *CIMRM*, II, 1745).

[6] J. Szilagyi, *Budapest Régieségei*, XXII, 1971, pp. 304 sgg., nr. 6, fig. 6.

/ *nama*[7]. Manca dunque ogni precedente per una dedica ad una figura divina di nome *Leo* nel pur cospicuo numero d'iscrizioni mitriache in nostro possesso[8].

Al di fuori dell'ambiente mitriaco, si presenta subito alla mente il ricordo di due luoghi particolarmente noti nel mondo antico per il culto di un dio Leone, e sono il ben noto centro religioso di *Heliopolis* in Siria e la città di *Leontopolis* sul Delta, nel Basso Egitto.

Fonte principale per la prima località è la *Vita Isidori* di Damascio, ove si dice che gli Eliopolitani venerano il dio *Gennaios* nel tempio di Zeus sotto forma di un leone[9]. Sulla natura di questo dio si è molto discusso[10] e recentemente è anche stato sostenuto che un dio di nome *Gennaios* non sia mai esistito dovendosi intendere il termine piuttosto come un appellativo o epiteto della divinità adorata sotto forma di leone, simbolo solare per eccellenza, che come suo nome specifico[11]. La città di Eliopoli non ha comunque restituito sinora alcuna dedica ad un dio Leone. Una divinità di tal nome compare invece nella Siria settentrionale come parte di una triade, costituita da Σείμιος, Συμβέτυλος e, per l'appunto, Λέων, definiti dal dedicante dell'iscrizione, che si riferisce al 223 d.C., come ϑεοὶ πατρῷοι[12]. In questo caso, il riconoscimento della natura del terzo elemento della triade dipende largamente dalla identificazione dei primi due, ma questa è ben lontana dall'essere conseguita [13]. La testimonianza stessa rimane del resto pressoché isolata cosicché, se anche non si può escludere l'importazione del culto in Italia, e a Roma, non è nemmeno possibile postularla con troppa insistenza.

---

[7] I. Tóth, *Acta Class. Univ. Scient. Debrecen.*, X-XI, 1974-75, pp. 151-154, con facsim.; per solito *nama* è tuttavia preposto.

[8] Sul λέων di *CIMRM*, I 568, si veda ora L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I, Roma 1968, p. 105 nr. 124.

[9] Apud Photius, *Bibliotheca*, frg. 203 (p. 348 Bekker; p. 137 sg. Westermann; VI, p. 43 Henry): φάναι δ' ἐκεῖνον [*scil.* τὸν βαίτυλον] εἶναι τοῦ Γενναίου, τὸν δὲ Γενναῖον οἱ Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος.

[10] R. Dussaud, *Rev. Archéol.*, 1903, I, p. 351; Idem, *ibid.*, 1904, II, p. 229 sg., 257; F. Cumont, *R.E.*, VII, 1, 1910, c. 1174; H. Seyrig, *Syria*, X, 1929, p. 336 sg.; R. Dussaud, *ibid.* XI, 1930, pp. 367-369; S. Ronzevalle, *Mél. Univ. Saint-Joseph Beyrouth,* XXI, 1937-38, p. 56 sg., 124-127; si veda anche la bibliografia citata in nota 13.

[11] Y. Hajjar, *La triade d'Heliopolis-Baalbeck*, I, Leiden 1977, pp. 287-295 e *passim.*

[12] *IGLSyr.*, II, 1939, 376 r. 1 (Kafr Nabo, a. 223): Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι ϑεοῖς πατρῴοις cfr. IGLSyr., II, 383 (Qal'at Kalota, metà II sec. d.C.): [Σειμίῳ καὶ Συμβ]αιτύλῳ ϑεοῖς πα[τρῴοις], ove *Leon* non sembrerebbe menzionato.

Le fonti sul culto di un dio Leone a Leontopoli, in Egitto, sono più numerose. Le ha raccolte ed esaminate soprattutto il Perdrizet dai cui studi risulta ch'esse si estendono dall'età faraonica, a quella ellenistica ed a quella romana [14]. Un'iscrizione geroglifica di epoca tolemaica parla di un « Doppio Leone signore del tempio del Doppio Leone » [15]; in un amuleto ci si rivolge al dio (al quale erano attribuiti popolarmente anche i nomi-epiteti di Μιῶς, Αρμιῶς, Οὐσιρμιῶς, Φρῆ, Σιμίεφε Φνοῦτο, Φῶς, Πῦρ, Φλόξ) con i titoli di ἐπήκοος θεός e di μεγαλόδοξος λεοντόμορφος [16]; in altra iscrizione in caratteri geroglifici e greci si proclama che la casa della tomba dei leoni è sacra [17]; un ἱερὸς τοῦ Λέοντος appare costruito tra il 193 e il 186 a.C. [18]; con buona probabilità è in questo centro che viene istituito nel 220 d.C. un ἀγὼν Ἥλειος Λέοντιος ricordato in altra epigrafe ancora [19]. Sulla natura del dio (solare e leonina al tempo stesso) non pare questa volta debba sussistere dubbio. Essa risulta dal complesso della documentazione, scritta e figurata, dalle tradizioni religiose del paese e, da ultimo, se ve ne fosse ancora bisogno, dal nome dato all'agone istituito in età imperiale per onorare insieme il dio e l'imperatore Elagabalo. Ancora una volta si deve però constatare che il culto del dio non sembra uscire dai confini della città e che, in ogni modo, non si conoscono altre dediche al dio di Leontopolis al di fuori di questo centro.

---

[13] Bibliografia essenziale dopo la pubblicazione del testo nelle *IGLSyr.* (ivi bibliografia anteriore): R. Dussaud, *Syria*, XXIII, 1942-43, pp. 43 sgg.; G. Zuntz, *Classica et Mediaevalia*, VIII, 1946, p. 181; G. Pugliese Carratelli, *Diz. Epigr.*, IV, 20, 1953, p. 641; H. Stern, *Le calendrier de 354*, Paris 1953, p. 174 sg.; R. Mouterde, *Bull. Mus. Beyrouth*, XIII, 1956, pp. 18; J.T. Milik, *Biblica*, XLVIII, 1967, p. 569 sg.; R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, Leiden 1970, pp. 124 sg.; J.T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux* (*Palmire, Hatra, Tyr*) *et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, Paris 1972, p. 411 sg.; W. Fauth, *R.E.*, Suppl. XIV, 1974, c. 689; Y. Hajjar, *op. cit.*, I, p. 149 sgg. e *passim*.

[14] P. Perdrizet, *Antiquités de Leontopolis*, in *Mon. Piot*, XXV, 1921-22, pp. 349-385; Idem, *Une fondation du temps de Ptolémée Épiphane: le temple du dieu Lion a Leontopolis, in Compt. Rend. Acad. Iscr. BB.LL.*, 1922, pp. 320-323; v. anche A. Calderini, *Diz. Epigr.*, IV, 20, 1953, p. 654.

[15] Mariette, *Monuments divers recueillis en Egypte et en Nubie*, Paris 1872-1889, tav. 63e; P. Perdrizet, *Compt. Rend.*, *cit.*, p. 320.

[16] F. Preisigke, *Sammelbuch*, I, 5620; P. Perdrizet, *Mon. Piot.*, *cit.*, p. 359 e fig. 2.

[17] F. Preisigke, *Sammelbuch*, I, 26; P. Perdrizet, *Mon. Piot.*, *cit.*, p. 372, fig. 7; *Suppl. epigr. graec.*, VIII, 481.

[18] W. Dittenberger, *Orient. Graec. Inscr. Select.*, II, 732; F. Preisigke, *Sammelbuch*, I, 4208 e V 8926; cfr. P. Perdrizet, *Compt. Rend.*, *cit.*, pp. 320-323.

Certamente non saranno mancati nell'Impero romano altri luoghi in cui si sarà venerato un dio Leone, o una divinità d'altro nome che poteva essere simboleggiata da un Leone e alla quale, dunque, ci si poteva rivolgere con tale nome. Nessuno comunque ha lasciato ricordi di sé paragonabili ai due di cui si è detto, la cui influenza religiosa, come si è visto, non sembra tuttavia esser stata di vasta portata. Allargare ulteriormente le ricerche in questa direzione non pare, con tali premesse, di molta utilità. Converrà piuttosto tornare al nostro testo per considerare attentamente i pochi altri dati che esso offre.

Al dio viene attribuito in primo luogo l'epiteto di *sanctus*, che, com'è noto, viene assegnato assai frequentemnete in età imperiale, oltre che a dei come *Hercules*, *Silvanus* ed altri di tradizione romana, a divinità di origine orientale (tra cui Mitra) [20]. Un ostacolo a stabilire quale carattere s'intenda sottolineare, in questo caso, con questo aggettivo, nasce però proprio dal fatto che la divinità cui è riferito ci è, altrimenti, del tutto sconosciuta. Si sa che in quest'epoca al suo prevalente significato originario di 'venerabile', altri se ne sono aggiunti, attinenti in generale alla sfera etica e numinosa; in conto non piccolo, soprattutto quando si abbia a che fare con divinità orientali, vanno tenuti però anche i possibili apporti semantici dei vari epiteti originari, di cui *sanctus* vuol essere in qualche modo una traduzione [21].

---

[19] N. Tod, *An Ephebic Inscription from Memphis*, in *Journ. Egypt. Archaeol.*, XXXVII, 1951, pp. 86-99; cfr. L. Robert, *Rev. Ét. Gr.*, LXV, 1952, pp. 190-196.

[20] I.B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur*, Lipsiae 1902, p. 145 sg.; H. Delehaye, *Sanctus*, in *Anal. Boll.*, XXVIII, 1909, pp. 145-200, in part. 146-161; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, pp. 271-273.

Segue nell'iscrizione, con funzione certamente appositiva (non mi pare si possa pensare in questo caso ad una giustapposizione asindetica) la qualifica di *deus praesens*. Dall'aggettivo *praesens*, una divinità viene qualificata prima di tutto come propizia, favorevole, pronta all'aiuto e ad opportuna difesa, anche con la sua stessa presenza [22]. In un culto privato, ne risulta un rapporto particolare, quasi personale del dio con il suo devoto, che sembra essere espresso anche in questa iscrizione e ulteriormente ribadito dall'adozione del genitivo per il nome che segue.

Una costruzione del genere non può non richiamare subito alla mente il culto del *Genius* e della *Iuno* individuali (*illius*) [23], ma, insieme con affinità, risultano subito evidenti notevoli differenze; mentre infatti, per quanto riguarda il Genio (e la Giunone) è di per sé evidente che il genitivo del nome che segue è indispensabile, oltre che per la identificazione, rispettivamente del *Genius* e della *Iuno*, per il legame unico che intercorre tra entità divina e umana, legame così stretto che non può esistere uno dei due termini senza l'altro, nulla di simile risulta altrettanto evidente e provato per quanto riguarda il nostro *Leo* e *A. Caecilius Faustinus*.

Più pertinente appare, se mai, il confronto con altra dedica romana, che un liberto pone *Genio horreorum Leonianorum et Herculi salutari Luci Scanti Gemelli* [24]. Se anche non è mancato chi ha sostenuto un'originaria identità di *Hercules* e *Genius* [25], non credo che il genitivo nel confronto addotto debba spiegarsi con questa teoria, poco seguita del resto dopo le fiere critiche cui la sottopose il Wissowa [26]. Sembra piuttosto che con esso si voglia istituire, o meglio denunciare, un rapporto di culto particolare e di fiducia da parte di un uomo nei confronti di una divinità, rispetto a questi distinta ed autonoma.

---

[21] H. Fugier, *op. cit.*, in part. pp. 270-292.

[22] Aeg. Forcellini, *Lex. Tot. Lat.*, IV, p. 819; *Oxford Lat. Class. Dict.*, VI, 1977, p. 1439. Come *dei praesentes* sono qualificati in *CIL*, VI: *Caelestis* (545 cfr. 30789; 37170), *Fortuna Augusta* (181), *Mater Deum* (488), *Silvanus* (648), v. anche 412 e 808. Per quanto riguarda Mitra, in generale: *CIMRM*, I, 214 e 305.

[23] L. Cesano, *Diz. Epigr.*, III, 1922, pp. 453-458 (*Genius*); G. Giannelli, *Ibid.*, IV, 7, 1945, pp. 216-218 (Iuno).

[24] *CIL*, VI 237 = *ILS* 3664: *Genio horreorum / Leonianorum et / Herculi Salutari / Luci Scanti Gemelli / Musaeus libertus.*

[25] A. Reifferscheid, *De Hercule et Iunone diis Italorum coniugalibus*, in *Ann. Inst.*, XXXIX, 1867, pp. 352-362.

Di tipo analogo si potrebbe pensare il rapporto indicato tra *A. Caecilius Faustinus* e il dio *sanctus* e *praesens*, probabilmente di origine orientale e di carattere solare, denominato *Leo* nella nostra epigrafe. È da notare che nella nuova iscrizione (a meno che una parte del testo non sia andata perduta con il coronamento, o il dedicante abbia voluto tacere il suo nome) non sembra esservi un terzo tra il dio e il fedele (cfr. il dedicante nell'offerta ad *Hercules salutaris Luci Scanti Gemelli*). Lo stesso *A. Caecilius Faustinus* (la banalità di gentilizio e *cognomen* non offre appigli per stabilirne la provenienza [27]) sembra aver posto la dedica al suo dio, fosse esso patrio o acquisito, isolato o parte di un culto più complesso. Relazioni con il culto mitriaco, dopo quanto si è detto, come non possono essere provate, neppure vanno escluse [28]. Una precisa indicazione sulla provenienza del documento sarebbe stata, in questo caso come in tanti altri, preziosa, ma non la possediamo. Anche per questo mi fermerei alle considerazioni esposte sopra, lasciando ad altri, più esperti, fortunati o coraggiosi di procedere oltre.

---

[26] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*^{2}, München 1912, p. 277 sg.; per una rassegna delle diverse interpretazioni L. Cesano, *Diz. Epigr.*, III, 1922, pp. 680 sgg. Si veda anche J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926, pp. 379 sgg.

[27] Non così banale il prenome, che, mai dei più usati, fu tra quelli che tesero prima a scomparire. Tra i moltissimi *Caecilii* elencati in CIL, VI, *index nominum*, soltanto una ventina porta tale prenome. Tra i *Caecilii* notevoli elencati in *PIR*^{2}, II (1939) e nei supplementi a *RE* posteriori a tale data, uno solo porta il prenome *Aulus* e risulta omonimo del nostro anche per quanto riguarda il *cognomen*: *A. Caecilius Faustinus*, cos. suff. nel 99 e procos. Africae nel 116 (*PIR*^{2}, C, 46). L'omissione del patronimico (o della formula di patronato?) lascia incerti anche sulla condizione del personaggio. Nessun *Caecilius* nelle iscrizioni mitriache di Roma.

[28] Un *leonteum cum signo et cetero cultu exornatum* appare ora dedicato da *leones* mitriaci in una iscrizione di San Gemini: U. Ciotti, *Due iscrizioni mitriache inedite*, in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, I, Leiden 1978, pp. 233-239, tav. XXVIII.

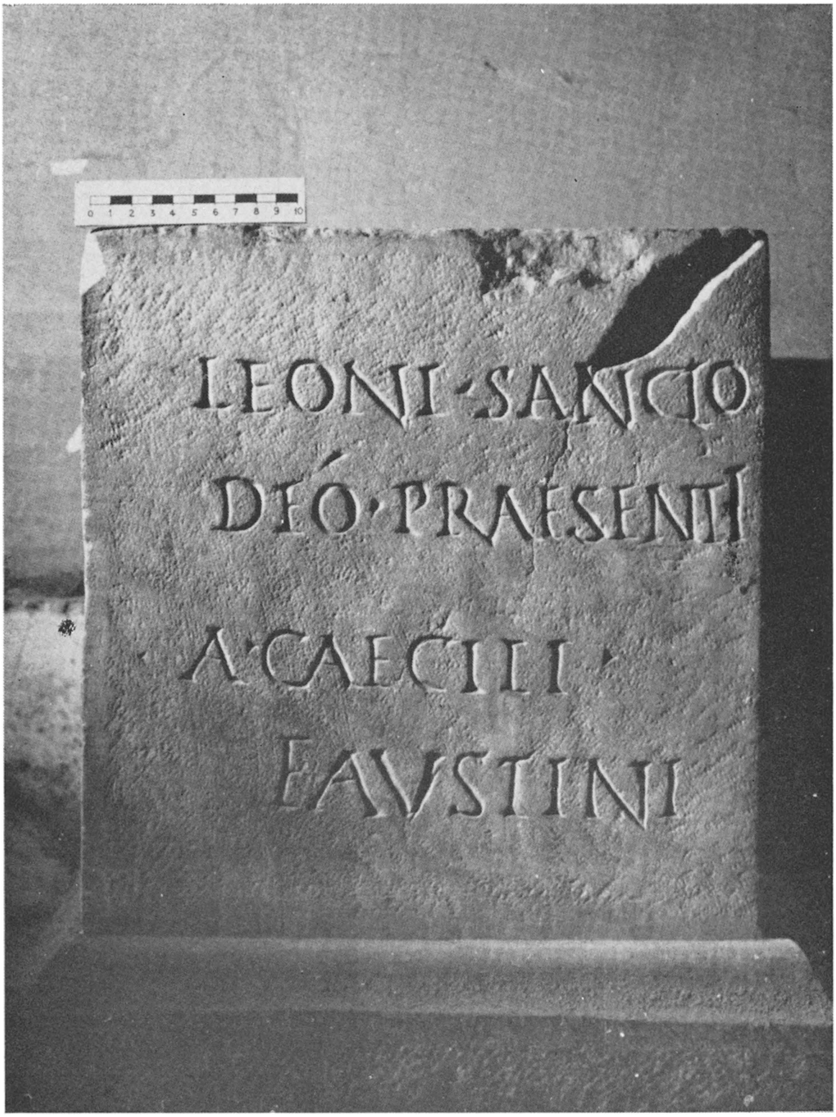

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
LEONI·SANCTO
DEO·PRAESENTI
A·CAECILI
FAVSTINI

Fig. 1. Roma, ex palazzina Savorgnan di Brazzà: dedica *Leoni Sancto.*

HEIKKI SOLIN

GRAFFITI DEI MITREI DI ROMA

Si tratterà qui soltanto dei graffiti parietali. Viene quindi escluso il famoso graffito vascolare di S. Prisca come anche i dipinti dello stesso mitreo, il cui riesame — in sé necessario — non è opportuno riprendere qui. L'unico graffito parietale di S. Prisca non ci interessa in questa sede. Esso è sicuro per quanto riguarda la lettura ed anche, per quanto riguarda il contenuto, è stato sufficientemente trattato. Per altro il nostro elenco dovrebbe essere per il momento completo.

1. Mitreo del Circo Massimo, nel muro di fondo dell'ultimo ambiente del mitreo. — Alt. cm. 18, largh. 24, alt. lett. 1,5-7. Pubblicato da C. Pietrangeli, Bull. com. 68 (1940 [1941]) p. 170, nr. 6, con lettura di M. Della Corte, ripetuto in Vermaseren Corpus I 454.

CALCO NO. 1

magicas / inbit... fa / ef... egentio / ... nius Della Corte

Per la corrosione dell'intonaco, causata soprattutto dall'umidità, il graffito è rimasto gravemente danneggiato. Va aggiunto che col graffito s'intrecciano molti tratti estranei che spesso si distinguono difficilmente dal graffito vero e proprio. Si può riconoscere qualche parola o gruppo di lettere, ma la struttura e il senso dello scritto restano molto oscuri. Del resto, chissà se non fosse oscuro già al momento in cui venne graffito. Rappresenta una scrittura tarda, direi circa del III secolo, come dimostrano alcune forme della nuova corsiva come la B. Opterei appunto per il III secolo visto che caratteristiche tipicamente onciali e soprattutto minuscole non si fanno rilevare. Soltanto la A, la E e la T presentano forme simili all'onciale: specialmente nella T di *Degentio* si accentua la vera forma curva a guisa di C. Ma sono queste forme che si trovano — anche se forse non tanto accentuate — abbastanza presto nei graffiti. (La forma simile all'onciale della A può inoltre rivelare un influsso greco). Al III secolo ci induce anche il nome *Decentius* (vedi sotto).

Il graffito sembra cominci senza dubbio con *magicas*. *Magica s*--- è improbabile poiché la lettera *s* sembra finire la riga e l'inizio della riga seguente è sicuro.

Questa riga, così come sta sulla parete, comincia inevitabilmente con *inbit*---. La T sembrerebbe sicura confrontandola con la T di *Degentio*. Ma i nomi comuni inizianti con *invit* non ci sembrano dare un senso. *Invitus* o *invitare* non so come si potrebbero connettere strutturalmente (*in vita* senz'altro da escludere). Lo stesso vale per le parole con *imbit* che non dànno senso. Senza indugiare oltre, propongo di leggere la seconda riga *inbictas*. La quinta lettera può ben essere una C. Avrebbe un tratteggio in due tempi. Inoltre non è certo che il secondo tratto sia cominciato così a sinistra come lo fa vedere la fotografia: l'autopsia infatti rivela che la parte sinistra del secondo tratto può essere estranea e che inoltre ce n'è un altro più breve al di sotto. Quindi questo potrebbe essere il vero secondo tratto della C, mentre quello superiore è completamente estraneo. La lettera che precede A sembrerebbe a prima vista F, ma una F può solo essere iniziale, per cui ci sarebbe *fas*, sembrando la lettera successiva ad A una S. Ma *fas* non dà qui alcun senso. Tenendo presente che sulla superficie coperta dal graffito ci sono parecchi tratti estranei (come dimostra per esempio *Degentio*, parola di sicura lettura, accompagnata da molti tratti estranei), si potrebbe sospettarvi una T (l'altro dei due tratti orizzontali sarebbe superfluo). È vero che la T sarebbe diversa da quella in *Degentio*, ma nei graffiti la variazione delle forme delle lettere è un fenomeno assai comune. Quanto allo spazio fra C e T c'è un groviglio indecifrabile, ma forse l'intonaco era danneggiato già nel momento in cui fu scritto il graffito, per cui lo scrivente passò oltre. Oppure *inbicitas* con I anaptittica, come *invicite* CIL VI 80? Escluderei decisamente la possibilità di leggere *indi*-. È vero che la B e la D si assomigliano molto come si vede dalle due D della 3ª riga (delle quali la seconda, l'iniziale di *Degentio*, è sicura) di cui la pancia non si estende all'altezza dell'asta e che rimangono aperte sopra; anche la pancia della B è aperta. Ma l'assomiglianza delle due lettere risulta piuttosto dalla difficoltà di produrre forme adeguate sulla superficie dura; è anche da tenere presente che se lo scrivente dovette eseguire il suo prodotto con una certa fretta, il risultato poco chiaro di alcune lettere sarebbe più che comprensibile. Non posso comunque passare sotto silenzio la tentazione di notare che leggendo D invece di B si otterrebbe un termine cultuale, *indigitamenta*. Questo, però, è poco probabile qui poiché non era nell'uso corrente in quei tempi ed inoltre perché di *-menta* non si vede nessuna traccia, anche se la superficie non sembra tanto corrosa.

Alla terza riga *Degentio* è sicuro. *Degentius* sta per *Decentius* (un nome *Egentius* non è noto) e costituisce un terminus post quem per il graffito. L'esempio più antico esattamente datato del nome è del 214 d.C. (Cod. Iust. 4,58,1), mentre il suo uso è concentrato nel IV secolo. In generale i nuovi cognomi in *-ius* entrano in uso all'inizio del III secolo che quindi è un sicuro terminus post. *Decentius* è attestato soprattutto nelle iscrizioni cristiane il che però non dice nulla sull'appartenenza religiosa del nostro Decenzio giacché la frequenza sulle fonti cristiane dipende solo da fattori cronologici. Ma cosa si cela prima di *Degentio*? L'ultima lettera sembra essere una E la quale è preceduta da una B o D. Sembrerebbe a prima vista una B minuscola, ma non escluderei affatto una D se confrontata con l'iniziale del nome seguente. Poi, più avanti, forse una E (ci sono due tratti orizzontali e uno lungo verticale estranei). Tutto sembra cominciare con una C, purtroppo molto rovinata. Avremmo quindi *cede*.

La quarta riga comincia con A e finisce con S (forse *-us*), ma il resto è oscuro.

L'ultima riga consta di scarabocchi illeggibili, tranne per l'iniziale B o D.

Proporrei, con dovuta esitazione, la seguente lettura per le prime tre righe: *magicas inbictas cede Degentio*, « cedi le arti magiche invitte a Decenzio », che era evidentemente lo scrivente del graffito. Il plurale *magicae* sc. *artes* non è sconosciuto nella tarda latinità (vedi ThlL VIII 52). *Invictus* delle cose si poteva dire benissimo (cfr. ThlL VII 2, 188 sg.).

Ma che cosa sono queste *magicae* (*artes*) che Decenzio voleva gli fossero cedute? Visto che le parole *magia magicus* non erano in uso corrente nel linguaggio mitriaco, si potrebbe arrischiare l'ipotesi che Decenzio fosse estraneo alla cerchia mitriaca vera e propria (o almeno ai gradi mitriaci) e venisse qui a cercare qualche apparato magico che credeva di potervi trovare. Noi sappiamo dell'uso dei libri sacri nei templi mitriaci (Paus. 5,27,5 in Cappadocia), ma deve essere stata una cosa piuttosto rara. A qualcosa di simile potrebbe alludere il nostro graffito, se non proprio alla presenza dei libri (nota bene che, non essendo esistita, come sembra, una liturgia mitriaca, non sembra vi siano stati neppure libri liturgici mitriaci), di qualche altro strumento magico che egli credeva contenesse consigli o ricette dei magi. In ogni caso non vedo come il graffito possa gettare qualche lume sicuro sulla terminologia del mitraismo romano. Anche ammesso che si tratti di uno scrivente mitraista — cosa che non credo possa essere in alcun modo accertata — si può al massimo constatare l'uso della parola nella nozione comune, senza particolari sfumature. Dobbiamo tener presente che il contesto rimane troppo aperto per consentire una vera interpretazione di che cosa ha avuto in mente lo scrivente. Più che mai non vedo come *magicas* potrebbe dire qualcosa sull'uso del termine *magus* tra i mitraisti (disaccordo con Bianchi, p. 22), essendo la parola *magicus -ae* senz'altro staccata nello Sprachgefühl da *magus*.

Non posso non dire in conclusione che la lettura e l'interpretazione proposte sono molto incerte, cosa ben comprensibile se si tiene conto della natura di questi scritti. Chiunque voglia ancora trattare questo graffito, lo deve fare con estrema cautela.

Fig. 1

2. Mitreo Barberini.

Graffito nella parete di sinistra, molto in basso, cm 21 x 2-4. G. Annibaldi, Bull. com. 71 (1943-1945) p. 108, ripetuto in Vermaseren Corpus I 395.

CALCO NO. 2

Macarius.

È nome di persona, di un seguace del culto mitriaco o meno. È un nome diffuso fin dal III secolo (attestato a Roma 28 volte, *Macaria* 27 volte), e non dice nulla sulla « beatitudine » del suo portatore.

Fig. 2

3. Sotto 2. cm 16 x 2-3

CALCO NO. 3

Macarius

Fig. 3

4. Nella parte esterna del pilastro a destra dell'altare del Mitreo Barberini, cm 21 x 2-5.

CALCO NO. 4

ΥΠΑΓΓΕΛΙΕ

Il graffito è evidentemente da leggere così, non ὑπάγγελλε. L'asta sinistra del presunto Λ potrebbe in sé e per sé celarsi sotto il grosso tratto estraneo che attraversa il graffito dopo il primo Λ. La ripetuta autopsia comunque ha consentito di escludere Λ in favore di I. E poi, il verbo ὑπαγγέλλειν non è attestato con sicurezza nel greco, si trova solo come variante in Musaeus 106, dove andrebbe bene per il senso. La lettura quindi appare sicura. Per intendere il graffito, ci sono tre possibilità: ὑπαγγελίε, ὑπ' ἀγγελίε o ὑπ' 'Αγγελίε. L'astratto ὑπαγγελία non è conosciuto nel greco, ma in considerazione dei molti composti in -αγγελία la sua apparizione nella bassa grecità non sarebbe completamente da escludere. Ma non vedo come spiegarne il senso. ὑπ' ἀγγελίε (un dativo latinizzante) andrebbe già meglio, all'incirca nell'accezione « sotto l'ordine, il comando », forse in un contesto religioso. Nella stessa direzione si muoverebbe ὑπ' 'Αγγελίε « sottoposto a, dipendente da Angelia », anche se è inferiore all'alternativa precedente, non perché 'Αγγελία è un nome sconosciuto (almeno finora) nell'onomastica antica[1], ma per l'improbabilità che in ambiente mitriaco si conferisse autorità a una donna. Quindi insisterei nel preferire ὑπ’ ἀγγελίε. Vero è che ὑπὸ in tale connessione non è più molto usato nella bassa grecità.

---

[1] Sulla famiglia dei nomi formati su ἄγγελος vedi Bechtel, Histor. Personennamen p. 11 (da essi è da separare 'Αγγελεύς, cfr. T. Kalén, Eranos 22, 1924, p. 129). ῎Αγγελος stesso, che non deve essere considerato come 'Kurzname', si trova qua e là nel mondo greco: IG II^2 2052. 2067 (efebi della metà e seconda metà del II sec. d.C.), IG IX 2, 1228 (inizio del II sec. a.C.), IG XII 5, 912 (Tenos). Nel mondo romano: CIL VI 8053 (Augusto). 19491. 29073 (Impero). 9920 III, 13 (inizio del IV sec. d.C.), CIL XIV 4560 (Ostia, 105 d.C.). Inoltre *Angele* CIL VI 13798 e *Angelis* CIL XIV 1120-1121. Ma *Angelius* o *Angelia* non mi sono noti, né dal mondo greco né dal mondo romano. D'altra parte si potrebbe facilmente derivare da ῎Αγγελος *Angelus* un nome 'Αγγελία, tanto più che come modello diretto potevano fungere ἀγγελία e il comune *Euangelia*; inoltre i nuovi nomi con il suffisso *-ius* erano molto in voga nel III secolo.

Fig. 4

5. Mitreo Barberini. Parete di destra; alt. cm. 25, largh. 28, alt. lett. 6-15.

CALCO NO. 5

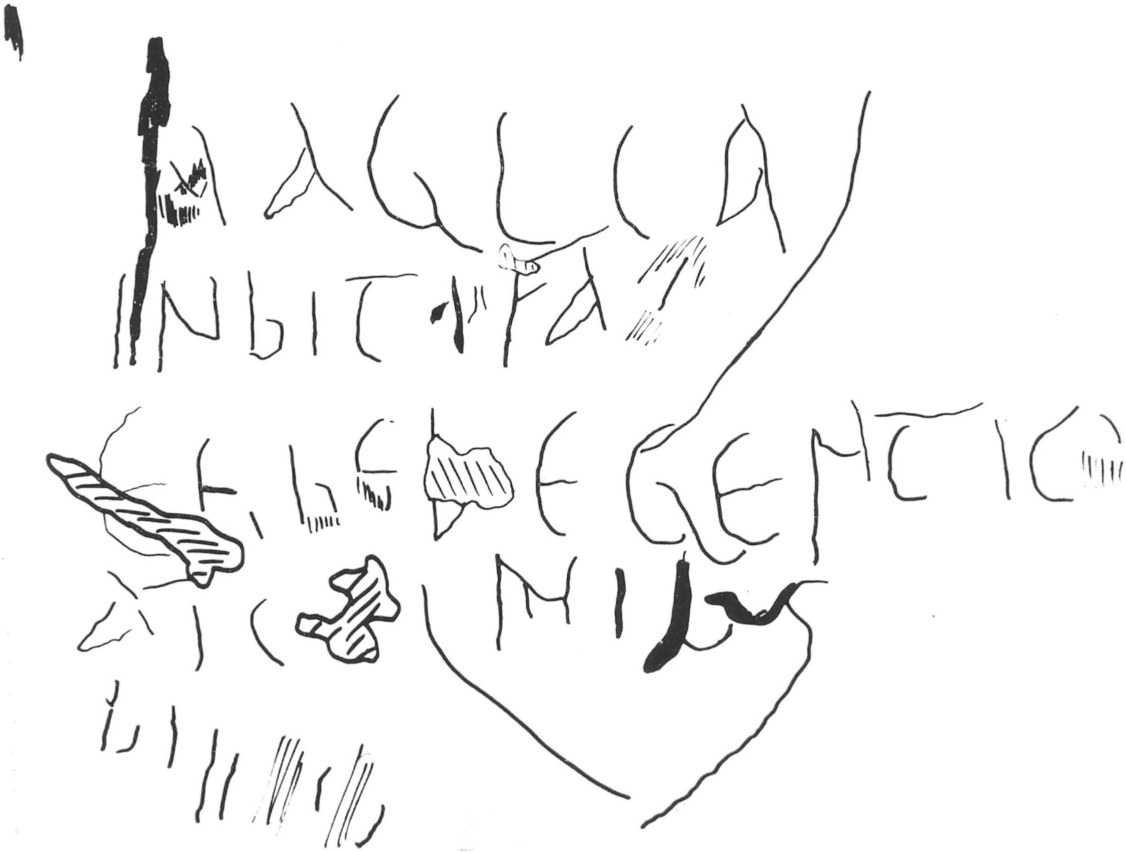
Indecifrabile. Si potrebbe ad esempio tentare di leggervi una formula onomastica come *S. Concio Sumpḥ(oro)*, ma sia l'abbreviazione *S.* sia il gentilizio *Concius* sarebbero insolite. Oppure *S. Coreio*? Videant fortunatiores.

Fig. 5

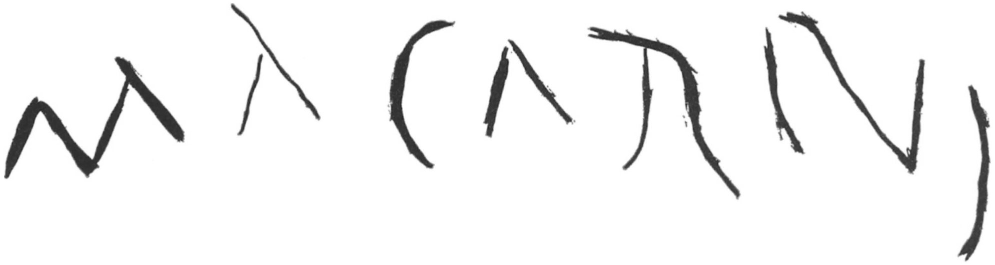
P.S. Mi risulta che la Prof. Guarducci, come aveva annunziato durante il Seminario, ha preso anch'essa in esame il graffito no. 1, e che le conclusioni di questo esame saranno pubblicate in questo stesso volume di Atti. Mi riservo, eventualmente, di tornare a mia volta sull'argomento in occasione dell'imminente Convegno sulla Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano.

DISCUSSIONE

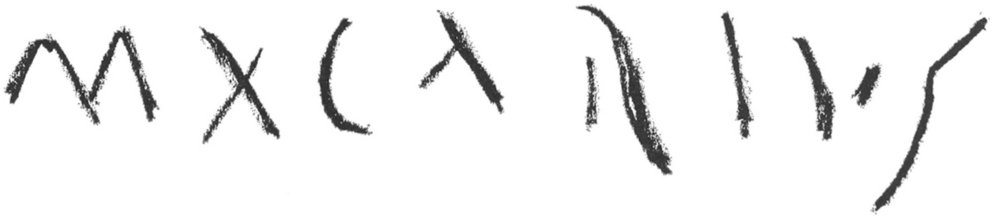
BIANCHI: Il motivo per cui ho insistentemente chiesto al dr. Solin di occuparsi di questo testo è che esso, pur contenendo al v. 1 il termine *magicas,* non appare mai trattato nella letteratura scientifica relativa al mitraismo, pur essendo compreso sia nella pubblicazione originale del mitreo che in CIMRM. Né ritengo che una eventuale lettura *magicas (artes)* possa senz'altro banalizzarne il significato; ma certo questo sarebbe maggiore se *magicas* fosse invece qui da intendersi come relativo all'ufficio di *magus* come termine culturale di riferimento iranico (anche se translato in ambito mitriaco: cfr. *magus* e μάγος nel mitreo di Dura Europos, che quindi non rimarrebbero testimonianze isolate).



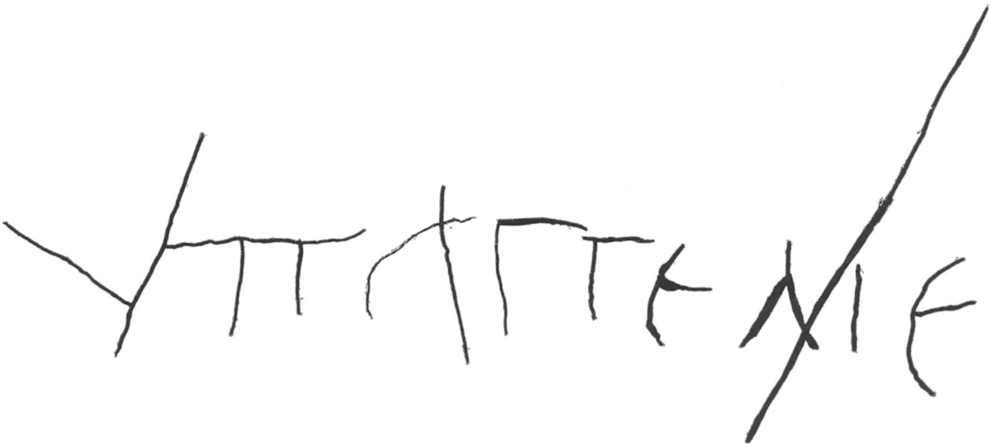
Calco No. 1.



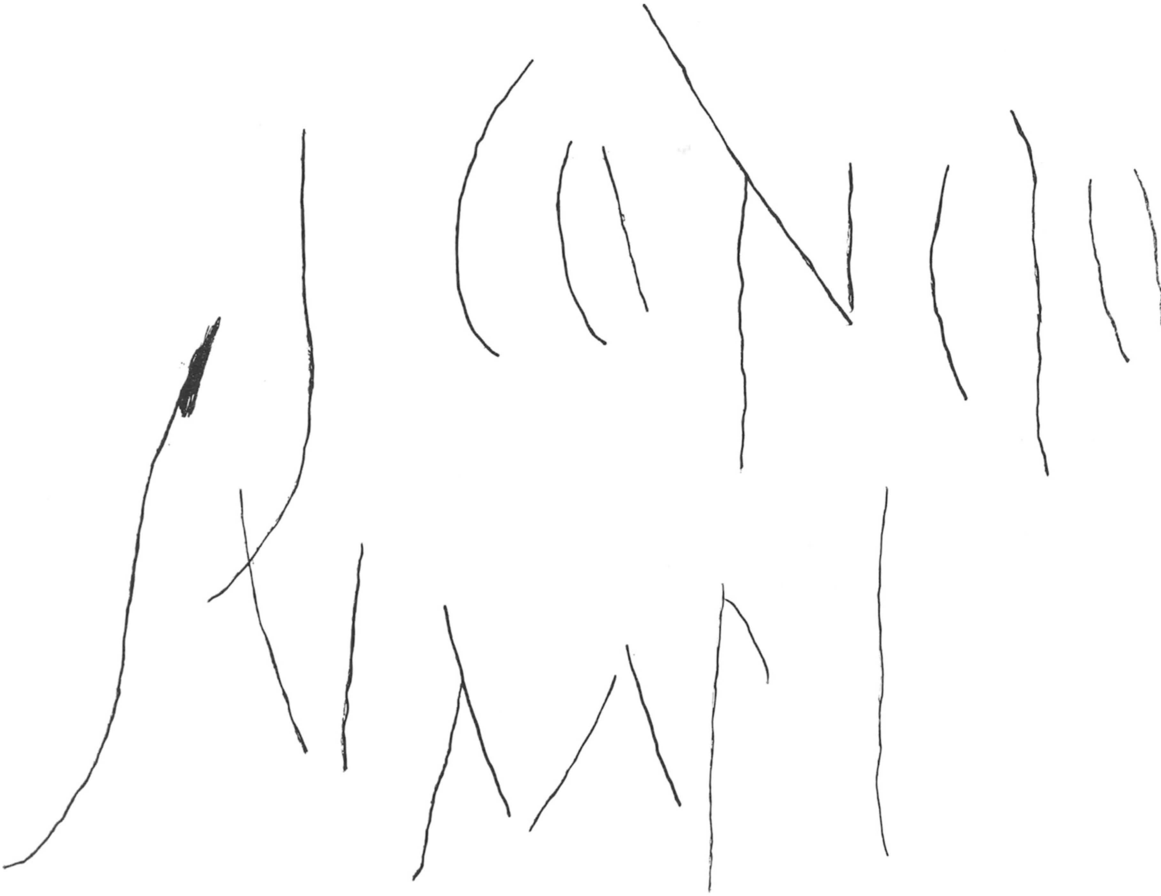
Calco No. 2.



Calco No. 3.



Calco No. 4.



Calco No. 5.

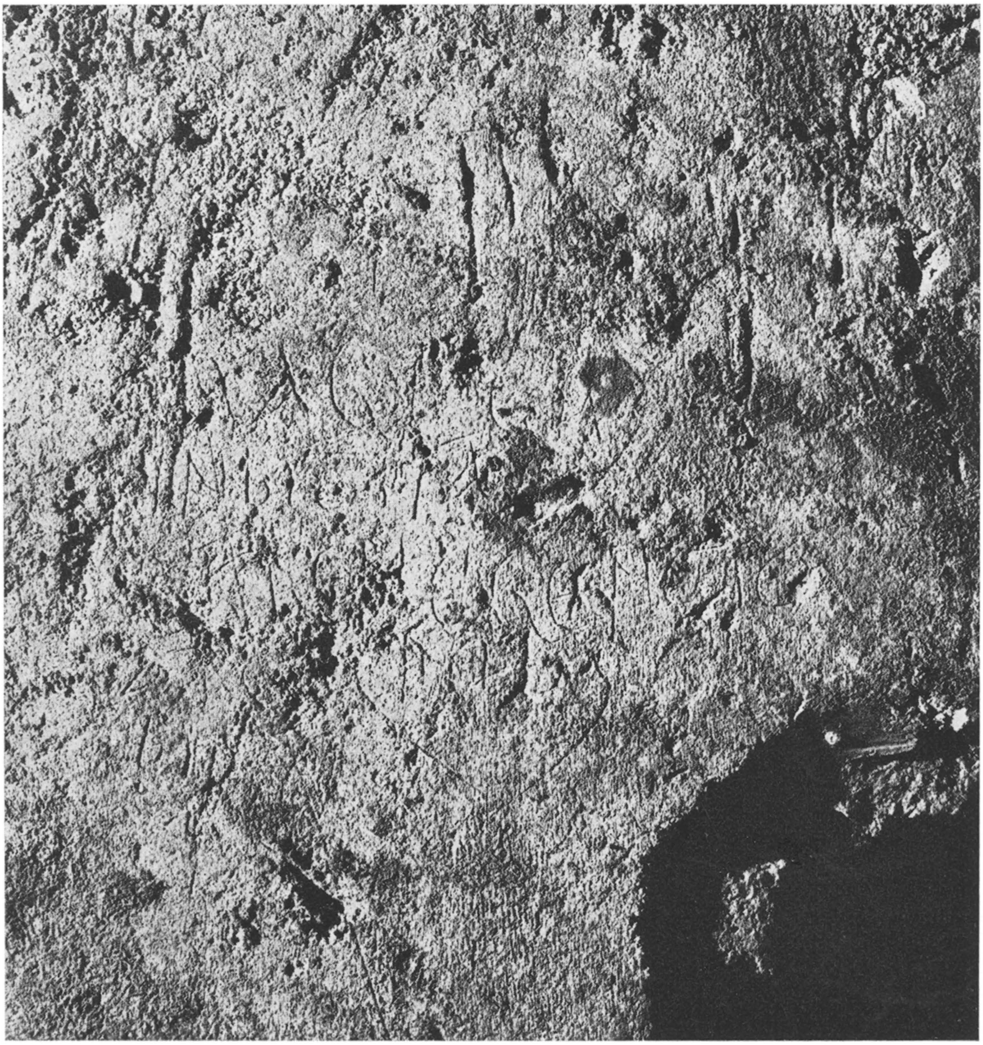
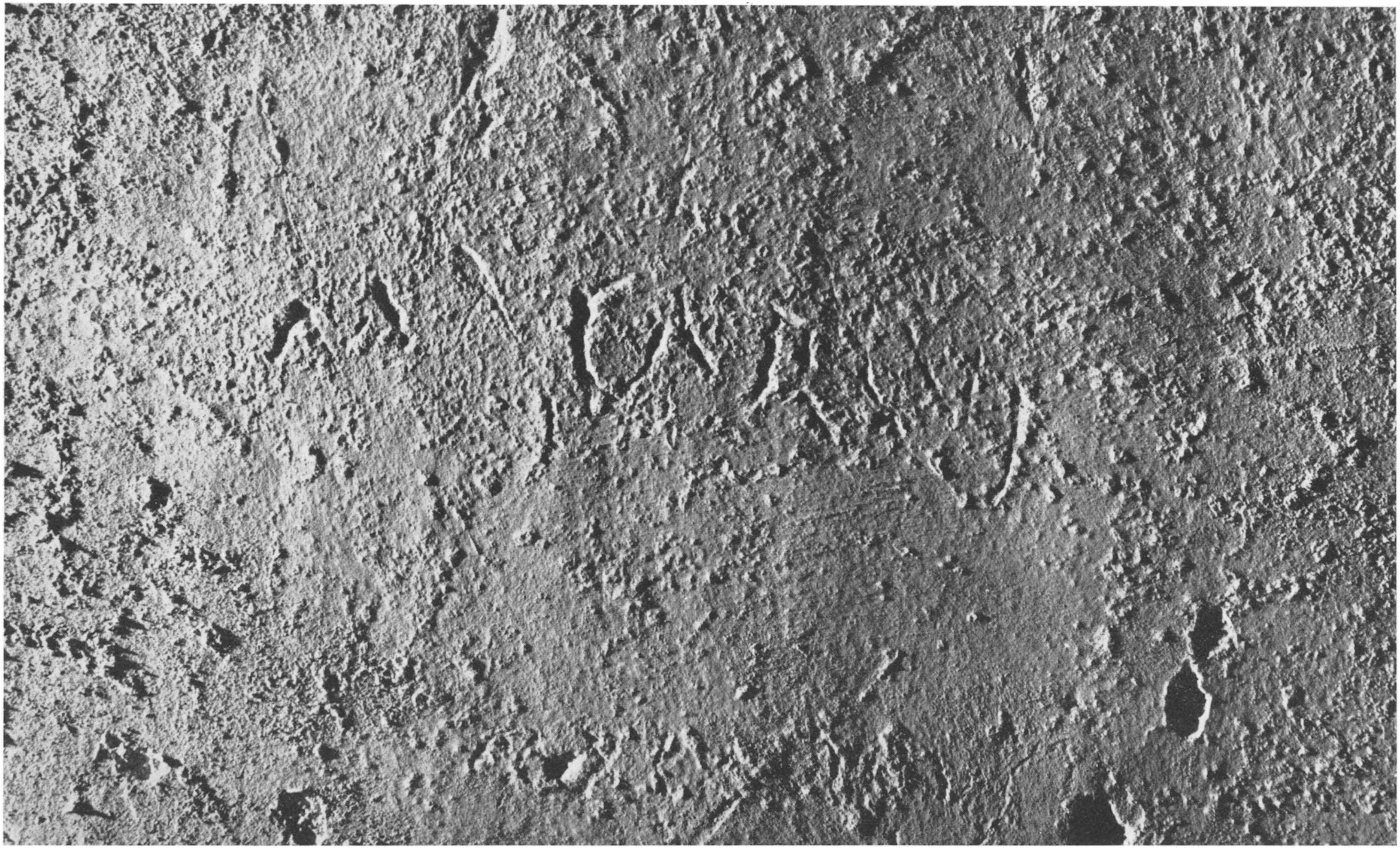


Fig. 1. Graffito del Mitreo del Circo Massimo (Palazzo dei Musei).



Figg. 2-3. Graffiti del Mitreo Barberini.

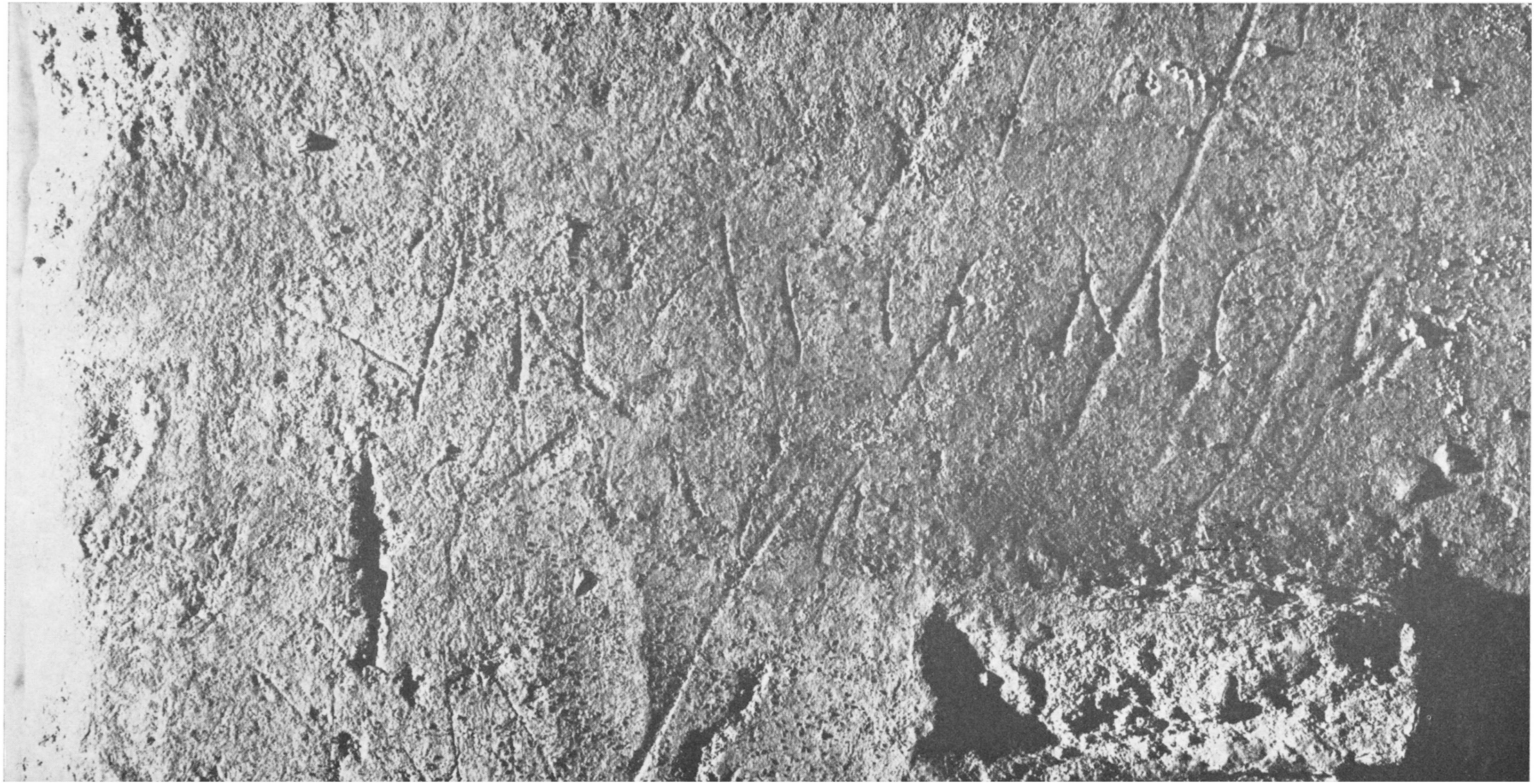


Fig. 4. Graffito greco del Mitreo Barberini.

Fig. 5. Altro graffito del Mitreo Barberini.

MARGHERITA GUARDUCCI

IL GRAFFITO *NATUS PRIMA LUCE* NEL MITREO DI SANTA PRISCA

Il graffito che mi accingo a prendere in esame si trova nell'ambiente principale del Mitreo di Santa Prisca, sul fianco esterno sinistro della nicchia contenente la grande immagine di Mitra che uccide il toro. I fianchi esterni di questa nicchia, che era centro del culto, appaiono rivestiti di uno strato d'intonaco alto circa 3 cm., sul quale fu disteso uno strato di stucco « romano » (calce mista a polvere di marmo), poi levigato con grande cura; il medesimo stucco che servì per le figure a rilievo contenute nella nicchia. Su codesto strato di stucco, già seccato ma non troppo, fu inciso con una punta dura il graffito di cui parlo.

Esso si estende per un'altezza di cm. 57 e una larghezza di cm. 67 e si trova — cominciando dalla prima riga — press'a poco a tre metri dal suolo. Per scriverlo, si dovette dunque montare sopra un supporto. Alla grandezza della dimensione s'intonano la grandezza e l'accuratezza delle lettere. Quasi tutte di tipo capitale [1], esse presentano un'altezza oscillante fra cm. 6 e 7,5 e dimostrano una diligenza che di per sé rivela l'importanza del testo. Le parole sono, ma non sempre, divise da punti.

Il testo è intero e di lettura certa (fig. 1):

Natus prima luce
duobus Augg. cos.
Severo et Anton(*ino*)

---

[1] Si noti l'oscillazione nell'esprimere *e* (II: ll. 1,3; E: ll. 4,6). Alle ll. 4-5 il *d* compare nella forma normale D; alla l. 2 come Δ. Da quest'ultimo *d* si è creduto di poter dedurre la ipotesi di una origine orientale (M. J. Vermaseren - C. C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, p. 118): ipotesi non troppo valida, quando si pensi alle frequentissime intrusioni dell'alfabeto greco nell'alfabeto latino e viceversa che si notano nella Roma dell'età imperiale.

[2] A. Ferrua, in *Bull. Comun.*, 68 (1940), pp. 93 s., fig. 18.

XII K(al.) Decem(bres)
dies Saturni
luna XVIII

La frase *natus prima luce* è seguìta, come si vede, da una data espressa con grande precisione: 20 novembre del 202 (anno in cui furono consoli Settimio Severo e Antonino Caracalla suo figlio), giorno di sabato, luna XVIII.

Come interpretare?

Il p. Antonio Ferrua, che per primo ebbe a pubblicare questo nostro testo[2], pensò che un tale, iniziato ai misteri di Mitra, avesse voluto ricordare le proprie generalità (anno, giorno del mese, giorno della settimana, luna, e perfino — con *prima luce* — parte del giorno), a scopo di oroscopo. A proposito del giorno di Saturno, il Ferrua osservò che il pianeta del medesimo dio veniva considerato protettore del più alto grado nella gerarchia mitriaca, (quello del *pater*) e rappresentante dello stesso Mitra. Calcolando poi che, quando scrisse il graffito, il presunto iniziato non fosse più un bambino, il Ferrua credette di poter datare il nostro testo al 230 circa. Non sfuggì al Ferrua che l'« annotare così la sua fede di nascita in quel luogo » potrebbe sembrare a taluno « una stranezza ». Ma credette di superare l'ostacolo con una gratuita affermazione: « i graffiti sono troppo spesso una bizzarria ».

Pochi anni dopo, Attilio Degrassi accettò praticamente l'opinione del Ferrua, salvo a negare che si potesse (così pensava il Ferrua) riconoscere nel graffito caratteri paleografici intonati più al 230 circa che non al 202[3].

Più tardi il graffito fu sottoposto ad accurato esame da M.J. Vermaseren, nella illustrazione che, in collaborazione con C.C. Van Essen, egli fece del Mitreo di Santa Prisca[4]. Il Vermaseren riconobbe anch'egli nel graffito una forma di oroscopo; ma, mentre il Ferrua aveva interpretato il *natus* come allusione alla nascita reale dell'ignoto adepto, il Vermaseren ci vide un accenno alla nascita mistica di costui, cioè alla sua iniziazione ai misteri mitriaci [5]. Egli mise poi in evidenza la data del 20 novembre, ricordando che nell'anno siriaco il 18 novembre e i giorni seguenti (del mese Dios, primo di quel calendario) erano sacri al Sole e che, d'altra parte, la data del 20 novembre è collegata alle feste in onore di Kronos-Saturno. Non sfuggì a lui, ciò che invece era sfuggito al Ferrua, che il presunto iniziato resterebbe stranamente anonimo; egli però credette di poter aggirare la difficoltà sia ricordando un testo di oroscopo senza il nome della persona interessata a Dura-Europos, sia ammettendo che, nel nostro caso, si trattasse dell'oroscopo o dell'artigiano che aveva lavorato nel Mitreo o addirittura di uno dei *patres*, cioè dei capi della comunità mitriaca. Nella seconda ipotesi, si spiegherebbe — egli osservò — la posizione segnalata del graffito.

---

[3] A. Degrassi, in *Doxa*, 2 (1949), p. 127 (= *Scritti vari di antichità*, I, Roma 1962, p. 404).

[4] M.J. Vermaseren - C.C. Van Essen, *op. cit.*, pp. 118-126, tav. 21. La epigrafe era stata pubblicata in precedenza da M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, I, Hagae Comitis 1956, n. 498.

Nessun altro studioso, ch'io sappia, si è finora occupato della illustrazione di questa epigrafe.

Prendendo ora, a mia volta, la parola, osservo anzitutto che mancano nel nostro testo due elementi indispensabili a qualsiasi regolare oroscopo: un'esplicita allusione ai pianeti, e soprattutto il nome dell'individuo. Né vale a sormontare la difficoltà gravissima di quest'ultima assenza il richiamo fatto dal Vermaseren al graffito di Dura-Europos. Lì si tratta infatti di altra cosa. V'è soltanto la menzione — scritta *currenti calamo* sopra una parete della « Casa degli archivi » — di un anonimo « scrivente » (ὁ γράψας) che ha preso un oroscopo e che si raccomanda con la solita formula μνησθῇ al ricordo dei suoi simili, mentre non lontano si vedono testi di veri oroscopi accompagnati dalla « sfera astrologica » (σφαῖρα ἀστρολογική) e, sempre, dal nome della persona cui l'oroscopo si riferisce[6]. Ma poi, nel caso del graffito di Santa Prisca, è necessario considerare sia la posizione ch'esso occupa sia l'importanza che si volle conferirgli. Né un semplice iniziato (così Ferrua) né un artigiano sia pure benemerito o addirittura un *pater* (così Vermaseren) avrebbero mai osato — io penso — lasciare un clamoroso ricordo del proprio oroscopo sulla nicchia stessa che era il centro del culto.

---

[5] Alla p. 119, nota 5, il Vermaseren cita O. Marucchi, *Epigrafia Cristiana*, Milano 1910, p. 3, affermando inesattamente che « nel caso di un altro graffito » (in the case of another graffito) egli ricavò dalle parole *prima luce* l'allusione « a un certo Lucius »: ciò che il Vermaseren disapprova. In realtà, il Marucchi non cita alcun graffito, ma attinge evidentemente da un passo di Varrone (Varro, *De lingua Latina*, 9,60) nel quale si cerca di spiegare l'origine dei nomi *Manius* e *Lucius* col ricordo di una nascita mattutina (cfr. Festus, *De significatione verborum*, s. v. *Lucius*: *Lucius praenomen est eius qui primum fuit, quia oriente luce natus est*).

Non potendosi dunque intendere il *natus* come ricordo sia di una nascita vera e propria sia di una rinascita mistica in séguito alla iniziazione, resta, a mio avviso, una sola possibilità: che il *natus prima luce* sia lo stesso Mitra rappresentato nella nicchia del culto, sul cui esterno il graffito fu accuratamente inciso.

Prescindendo per ora dalle parole *prima luce*, mettiamo il *natus* in relazione alla data che segue. Il ricordo dei due Augusti consoli (Settimio Severo e Caracalla) ci riporta all'anno 202. Si tratta di una data concretamente storica, e non certo di quella che una tradizione religiosa possa aver fissata come giorno natalizio di Mitra[7]. Ma come interpretare questa « nascita » nel 202, con le altre precisazioni che il testo dell'epigrafe aggiunge dopo aver enunciato l'anno consolare? La domanda riceve subito risposta se si pensa che presso i Romani il *dies natalis* di un dio poteva essere o il suo vero giorno natalizio, eventualmente stabilito dalla tradizione religiosa, o anche il giorno in cui il suo santuario era stato dedicato. Vigeva insomma il concetto che un dio potesse nascere (o rinascere) spiritualmente nel luogo dove il suo culto veniva istituito. Molti esempi di tale concetto si notano nel famoso Calendario filocaliano del 354, dove si sente parlare nel senso che ho detto di un *n(atalis) Herculis,* di un *n(atalis) Minerves,* di un

---

[6] Cfr. M. Rostovtzeff - C. Bradford Welles, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1931, pp. 171-173.

[7] Sappiamo, del resto, che *dies natalis* di *Sol invictus,* con cui nella Roma dell'età imperiale e proprio anche nel Mitreo di Santa Prisca Mitra veniva identificato (cfr. A. Ferrua, *op. cit.*, p. 62, fig. 2; M.J. Vermaseren - C.C. Van Essen, *op. cit.*, tav. 19), passava per essere il 25 dicembre (cfr. J. Noiville, in *Revue des études anciennes*, 38, 1936, pp. 145-176).

[8] A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII 2, Romae 1963, pp. 237-262. Per il concetto, cfr. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* 2ª ed., München 1912, pp. 459 e nota 1, 474 e nota 6; K. Keyssner, in *RE*, s. v. *Natalis templi*, coll. 1800 s. (a. 1935).

natalis di Tulliola, della colonia di Brundisium e del tempio di Salus più antichi del 354. Lo dimostra una lettera scritta nel 57 av. Cr. da Cicerone ad Attico[9]. Cicerone, proveniente da Dyrrhachium, sbarca a Brundisium il 5 di agosto (*Nonis Sextilibus*). Egli trova lì ad attenderlo la diletta figlia Tulliola e rileva con soddisfazione una felice coincidenza: quel giorno è, contemporaneamente, il *dies natalis* di Tulliola, della colonia di Brundisium e del tempio di Salus sul Quirinale dove Attico ha la sua casa. *Dies natalis* significa dunque rispettivamente un vero e proprio giorno natalizio, il giorno della fondazione di una colonia, il giorno della dedica di un tempio. Quanto appunto alla « nascita » di Salus sul Quirinale, i calendari confermano che il 5 di agosto si offrivano alla dea sacrifici in quel suo santuario, dedicato nel 302 av. Cr. da C. Iunius Bubulcus[10].

Tornando al nostro graffito, dovremo dunque intendere che il 20 novembre del 202 d. Cr. Mitra « nacque » in quel luogo, cioè che il Mitreo fu dedicato. Già per vari motivi di carattere archeologico la sua fondazione veniva attribuita all'inizio del III secolo; ora la nuova interpretazione del graffito ne dà la conferma, e con una data precisa: la prima data precisa che si conosca per la fondazione di un Mitreo di Roma. A proposito del 202 si può anche osservare, come ulteriore conferma, che al medesimo anno sembra riferirsi il rifacimento di un Mitreo presso i *Castra Praetoria*. Si conosce infatti un'epigrafe di Roma rinvenuta fuori della Porta di Sant'Agnese, in cui si parla del rifacimento di un Mitreo in relazione alla salute e al ritorno e alle vittorie di Settimio Severo e di Caracalla[11]. Si tratta senza dubbio del ritorno a Roma dei due Augusti in séguito alla vittoriosa loro guerra contro i Parti, ritorno che avvenne per l'appunto nel 202 e fu seguìto dall'infelice matrimonio di Caracalla con Fulvia Plautilla. Il 20 novembre del 202, quando il Mitreo di Santa Prisca fu dedicato, il ritorno a Roma degli Augusti e le nozze di Caracalla avevano già avuto luogo[12]. È poi certo che la scelta della data d'inaugurazione (20 novembre, giorno di Saturno, luna 18ª) avrà avuto la sua importanza, come già osservò il Vermaseren, pur dando al graffito una diversa interpretazione. Quanto a Saturno, è ovvio pensare col Vermaseren (ed anche col Ferrua) al grande significato di quel dio nel culto mitriaco; quanto poi al giorno 20 novembre, potrebbe darsi che, come ammise il Vermaseren, esso fosse in relazione o parimente con Kronos-Saturno o con le feste siriache in onore del Sole; ma non si può neanche escludere che la scelta di quel determinato giorno sia stata suggerita dall'intenzione di accordare il fausto avvenimento ad una significativa congiuntura astrale.

---

[9] Cicero, *ad Att.*, 4,1,4. Cfr. Id., *pro Sestio*, 63 (131).

[10] Cfr. A. Degrassi, *op. cit.*, p. 492. Per la dedica da parte di C. Iunius Bubulcus, cfr. Livius, 9,43,25; 10,1,9.

[11] *CIL*, VI 738.

[12] Queste furono celebrate prima del 29 agosto 202 (cfr. A. Stein, in *RE*, s. v. *Fulvius*, n. 117, col. 287 (a. 1910)).

Veniamo ora a considerare con maggiore attenzione la frase *Natus prima luce*. Se, come credo di aver dimostrato, il *natus* riferito alla data che segue allude alla « nascita » del culto di Mitra in questo luogo, cioè alla dedica del Mitreo, alla medesima « nascita » potrebbe adattarsi anche il *prima luce*. Nulla vieta di crederlo, ed è anzi probabile che di mattina, alla prima luce del giorno, la dedica abbia avuto luogo. Ma se si prende la frase nel suo complesso, staccandola dalla data, ecco che da quella frase risulta un altro e più profondo significato. « (Mitra) nato alla prima luce » può infatti voler dire che Mitra nacque alla prima luce in senso assoluto, cioè con la prima luce dell'universo.

Dobbiamo chiederci allora se veramente sia attestato nell'antichità, e in ispecie nell'età imperiale, il concetto che Mitra, nascendo, abbia portato con sé nel mondo la prima luce.

A questa domanda si può dare una risposta affermativa.

Mitra, dio persiano della luce, e perciò strettamente collegato al Sole, poteva facilmente essere concepito come luce nascente. Lo dimostra l'antichissimo inno iranico dell'Avesta, nel quale si parla del dio come della prima luce che indora le cime dei monti [13]. Tale concetto fu sentito anche dai Romani dell'età imperiale. Così, in una dedica romana Mitra viene chiamato semplicemente *Oriens*, cioè Sole nascente [14]. Ma questa identificazione di Mitra col Sole nascente non allude ancora necessariamente alla coincidenza fra la nascita di Mitra e la prima comparsa della luce all'inizio del mondo. Essa può infatti riferirsi, semplicemente, al quotidiano miracolo della luce *riportata* sulla terra dopo le tenebre della notte. Il primo concetto — quello della prima luce prorompente nel creato con la nascita di Mitra — sembra invece presente nella popolare immagine di Mitra bambino che emerge dalla *petra genetrix* con la fiaccola in mano. Ancora più evidente appare poi questo concetto in due esemplari di quella immagine: in una pittura del Mitreo di Dura-Europos e in un rilievo del Mitreo di Nersae (odierna Nesce) in Abruzzo, oggi conservato nel Museo Nazionale Romano. Mentre infatti nel tipo usuale della scena il piccolo dio porta nell'una mano una fiaccola nell'altra una spada, il dipinto di Dura presenta Mitra con una fiaccola in ciascuna delle mani e una *petra genetrix* dalla quale si levano fiamme (fig. 2). Nel rilievo di Nersae poi, se le mani del dio nascente restano celate dietro le figure dei due personaggi che assistono alla scena, dalla *petra* emanano certe linee sinuose nelle quali è ovvio riconoscere, come nella pittura di Dura-Europos, lingue di fuoco (fig. 3)[15].

---

[13] *Avesta, Yašt* 10, 12 s. (cfr. 49 s., 90). Cfr. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles 1899, p. 225.

[14] *CIL*, VI 556; M.J. Vermaseren, *Corpus* cit., n. 518. Cfr. F.J. Dölger, *Sol Salutis*, ecc., Münster in Westfalen 1925, p. 27. Il Sole nascente è detto *Oriens* in Vergilius, *Aen.*, 5, 739.

Ad una intelligenza ancor più diretta e precisa della frase *natus prima luce* ci conduce però — a me sembra — un'altra epigrafe mitriaca, rinvenuta a breve distanza dal Mitreo di Santa Prisca, epigrafe che nessuno ha finora messa in relazione con la nostra.

L'epigrafe cui alludo fa parte di un gruppo di tre iscrizioni greche di grande interesse trovate nel 1931 in via della Marmorata, alle falde dell'Aventino presso l'Arco di San Lazzaro. Può darsi che esse siano scivolate dalla pendice del colle, in quel punto abbastanza ripida, ma è anche possibile che si debba considerarle come rimaste *in situ*, e appartenenti ad un Mitreo che fosse in relazione col vicino Emporio frequentato da mercanti stranieri e da schiavi di lingua greca[16]. I tre testi, pubblicati da Goffredo Patriarca, destarono subito, e giustamente, l'interesse di Franz Cumont, che si affrettò a comunicarne il contenuto alla Académie des Inscriptions et Belles-Lettres e li fece poco dopo oggetto di un bellissimo articolo nella *Revue de l'histoire des religions*[17].

---

[15] Per la pittura di Dura-Europos, cfr. F. Cumont - M.I. Rostovtzeff, *The Excavations at Dura-Europos*, ecc. *Seventh and Eighth Seasons of Work 1933-1934 and 1934-1935*, New Haven 1939, p. 105, tav. 18, 18,1; M. Rostovtzeff, in *Röm. Mitt.*, 49 (1934), p. 189; M.J. Vermaseren, *op. cit.*, n. 42,4, fig. 18; F. Cumont, in *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, p. 173, tav. 27c. Per il rilievo di Nersae: M.J. Vermaseren, in *Studia Archaeologica Gerardo van Hoorn oblata*, Leiden 1951, p. 95, tav. 23, fig. 7 (cfr. Id., *Corpus* cit., I, n. 650), il quale però non avverte la presenza delle fiamme. Nel medesimo ordine d'idee riporta probabilmente anche il titolo di *gen*(*itor*) *lum*(*inis*) attribuito a Mitra in una dedica della Pannonia (*CIL*, III 4414; cfr. M.J. Vermaseren, *Corpus* cit., II, Hagae Comitis 1960, n. 1676).

Dei tre testi, quello che qui particolarmente interessa è inciso in una mensola marmorea (riadoperata) mutila a sinistra (fig. 4). L'epigrafe, integra e databile per i suoi caratteri epigrafici alla prima metà del III secolo d. Cr., suona così[18]:

Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ
Φάνητι
ἱερεὺς καὶ πατὴρ
Βενοῦστος σὺν τοῖς
ὑπηρέταις θεοῦ ἀνέθ(ηκε)

È questa una dedica a Zeus Helios Mithras Phanes da parte di un tale Βενοῦστος (*Venustus*), sacerdote e *pater* di un'associazione mitriaca, e dei « servi » (ὑπηρέται) del dio. Sorvolando sull'interessante attestazione che la categoria degli ὑπηρέται comprendeva — ciò che finora era ignoto — anche la più alta carica della gerarchia mitriaca, cioè quella di sacerdote e *pater*[19], richiamo l'attenzione sulle due prime righe. Da esse risulta che all'età dell'epigrafe Mitra era assimilato, almeno in questo luogo di Roma, non soltanto a Zeus e ad Helios ma anche a Phanes, dio orfico. Il comune carattere di Mitra e di Phanes, l'uno e l'altro divinità della luce, aveva già indotto alcuni studiosi a stabilire una relazione tra le due figure [20]. L'epigrafe dell'Aventino dà per la prima volta la certezza dell'avvenuta loro fusione.

---

[16] G. Patriarca, in *Bull. Comun.*, 60 (1932), pp. 239-247.

[17] F. Cumont, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1933, pp. 469 s.; Id., in *Revue Hist. Rel.*, 109 (1934), pp. 63-72. Dopo il Cumont: C. Pietrangeli, *Musei Capitolini. I monumenti dei culti orientali*, Roma 1951, nn. 1, 7, 12; M.J. Vermaseren, *op. cit.*, I, Hagae Comitis 1956, nn. 472, 475; L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I, Romae 1968, nn. 106-108.

[18] G. Patriarca, *op. cit.*, pp. 244 s.; F. Cumont, in *Revue Hist. Rel.* cit., pp. 64-72; C. Pietrangeli, *op. cit.*, n. 7; M.J. Vermaseren, *op. cit.*, n. 475; L. Moretti, *op. cit.*, n. 108.

[19] Da un'altra delle tre epigrafi (L. Moretti, *op. cit.*, n. 106, con bibliografia precedente) risulta che la categoria degli ὑπηρέται comprendeva anche i « leoni » (λέοντες).

Ora, nella tradizione di Phanes viene messo in evidenza maggiore che non in quella di Mitra il momento solenne in cui la prima luce. *Hunc etiam Phaneta*[*m*] *nominarunt ab apparendo,* della creazione. Se Mitra nasce dalla *petra genetrix* con la fiaccola in mano (o con le due fiaccole, come nel Mitreo di Dura-Europos), Phanes nasce dall'uovo cosmico (un uovo d'argento generato da Kronos nell'Etere) e nello stesso attimo brilla nell'universo la prima luce. *Hunc etiam Phaneta*[*m*] *nominarunt ab apparendo, quia cum apparuisset, inquiunt, tunc etiam lux effulsit,* si legge, ad esempio, in un frammento orfico dipendente dallo Pseudo Clemente romano [21]; mentre Giovanni Malala riferisce che nella Teogonia orfica ... Φῶς (cioè Φάνης) ῥῆξαν τὸν Αἰθέρα ἐφώτισε τὴν γῆν καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν [22]. Ed altre citazioni si potrebbero aggiungere: non soltanto di testi letterari ma anche di monumenti figurati. Fra questi ultimi emerge il bel rilievo mitriaco proveniente da Roma e oggi conservato nel Museo di Modena, rilievo in cui si vede un Phanes-Aion uscito dall'uovo cosmico donde si sprigionano fiamme, simbolo del fuoco che per la prima volta illumina l'universo (fig. 5) [23]. Si aggiunga che secondo la Teogonia orfica la parte superiore dell'uovo sarebbe divenuta cielo, la parte inferiore terra, e Phanes sarebbe dotato di ali, simbolo della rapidità con cui la luce si diffonde.

---

[20] Così, F. Saxl, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1931, pp. 61, 73.

[21] Rufinus, *Recogn.*, 10,17 (= O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922, n. 56, p. 135).

[22] Ioannes Malala, *Chronogr.*, 4, 89, p. 74 D. (= O. Kern, *op. cit.*, n. 65, p. 147).

[23] F. Cumont, in *Revue Hist. Rel.* cit., pp. 67-69; R. Pettazzoni, in *L'Ant. class.*, 18 (1949), p. 272, tav. 4, fig. 8; M.P. Nilsson, in *Symbolae Osloenses*, 24 (1945), pp. 1-7, con figura; M.J. Vermaseren, *op. cit.*, I, Hagae Comitis 1956, nn. 695-696, fig. 197; D. Levi, in *Hesperia*, 13 (1944), p. 290, fig. 16; U. Bianchi, in *Studi e mat. di storia delle relig.* 28, 2 (1957), pp. 115-133, cfr. *Mithraic Studies* (ed. by J.R. Hinnells), Manchester 1975, pp. 457-465. Debbo la bella fotografia qui riprodotta alla Soprintendenza alle Gallerie di Modena, per il cortese tramite del Dott. Guido Stendardo.

Tale essendo Phanes, la frase *natus prima luce* del nostro graffito sembra adattarsi, più che ad un semplice Mitra, ad un Mitra già assimilato con Phanes. E veramente non è impossibile ammetterlo quando si pensi che l'associazione Mitra-Phanes è chiaramente attestata, come si è visto, circa la medesima età, e proprio da un'epigrafe rinvenuta a brevissima distanza dal Mitreo di Santa Prisca.

Cercando ora di cogliere il senso complessivo del graffito, si potrà senza sforzo ammettere ch'esso sia stato, in sostanza, il seguente: come la nascita di Mitra portò la luce nel creato, così la nascita del culto di Mitra in questo luogo porterà ugualmente la luce. Donde risulta — io penso — che la consacrazione di questa sede mitriaca, e forse anche di altre, sia stata concepita idealmente come un'accensione di luce.

La *prima lux* che avrebbe illuminato il Mitreo, facendo rifulgere con sapienti artifici tecnici l'oro dei volti e il rosso fiammeggiante delle vesti, doveva apparire, insomma, quasi come un rinnovarsi della *prima lux* alle origini del mondo, ed essere insieme simbolo e garanzia di luce spirituale per l'avvenire.

Addendum

Ho affermato sopra che alla scelta del 20 novembre per l'inaugurazione del Mitreo potrebbe non essere stata estranea una felice congiuntura astrale. A tale spiegazione offrono ora un valido appoggio le considerazioni esposte al Convegno da Alessandro Bausani circa l'interpretazione astrale della tauroctonia, cioè della più caratteristica immagine della religione mitriaca. L'uccisione del toro può infatti significare il tramonto della omonima costellazione per opera del Leone, di cui Mitra è personificazione o simbolo (v. sopra).

Messami su questa via, ho voluto, d'accordo col Prof. Bausani, sapere con esattezza come si presentasse il cielo il 20 novembre 202 d. Cr. Col benevolo consenso del Prof. Massimo Cimino, Direttore dell'Osservatorio astronomico di Roma, il Prof. Giuseppe Caprioli ha cortesemente eseguito le opportune ricerche, grazie alle quali sono oggi in grado di affermare quanto segue:

Il 20 novembre 202 d. Cr., il Toro tramontava poco prima dell'alba, mentre il Leone era ancora visibile alto nel cielo. Come l'epigrafe afferma, il giorno cadeva di sabato e la luna era al 18° giorno dopo la luna nuova (2 novembre). Ci si trovava pertanto al terzo giorno dopo il plenilunio, e la luna era quindi visibile all'alba verso occidente.

Da ciò risulta — mi sembra — una conferma abbastanza chiara alla tesi astrale. Gli organizzatori del Mitreo cercavano un giorno in cui il Toro tramontasse mentre il Leone (Mitra) fosse alto nel cielo; un giorno che cadesse di sabato in omaggio a Saturno e che fosse il più vicino al plenilunio. Questo giorno non poteva essere se non appunto il 20 novembre. Ciò non è, sicuramente, frutto del caso e conferma che presso i Mitrei di Roma lo studio dell'astronomia e dell'astrologia aveva un suo posto.

DISCUSSIONE

KORVIN KRASINSKI: Ricorda la connessione tra il *dies natalis* di un tempio e il relativo oroscopo. Cita l'esempio di un tempio lamaistico eretto a Zurigo: sul pavimento venne disegnato l'angolo del riferimento astrologico (posizione del sole). Lungo tutta la vallata del Reno, nei Grigioni, si trovano per chilometri pietre di culto, ' pietre dei giganti ' (lat. sg. *petra ficta),* datate dall'epoca del bronzo, che vanno nella direzione del sole levante (in ogni vallata a un'ora diversa), e sempre su queste pietre con le ' cupulles ' sacrificatorie per le libazioni è disegnato un angolo che misura l'ora e il luogo del levare del sole in dato giorno, angolo che ogni astronomo e astrologo conosce. Questa è la determinazione del ' die natalis ' del tempio in tale luogo. Qui invece c'è il *natalis* di Mithra, del Sole che sale.

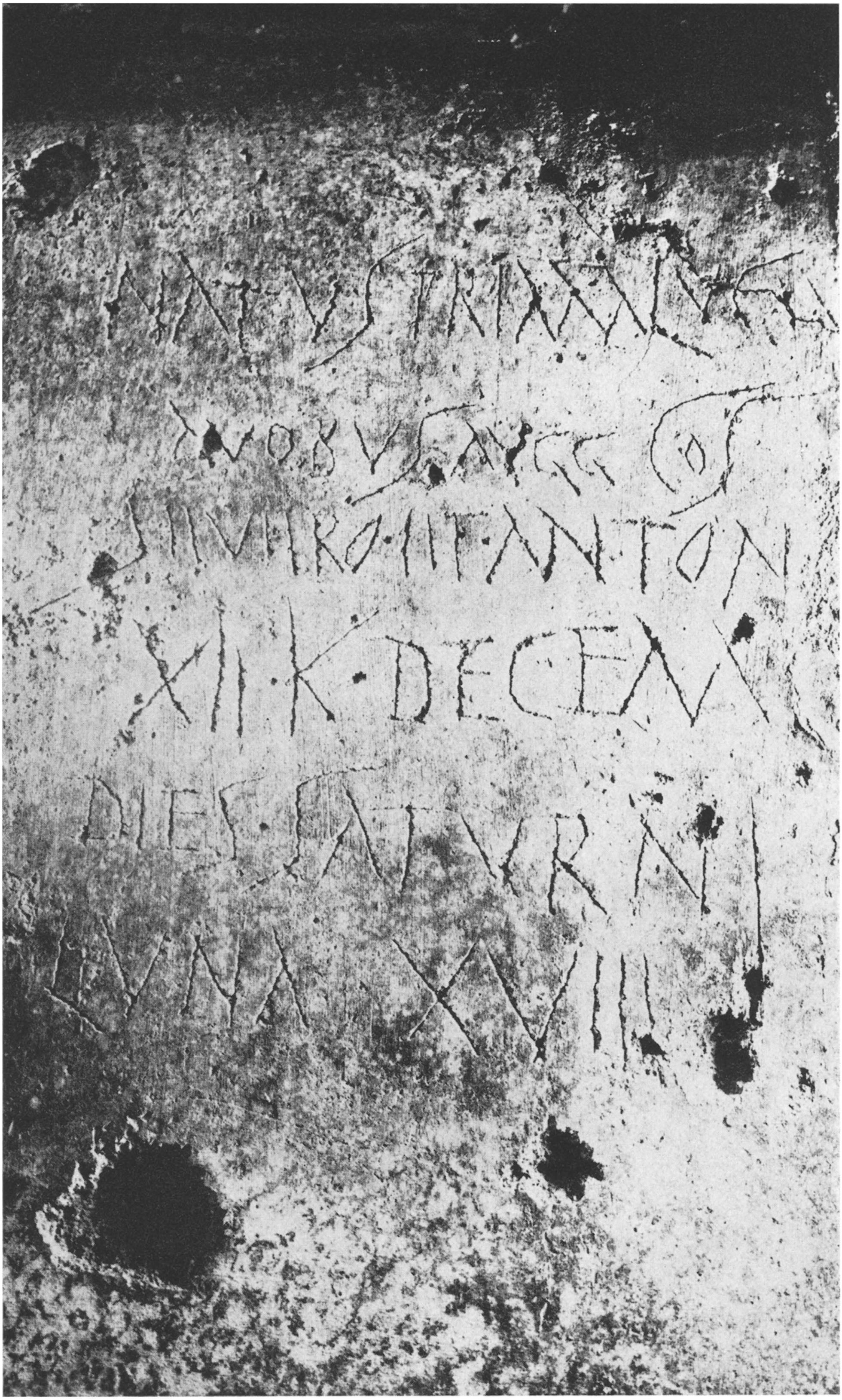

NATVS PRIMA LVCE
DVOBVS AVGG COS
SEVERO ET ANTON
XII K DECEM
DIES SATVRNI
LVNA XVIII

Fig. 1. Graffito del Mitreo di Santa Prisca.

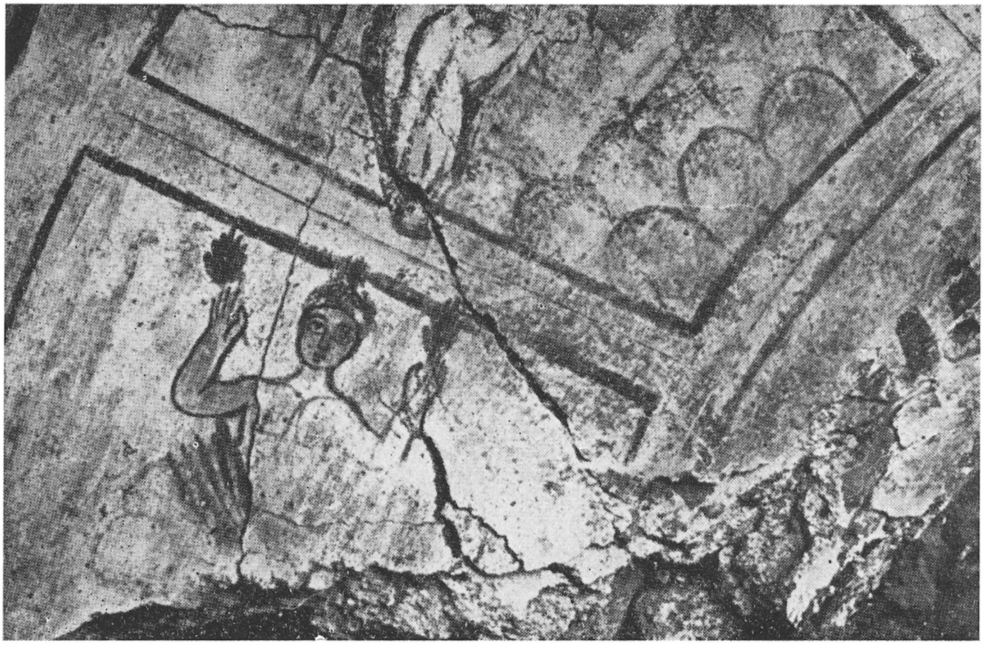


Fig. 2. Mitra nascente con fiamme (Dura-Europos).

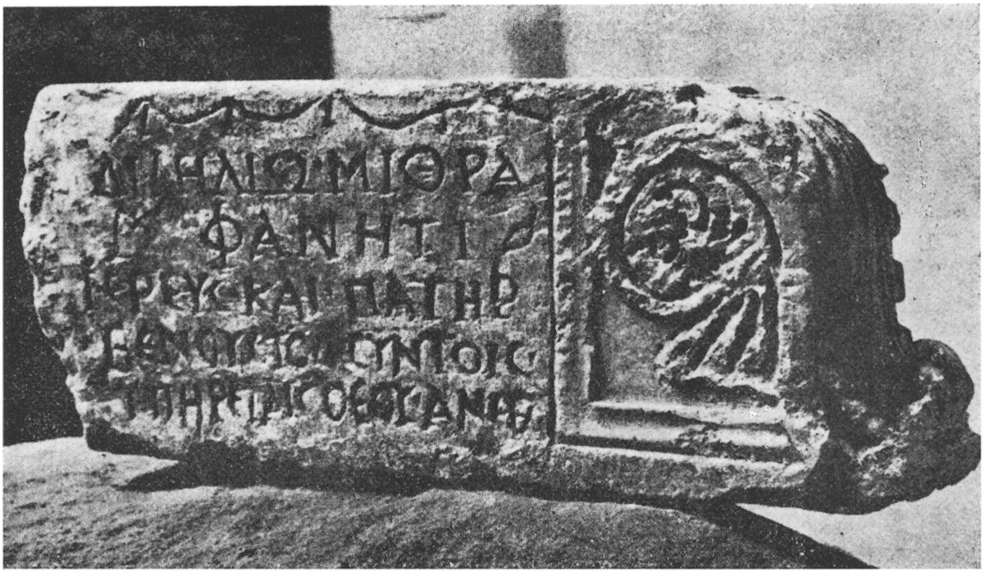

ΔΙΙ ΗΛΙΩ ΜΙΘΡΑ
ΦΑΝΗΤΙ
ΙΕΡΕΥϹ ΚΑΙ ΠΑΤΗΡ
ΤΟΙϹ
ΑΝΑ

Fig. 4. Dedica a Zeus Helios Mithras Phanes (da via Marmorata).

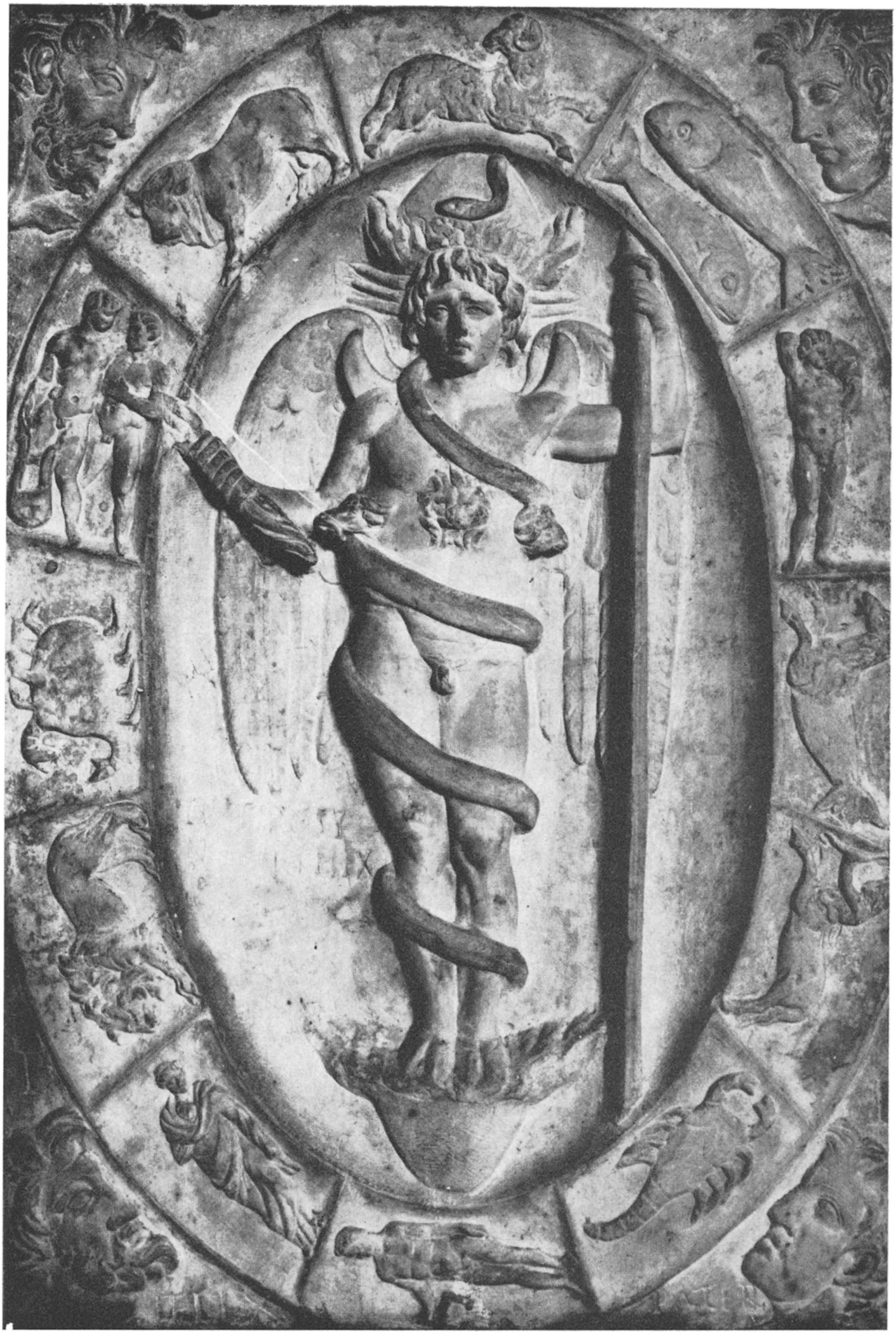


Fig. 5. Rilievo sincretistico di Modena.

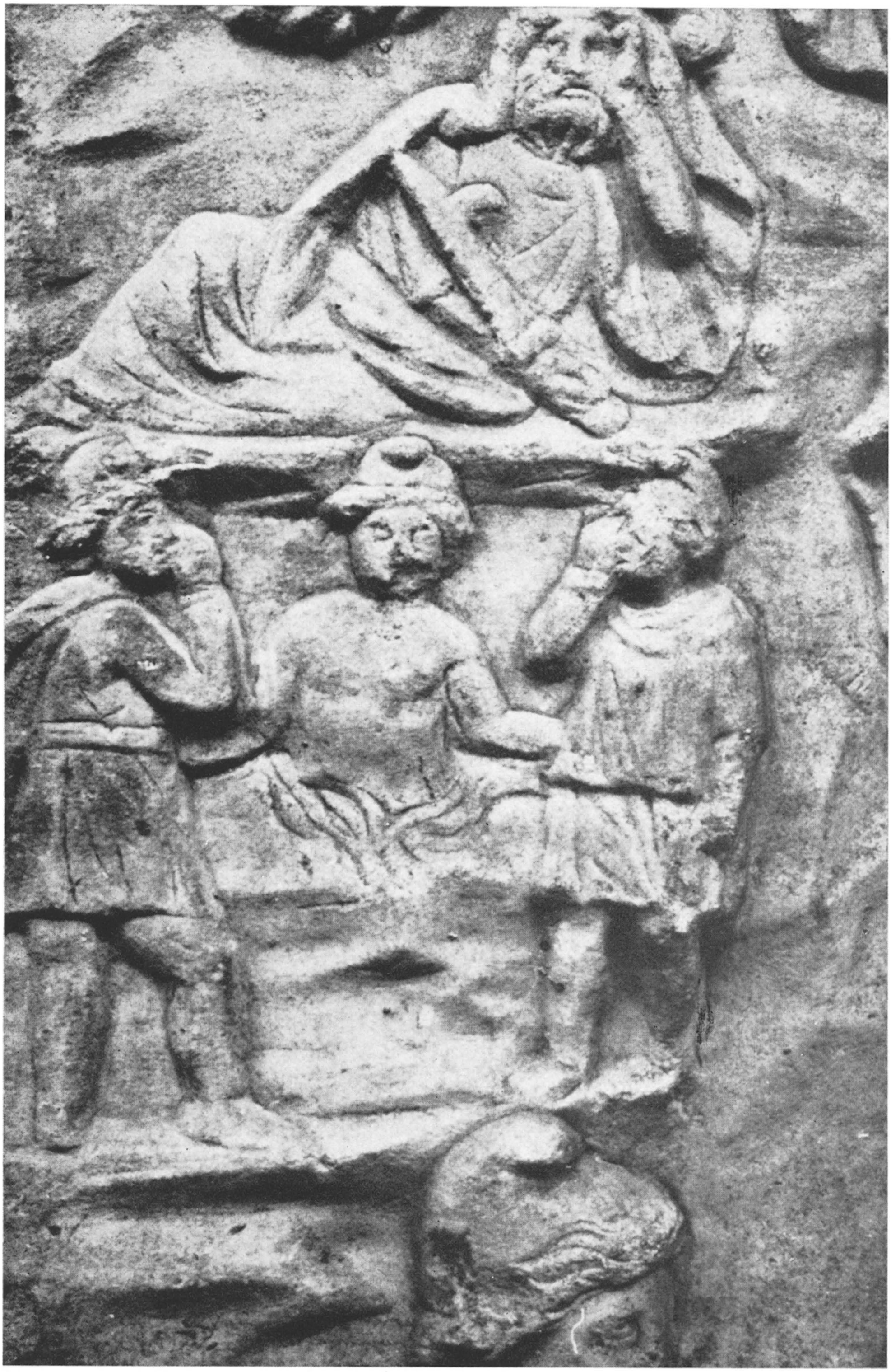


Fig. 3. Mitra nascente con fiamme (Museo Nazionale Romano).

MARGHERITA GUARDUCCI

RICORDO DELLA « MAGIA » IN UN GRAFFITO DEL MITREO DEL CIRCO MASSIMO

Davanti alla nicchia principale del Mitreo, nella parete di sinistra, si trova un singolare graffito, che si presta — io credo — a nuove considerazioni (fig. 1). Esso consiste in cinque righe di scrittura che si estendono per un'altezza di cm. 20 e per una larghezza di 23. Al di sopra dell'epigrafe era incastrato nel muro un rilievo oggi scomparso; al di sotto, una linea orizzontale profondamente incisa segna il piano di posa di una tavola, anch'essa scomparsa, poggiante su due mensole marmoree che ancora esistono. La posizione del graffito rispetto alla tavola dimostra che nulla doveva essere stabilmente deposto sulla tavola stessa, perché altrimenti il graffito non avrebbe potuto essere letto.

Le lettere, delle quali alcune sono di tipo capitale, altre di tipo minuscolo, presentano un'altezza che oscilla fra cm. 1 e 7. L'età può essere compresa nella prima metà del III secolo, ciò che s'intona all'epoca in cui il Mitreo venne presumibilmente fondato.

Il testo fu reso noto per la prima volta da Carlo Pietrangeli, quando — nel 1940 — egli illustrò la scoperta di quel cospicuo Mitreo [1]. All'apografo dato dal Pietrangeli aveva contribuito con la sua esperienza Matteo Della Corte; ma, nonostante questo valido aiuto, la decifrazione, a dire dello stesso Pietrangeli, non era stata conseguita. Dalle prime quattro righe il Della Corte aveva raccolto: *magicas,* | *inbit ... fa* | *ef.... egentio* |.... *nius*, mentre nulla egli aveva ricavato dalle tracce della quinta.

La lettura del Della Corte fu ripetuta tal quale dal Vermaseren nel suo *Corpus* mitriaco [2]. Solo recentemente, in occasione del Congresso di studi mitriaci svoltosi a Roma, l'epigrafe è stata ripresa in esame da Heikki Solin, che ne ha riferito in una seduta del Congresso. Allettata a mia volta dall'interesse dei problemi che il testo mi sembrava offrire, e accogliendo l'amichevole invito di Ugo Bianchi, ho voluto io pure cimentarmi nello studio di quel testo difficile, e pubblico qui i risultati delle mie ricerche. Mentre l'esame del Solin si era esteso praticamente alle sole righe 1-3, il mio si è allargato a tutta l'epigrafe, dando luogo ad una lettura e quindi ad una interpretazione sensibilmente diverse da quelle che il Solin aveva proposte.

---

[1] C. Pietrangeli, in *Bull. Comun.*, 68 (1940), pp. 170 s., n. 6.

[2] M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, I, Hagae Comitis 1956, n. 454.

L'attrattiva del testo si manifesta subito nella prima riga, di lettura certa, *magicas*. Fra tutti i Mitrei di età imperiale finora noti, soltanto quello di Dura-Europos e questo di Roma ci hanno conservato un accenno alla « magia ». Nel Mitreo di Dura si leggono infatti graffiti contenenti la menzione di sacerdoti *magi* (μάγοι), mentre nel Mitreo di Roma esiste, come si vede, l'aggettivo pertinente alla magia. A proposito del nostro *magicas*, si apre pertanto il problema se questo termine alluda ad atti di culto compiuti da *magi* analoghi a quelli di Dura, oppure si riferisca ad un esercizio di magia (incantesimo, innocente o colpevole), secondo il significato che il termine ben presto assunse nel mondo romano.

La posizione stessa del graffito nell'ambiente del Mitreo, e le dimensioni e l'accuratezza delle sue lettere, inducevano *a priori* a ritenere che si trattasse veramente di una magia collegata al culto, quale quella dei magi di Dura. Conveniva comunque insistere nel tentativo di decifrare completamente il graffito.

Ecco dunque la mia lettura che, dopo un accurato e ripetuto esame dell'originale, credo di poter pienamente garantire (fig. 2):

magicas
inbiti fas
ey bene Gentio
Aternius
Biro

Il testo consiste, a mio giudizio, in una frase enunciativa, seguìta da un'acclamazione a tre individui: « (È) lecito entrare nelle (arti) magiche. Evviva Gentio, Aternius, Biro ».

Si tratta, a quanto sembra, di una norma grazie alla quale ci si ritiene autorizzati ad apprendere e a praticare le arti magiche, e le tre persone acclamate sono probabilmente quelle che hanno avuto parte primaria nella decisione, forse addirittura quelle che insegnano magia nel Mitreo.

Ma è opportuno esaminare i particolari del testo, per poi riassumere i risultati dell'esame in un giudizio complessivo che dia ragione di questa singolare epigrafe e ne metta in luce l'importanza.

Come ha già riconosciuto il Solin, la parola *magicas* sottintende *artes* (o *res*). Né è questo, nella tarda latinità, l'unico caso in cui *magicae* può assumere tale compendioso valore [3]. Seguono, nella riga successiva, nove lettere che, per essere di lettura certa, non possono venir divise se non in *inbiti fas*. Il primo termine è allora, necessariamente, un infinito passivo del verbo transitivo *inbitere* (*imbitere*), verbo composto con *betere* (*baetere*), come analoghi verbi quali *abitere*, *ebitere*, *rebitere*, *perbitere*, ecc. Ma sul verbo *inbitere* mi riservo di tornare.

Nella terza riga tutte le lettere sono evidenti, meno la seconda, che, a primo aspetto, potrebbe sembrare una F. In questo modo infatti essa fu interpretata dal Della Corte. Ma un più attento esame del graffito dimostra che il tratto superiore obliquo prosegue oltre misura verso destra, sì che senza sforzo esso può essere inteso come segno accidentale. D'altra parte, essendo la lettura *bene* pienamente sicura e dovendosi perciò interpretare le due prime lettere come una parola a sé, non si può non ricordare che i Latini traslitterarono spesso l'avverbio greco εὖ. La seconda lettera del dittongo potrebbe dunque benissimo essere presa per Y. Ciò è confermato dal frequente scambio, in latino, di *u* con *y*, scambio tanto più naturale quando, come in questo caso, si tratta di una parola foggiata sul greco; ed è per di più convalidato dall'uso di rendere con *ey*, e non con *eu*, lo εὐ che si trova all'inizio di vari nomi personali derivanti dal greco (*Eycaeria*, *Eyfile*, *Eyfiletus*, *Eytyches*, *Eyvodia*, e molti altri) [4].

L'accostamento di *ey* a *bene* non suscita meraviglia. Si ricordino la frequente associazione in greco di εὖ a καλῶς e, in latino, l'accoppiamento di *eu* con altri avverbi: per esempio, *eu probe* in un verso di Plauto [5].

---

[3] Cfr. *Thesaurus linguae Latinae*, s.v. *magicus*, col. 52 (27-30).

[4] CIL, VI 13891 = 10654; 13938; 16082; 28467, ecc.

[5] Plautus, *Persa*, 156, cfr. 667. V. anche Terentius, *Phorm.*, 398 (*eu, noster, recte*).

All'acclamazione *ey bene* seguono tre nomi di persona.

Gentio potrebbe essere preso come dativo del nome di origine illirica *Gentius*. Esiste però anche il nominativo *Gentio*[6], e questo è preferibile, perché si presta ad essere coordinato al nome che segue, espresso sicuramente in nominativo[7].

Aternius è un arcaico gentilizio, usato come tale soltanto in età repubblicana, ma sopravvissuto come *cognomen* in età imperiale[8].

Biro è un *cognomen*, attestato anche nelle varianti *Birro*, *Birrio*, *Buro*[9]. Derivato, in ultima analisi, dal greco Πύρος (Πύρρος, e numerose varianti), esso si affianca al gentilizio *Birrius* (*Birius*)[10].

Si potrebbe osservare che dopo l'acclamazione *ey bene* si aspetterebbero nomi in dativo piuttosto che in nominativo, ma la difficoltà è facilmente superabile quando si pensi che *ey bene* equivale praticamente a *vivatis* o *vivant*. Ciò è indirettamente confermato dall'uso dell'acclamazione *nama*, tipica del culto mitriaco. Questa parola infatti, appartenente alla lingua iranica e avente significato di « onore », regge abitualmente, a Roma e in altri luoghi, nomi di acclamati espressi in dativo. Nel Mitreo di Dura-Europos però, mentre i testi greci presentano di regola *nama* (νάμα) col dativo, due testi latini sui quali mi riservo di tornare uniscono a *nama* un chiarissimo nominativo[11].

---

[6] CIL, XV 2, 7836 (sopra un frammento di *fistula aquaria* da Castel Gandolfo: *Gentionis*).

[7] I nomi personali latini in *-o*, *-onis*, frequenti in età repubblicana, sopravvivono come fossili nell'epoca imperiale. Accanto agli antichi nomi in *-o*, ricorrono però con la medesima terminazione i nomi di origine greca. Per tutti questi nomi, cfr. A. Zimmermann, in *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, 13 (1904), pp. 225-252, 415-426, 475-501, I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki 1963 (= Acta Inst. Rom. Finlandiae, II 1), p. 65.

[8] Cfr. CIL, II 3452; III 6010 (20), 12014 (8); VI 16628; X 5162; XI 6700 (108).

[9] Cfr. A. Zimmermann, *op. cit.*, pp. 234 s., n. 25. Per *Birro*: CIL, V 1805, 5307; XV 7510; *Revue épigr.*, 5 (1904), p. 65, n. 1565. — Per *Birrio*: CIL, V 7278. — Per *Buro*: CIL, X 640.

[10] Cfr. Horatius, *Sat.*, 1, 4, 69; Plinius, *Nat. hist.*, 1, 19; CIL, VI 449, 8777, 13591-13594; XI 1245, 1251, ecc. Per *Birius*: CIL, VIII 16977, 17022; IX 1391; XIII 10010 (308).

[11] V. sotto, p. 181.

La presenza di acclamazioni nei Mitrei è un fenomeno abbastanza diffuso. Per esprimerle, ci si servì ora del suddetto termine *nama* (νάμα), ora proprio del verbo *vivere*, ora del sostantivo *vita*. Quanto poi agli acclamati, essi furono di solito (ma non sempre) persone che rivestivano un determinato ufficio nel culto di Mitra [12].

Nella nostra epigrafe, i tre acclamati sono, come ho detto, da considerarsi in relazione alla frase iniziale: promotori di una pratica o forse di un insegnamento di cose magiche nel Mitreo. La frase iniziale poi, *magicas inbiti fas*, è una norma sancìta da un'autorità che i frequentatori del Mitreo riconoscono e sulla quale si appoggiano. L'enunciazione di una norma dimostra, di per sé, che le *magicae* sono cose serie, atti religiosi e non semplici stregonerie nel senso più comune della parola, sì che la nostra epigrafe può essere legittimamente accostata alle contemporanee attestazioni relative ai magi nel Mitreo di Dura.

Ma quella brevissima formula contiene un elemento di grande interesse, dal quale risultano conseguenze non prive di peso: il verbo *inbiti*. Questo verbo è attestato finora da un solo passo di Plauto [13]; esistono però altri esempi del verbo *baetere* (o *betere*) sul quale esso è formato e di analoghi suoi composti che già ho avuto occasione di ricordare [14]. Ora, non è senza importanza che tutti codesti esempi si manifestino finora soltanto nell'età arcaica. Dopo Pacuvio, la cui *acme* cade, com'è noto, poco prima del 150 av. Cr., non se ne può citare alcun esempio sicuro [15]. Ciò significa con estrema probabilità che la norma nella quale lo *inbiti* è incastonato risale all'età repubblicana. In altri termini, quando — nel III secolo d. Cr. — le *magicae* furono ammesse nel Mitreo del Circo Massimo, sembra che si facesse ricorso ad una norma di alcuni secoli più antica.

---

[12] Per Dura-Europos, cfr. M.J. Vermaseren, *Corpus* cit., nn. 46 (il νάμα spetta ad un artefice, ζωγράφος), 54 (il νάμα si riferisce anche allo stesso Mitra), 56 (νάμα è rivolto ad un ὀρθογράφος), 58-61, 62 (*nama*, seguìto dal nominativo, per un attore); anche in 61 *nama* precede un nominativo), 67 (*vita*). A Roma ricorrono e *nama* (nel Mitreo di Santa Prisca) e più volte il verbo *vivas*. Notevole è l'esempio del Mitreo di Walbrook in Britannia: *Hominibus bagis bitam* (M.J. Vermaseren, *op. cit.*, n. 823; cfr. J.M.C. Toynbee, *Art in Roman Britain*, London 1962, p. 130, tav. 34).

[13] Plautus, *Epid.*, 145: *meam domum ne inbitas.*

[14] V. sopra, p. 173.

[15] Fa eccezione un passo di Varro (*Men.*, 553), nel quale si legge la frase, relativa ad un ripudio, *mulierem foras baetere iussit*; frase che peraltro gli studiosi sogliono ritenere proveniente dal testo delle XII tavole (cfr. *Thesaurus linguae Latinae*, s.v. *baeto*, col. 1679 [50], v. anche A. Ernout - A. Meillet, *Dict. étym. de la langue latine*, 4ª ed., Paris 1959-1960, s.v. *baeto*).

Era veramente legittimo questo ricorso? Era davvero la « magia » permessa in quei tempi ormai così lontani la stessa magia il cui esercizio si ammetteva nel caso presente? Oppure si trattava dell'adattamento di una antica formula ad un caso nuovo e diverso? Per tentar di rispondere a queste domande, bisogna spostarsi nell'àmbito dell'età repubblicana.

Cominciamo col chiederci a quale documento abbia potuto appartenere quella norma. Non si può del tutto escludere che si tratti di una legge dello Stato. Nell'età repubblicana lo Stato fu, è vero, molto diffidente verso culti ed usi religiosi diversi da quelli della religione avita; qualche volta tuttavia tollerò quelle intrusioni, o addirittura (ma per eccezione) le riconobbe ufficialmente. Così, nel 205 av. Cr. riconobbe ufficialmente, per consiglio dei Libri Sibillini, l'introduzione del culto della Magna Mater, che nel 191 s'impiantò addirittura sul Palatino. Chi però non voglia pensare, per le nostre *magicae*, ad una legge dello Stato potrebbe forse ricorrere all'idea di un qualche libro sacro ed autorevole: se non dei venerandi Libri Sibillini, che, fra l'altro, erano redatti in forma metrica e in lingua greca (vi fu però, a un certo momento, una loro imitazione in latino, i cosiddetti *carmina Marciana*), almeno però di un qualche testo semiufficiale contenente vaticini e prescrizioni sacre, la cui esistenza in età repubblicana è attestata e a Roma ed altrove [16]. Sembra comunque trattarsi di un'antica norma sacra ed autorevole.

Ma come intendere — nell'età repubblicana — il *magicas*? A quale magia dovremo pensare? Forse che a *magi* che già rivestissero un carattere mitriaco?

Si suole ammettere che Mitra, dio iranico diffuso nell'Asia Minore dopo la caduta dell'impero persiano (330 av. Cr.), venisse per la prima volta in contatto col mondo greco occidentale nel 67 av. Cr., per opera dei pirati cilici suoi adoratori, che appunto in quell'anno Pompeo, dopo averli sconfitti, deportò nella Grecia [17]. Si ritiene poi che l'importazione del culto mitriaco in Italia avesse luogo soltanto nel I secolo d. Cr.

---

[16] Cfr. A. Rzach, in *RE*, s.v. *Sibyllinische Orakel*, coll. 2110-2117 (a. 1923).

Accettando integralmente questa tesi, non si può — è ovvio — ammettere che magi mitriaci siano stati conosciuti a Roma prima del 150 circa av. Cr. e ivi siano divenuti oggetto di una prescrizione ufficiale o semiufficiale. Ma c'è — io penso — da chiedersi se sia veramente giusto negare l'esistenza di magi in generale e di magi mitriaci in particolare nella Roma del II secolo av. Cr. Intanto, se si attribuisce, com'è possibile, al termine *magi* il significato di « astrologi », è certo che tali esistevano nella Roma di quell'età. Si sa infatti, da Valerio Massimo, che nel 139 av. Cr. i *Chaldei* interpreti degli astri, venuti in sospetto dell'autorità pubblica, furono invitati a lasciare Roma e l'Italia nello spazio di dieci giorni [18]. Ciò significa che nella prima metà del II secolo i magi potevano essere non ignoti ai Romani. Ma poi ci sono motivi per ammettere che lo stesso Mitra abbia potuto, in quest'epoca, accompagnare a Roma l'attività dei magi.

Affermando questo, penso ai frequenti ed amichevoli contatti che dopo la pace di Apamea (189 av. Cr.) i Romani ebbero con una regione dell'Asia Minore nella quale il culto di Mitra fiorì grandemente. Voglio dire la Cappadocia, cioè proprio quella regione alla quale anche i pirati della Cilicia dovevano la conoscenza del dio iranico.

Nella Cappadocia dell'età ellenistico-romana erano ben conosciuti i magi. In una sua interessante pagina, Strabone [19] li definisce come « Accenditori del fuoco » (Πύραιϑοι), cioè come sacerdoti del fuoco, e ne afferma l'origine persiana. Essi officiavano nei Πυραιϑεῖα, cioè in venerandi recinti nei quali essi mantenevano — su di un altare — un fuoco perpetuo, cantavano inni sacri, ed avevano quali caratteristici attributi fasci di verghe e tiare di feltro, con appendici ricadenti di qua e di là sulle guance [20]. Del medesimo genere erano i magi che ancora nel II secolo d. Cr. sopravvivevano, a dir di Pausania, nella Lidia: sacerdoti di origine persiana che custodivano un fuoco perenne e cantavano ad un ignoto dio « barbare » invocazioni, leggendo da un libro[21]. Questi magi ellenizzati, comunemente detti « Magusei » (Μαγουσαῖοι), dal termine aramaico magûšaïa, erano specialmente numerosi nella Cappadocia, e soprattutto nella regione del Tauro, dove le aspre montagne ben si prestavano al tenace mantenimento di tradizioni religiose[22].

---

[17] Plutarchus, *Pomp.*, 24, 5 (cfr. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles 1899, p. 240; F. Miltner, in *RE*, s.v. *(Cn.) Pompeius Magnus*, coll. 2099 s. [a. 1952]).

[18] Valerius Maximus, 1, 3, 3.

[19] Strabo, 15, 3, 15.

[20] Cfr. S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946, pp. 89 s.

Accanto ai magi compare, nella Cappadocia dell'età ellenistica, anche Mitra. Il documento che ce ne assicura è una grande epigrafe rupestre tracciata su di una parete di roccia presso Faraša (l'antica Rhodandos) in una gola del Tauro[23]. L'iscrizione è bilingue, greca e aramaica[24], e contiene un ricordo dei magi (espresso dal verbo μαγεύειν) accanto al nome di Mitra. Ma sarà opportuno trascrivere nella sua integrità l'importante testo greco (fig. 3):

Σαγάριος
Μαι̣[φά]ρνου
στρατηγ̣[ὸ]ς
’Αριαραμνεί̣(ας)
ἐμάγευσε
Μίϑρῃ.

Il testo consiste, come si vede, nella dedica, o meglio nel ricordo, di un tale Sagarios, capo militare di Ariaramneia, ignota città o regione della Cappadocia, il quale aveva rivestito la stabile (od occasionale?) funzione di μάγος nel culto di Mitra. Risulta comunque con evidenza, dal nostro testo, l'associazione dell'ufficio di μάγος al culto del dio persiano. È poi probabile che Mitra abbia avuto una sua sede nelle vicinanze: forse in una grotta fra le rocce di quella montuosa località.

---

[21] Pausanias, 5, 27, 5-6.

[22] Per i « Magusei » dell'Asia Minore, cfr. J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, pp. 57 s., 124. Per l'etimologia di Μαγουσαῖος, *op. cit.*, p. 35, nota 3.

[23] H. Grégoire, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1908, pp. 437-447. Cfr. É. Benveniste, *Les Mages dans l'ancien Iran*, Paris 1938, pp. 29 s.; F. Cumont, in *Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler*, Manchester 1939, pp. 68 s.; A.D. Nock, in *Amer. Journ. Philol.*, 63 (1942), p. 350; E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, ecc., Paris 1955 (= Bibl. des Écoles Franç. d'Athènes et de Rome, n. 183), pp. 156, 160 s. L'epigrafe è incisa a circa un metro dal suolo, con grandi lettere, la cui altezza oscilla fra cm. 18 e 22.

[24] Il testo aramaico, scritto anch'esso con grandi caratteri, si trova a destra del testo greco.

L'epigrafe, già nota da una copia imperfetta, venne trascritta accuratamente nel 1907 da Henri Grégoire, il quale, dopo averla decifrata e studiata, la pubblicò subito nei Rendiconti dell'Académie des Inscriptions [25]. Secondo il Grégoire, il testo sarebbe del I secolo d. Cr., e a tale opinione altri studiosi si conformarono [26]. Émile Benveniste, invece, preferì di risalire al III secolo av. Cr., basandosi sia sulla stessa presenza dell'epigrafe aramaica accanto a quella greca (l'aramaico in Cappadocia venne soppiantato dal greco verso la fine del III secolo) sia sui caratteri corsivi che il testo aramaico presenta [27]. In realtà, le ragioni addotte dal Benveniste sembrano plausibili, né, d'altra parte, il testo greco si oppone in alcun modo, per la paleografia, alla datazione più antica [28]. Se dunque si ammette, come sembra probabile, che l'epigrafe del Tauro sia stata incisa nel III secolo av. Cr., si ricava da quel testo una importante conferma dell'associazione fra magia e Mitra nella Cappadocia della piena età ellenistica [29].

Veniamo ora ai contatti fra la Cappadocia e Roma.

Nel 190 av. Cr. la Cappadocia, rappresentata dal suo re Ariarate IV il Pio, combatté la decisiva battaglia di Magnesia al Sipilo a fianco di Antioco III re di Siria contro i Romani. Dopo la clamorosa vittoria dei Romani e la successiva pace di Apamea (189), Arariate, valendosi della mediazione di Eumene re di Pergamo, si riconciliò coi vincitori e d'allora in poi rimase lungamente fedele a Roma. Tanto fu il rispetto di Ariarate verso i Romani che nel 172 egli mandò nell'Urbe un suo figlio giovanetto, Mitridate, poi divenuto suo successore col nome di Ariarate V, desiderando ch'egli ricevesse un'educazione romana. Con ciò, Ariarate IV veniva ad imitare in certo senso l'esempio dello stesso Antioco III, il quale proprio dopo la battaglia di Magnesia aveva mandato a Roma in ostaggio il proprio figlio, il futuro Antioco IV, che poi rimase nell'Urbe quattordici anni acquistandovi familiarità con l'ambiente e i costumi di Roma. Antioco aveva lasciato Roma da quattro anni quando vi giunse Mitridate di Cappadocia. Da Livio e da altre fonti apprendiamo che il giovane principe giunse a Roma alla vigilia della guerra contro Perseo. Circondato da una piccola corte, egli venne ufficialmente affidato dal padre alla tutela del senato, che infatti si diede cura di allogare convenientemente il fanciullo e il suo seguito in una dimora degna di lui, e che certamente ne curò l'educazione. A Roma Mitridate rimase fino a quando — nel 163 — egli salì sul trono di Cappadocia col nome di Ariarate V[30].

---

[25] V. sopra, nota 23. Per la correzione della l. 2 da Μαγ[αφέ]ρνου (così Grégoire ed altri) in Μαι[φά]ρνου, cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 2 (1940), p. 83 e nota 3. La correzione fu proposta da F. Rosenthal.

[26] Così, fra gli altri, F. Cumont, *loc. cit.*

[27] É Benveniste, *op. cit.*, p. 30.

[28] Anche il Grégoire (*op. cit.*, p. 446) aveva riconosciuto che nel III secolo av. Cr. (verso la fine) l'aramaico sembra essere stato, in Cappadocia, sopraffatto dal greco. Egli però aveva ammesso (ma senza portare alcuna prova) una sua occasionale sopravvivenza nell'età imperiale, ipotesi in base alla quale il nostro testo venne da lui datato al I secolo d. Cr.

[29] Nel I secolo av. Cr. il culto di Mitra godeva grande favore in una regione vicina alla Cappadocia (la Commagene), come dimostrano i grandiosi monumenti fatti erigere da Antioco I Theos (98-31 av. Cr.) sul Nemrud Dagh (cfr. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, II, Roma 1970, pp. 421 s.).

C'è ora da chiedersi se in occasione della venuta a Roma di Mitridate figlio di Ariarate il Pio e del suo seguito non sia stata importata a Roma anche la conoscenza dei magi e di Mitra che, come si è visto, avevano nella religione della Cappadocia una loro cospicua parte. La ipotesi è (a me sembra) ragionevole. Non si può anzi escludere l'allettante idea che proprio in quest'epoca sia stata dettata a Roma quella norma *magicas inhiti fas* che ammetteva la liceità della magia. Si suole affermare che la prima comparsa di Mitra a Roma avrebbe avuto luogo nel 66 d. Cr., quando il « mago » Tiridate d'Armenia, venuto a Roma per adorare Nerone al pari del suo dio Mitra e per ricevere da lui il diadema regale, iniziò l'imperatore alle *magicae cenae* del culto mitriaco[31]. Ove però si accetti la ipotesi da me formulata circa una venuta di magi mitriaci dalla Cappadocia a Roma al seguito del principe Mitridate, l'episodio di Nerone avrebbe un suo lontano precedente. Non sarebbe poi assurdo pensare che i Caldei (astrologi) allontanati da Roma e dall'Italia nel 139 av. Cr. fossero epigoni dei magi venuti a Roma dalla Cappadocia nella prima metà del II secolo.

---

[30] Livius, 42, 19, 3-6; Diodorus, 31, 19, 7; cfr. Appianus 9, 11, 4.

[31] Per la visita di Tiridate a Roma: Cassius Dio, 63, 1-7; Suetonius, *Nero*, 13, 30; Plinius, *Nat. hist.*, 30, 17 (dove si parla delle *magicae cenae* alle quali Tiridate iniziò Nerone). Cfr. F. Cumont, in *Riv. Filol.*, 61 (1933), pp. 145-154.

Tutto ciò è, naturalmente, un mio *tentativo* d'interpretazione; che però (mi sembra di poterlo affermare) giustificherebbe ragionevolmente la frase senza dubbio arcaica contenuta nel graffito del nostro Mitreo. A codesto tentativo s'intonerebbe anche l'idea che qualche dotto indagatore di antichi documenti avesse voluto risalire ad un'antica norma che ammetteva l'insegnamento e la pratica della magia, per fondarvi sopra una recente decisione d'introdurre la magia nel Mitreo. Un tale rispetto di antichi documenti sacri non può suscitare meraviglia. Si ricordi, a questo proposito, che fino all'inizio del V secolo d. Cr. seguitarono ad essere consultati i Libri Sibillini [32].

Comunque sia, le *magicae* praticate nel Mitreo del III secolo d. Cr. non dovevano avere una diretta relazione con i « Magusei » ellenizzati, dei quali ho postulato l'esistenza nella Roma dell'età repubblicana. Esse si allineavano invece ai magi attestati nel contemporaneo Mitreo di Dura-Europos, i quali a loro volta esprimevano un artificioso collegamento agli antichi magi della religione persiana, discepoli di Zoroastro e di Ostane, il suo primo e più famoso allievo.

Sulle pareti del Mitreo di Dura i magi sono ricordati ora col termine greco μάγος ora col termine latino *magus*. In latino è una chiarissima acclamazione in cui *magus* è seguìto dal nominativo: [*n*]*ama* | *Maximus* | *magus* [33]. Vi sono poi le due note pitture, all'esterno della nicchia principale, di qua e di là da essa [34]. Esse presentano due figure nelle quali gli studiosi riconoscono concordemente due magi, forse addirittura Zoroastro ed Ostane. Seduti solennemente in trono, quei due uomini, muniti di barba e di baffi, sono paludati in vesti persiane, portano sulla testa una *tiara* mitriaca, stringono nella mano sinistra il rotolo simbolo di sapienza e nella destra lo scettro di ebano (ῥάβδος ἐβενίνη) simbolo di potere (fig. 4).

---

[32] Cfr. A. Rzach, *op. cit.* coll. 2116 s.

[33] M.J. Vermaseren, *Corpus* cit., n. 61. La medesima acclamazione spetta ad un omonimo *Maximus*, attore e soldato: M.J. Vermaseren, *op. cit.*, n. 62: *nam*[*a*] | *Maximus* | *scenico* | *leg. IIII Sc*(*ythicae*). Si noti l'oscillazione fra l'uso del nominativo (*Maximus*) e del dativo (*scenico*): v. sopra, p. 174.

[34] Cfr. F. Cumont - M. Rostovtzeff, in *The Excavations at Dura-Europos*, ecc. *Seventh and Eighth Seasons of Work 1933-1934 and 1934-1935*, New Haven 1939, pp. 110 s., tavv. 16-17 e 18,2.

Le vesti dei magi di Dura richiamano alla memoria le analoghe vesti, palesemente orientali, portate dal *pater*, sommo dignitario mitriaco, sopra una parete del Mitreo romano di Santa Prisca[35]. Questo legame, che sembra potersi stabilire fra Dura e Roma, serve a confermare quanto dinanzi dicevo: che, cioè, la « magia » cui allude il graffito del Mitreo del Circo Massimo si allinea probabilmente alla « magia » praticata nella medesima età nel lontano Mitreo della Mesopotamia.

Si tratta comunque — lo ripeto — di una magia seria: non di quella magia fatua e criminosa della quale nel II secolo d. Cr. fu accusato Apuleio di Madaura, ma di quella che, difendendosi, egli esaltò come ... *artem ... dis immortalibus acceptam, colendi eos ac venerandi pergnaram, piam scilicet et divini scientem*[36].

---

[45] Cfr. A. Ferrua, in *Bull. Comun.*, 68 (1940), p. 73; M.-J. Vermaseren - C.C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, p. 155; G. Widengren, in *La Persia e il mondo greco-romano, - Accad. Naz. dei Lincei. Problemi attuali di Scienza e Cultura, Quaderno n. 76*, Roma 1976, p. 449; † F. Cumont in *Mithraic Studies. Proceedings of the First Intern. Congress of Mithraic Studies*, I, Manchester 1975, p. 183, n. 174 (scritto postumo). Anche nel Mitreo di Capua i sacerdoti indossano vesti orientali (Id., *ibid.*).

[36] Apuleius, *Apol.*, 26.

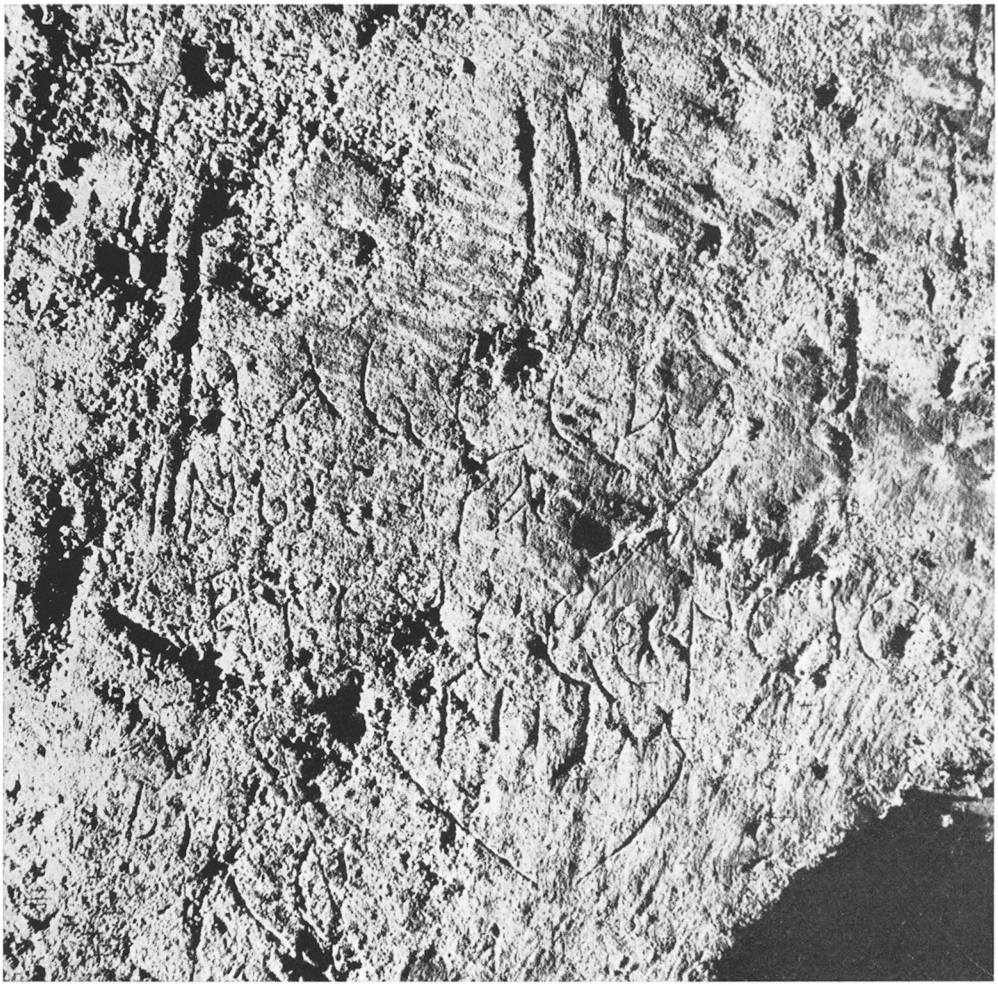


Fig. 1. Graffito del Mitreo del Circo Massimo.

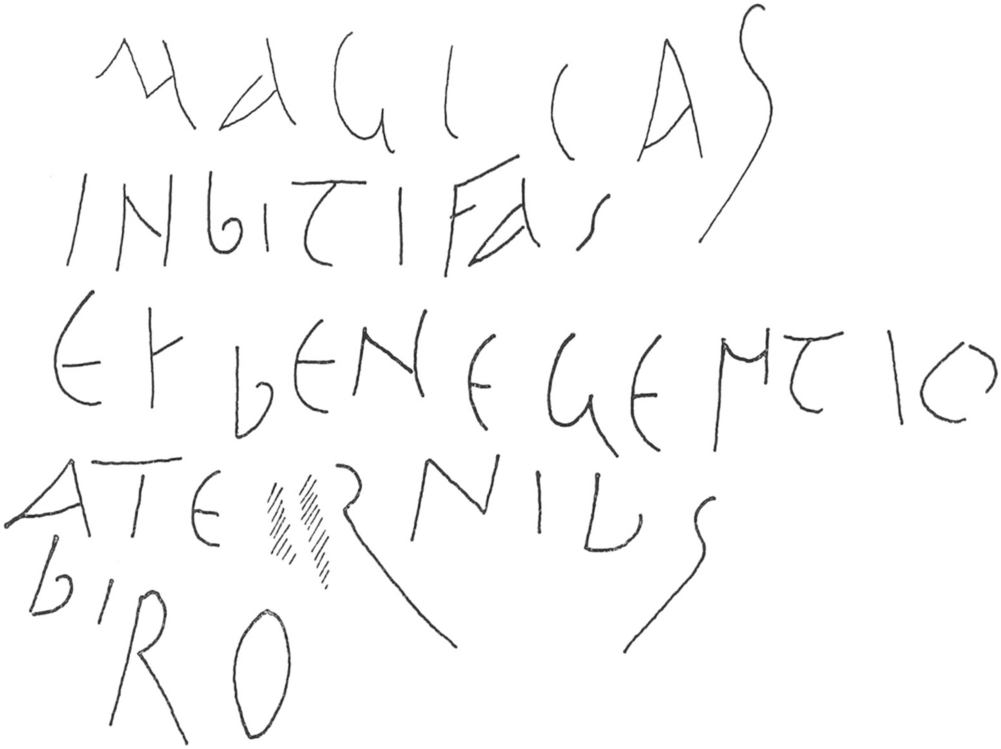

MAGICAS
INBITIFAS
ET BENEGENTIO
ATE RNIVS
BIRO

Fig. 2. Grafico del medesimo.

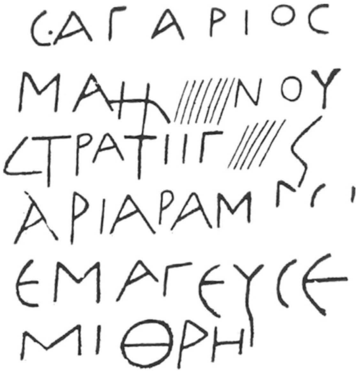

ϹΑΓ Α ΡΙΟϹ
ΜΑΗ ΝΟΥ
ϹΤΡΑΤΙΙΓ Ϲ
ΑΡΙΑΡΑΜ ΓϹΙ
ЄΜΑΓЄΥϹЄ
ΜΙΘΡΗ

Fig. 3. Epigrafe rupestre presso Farașa (Tauro).

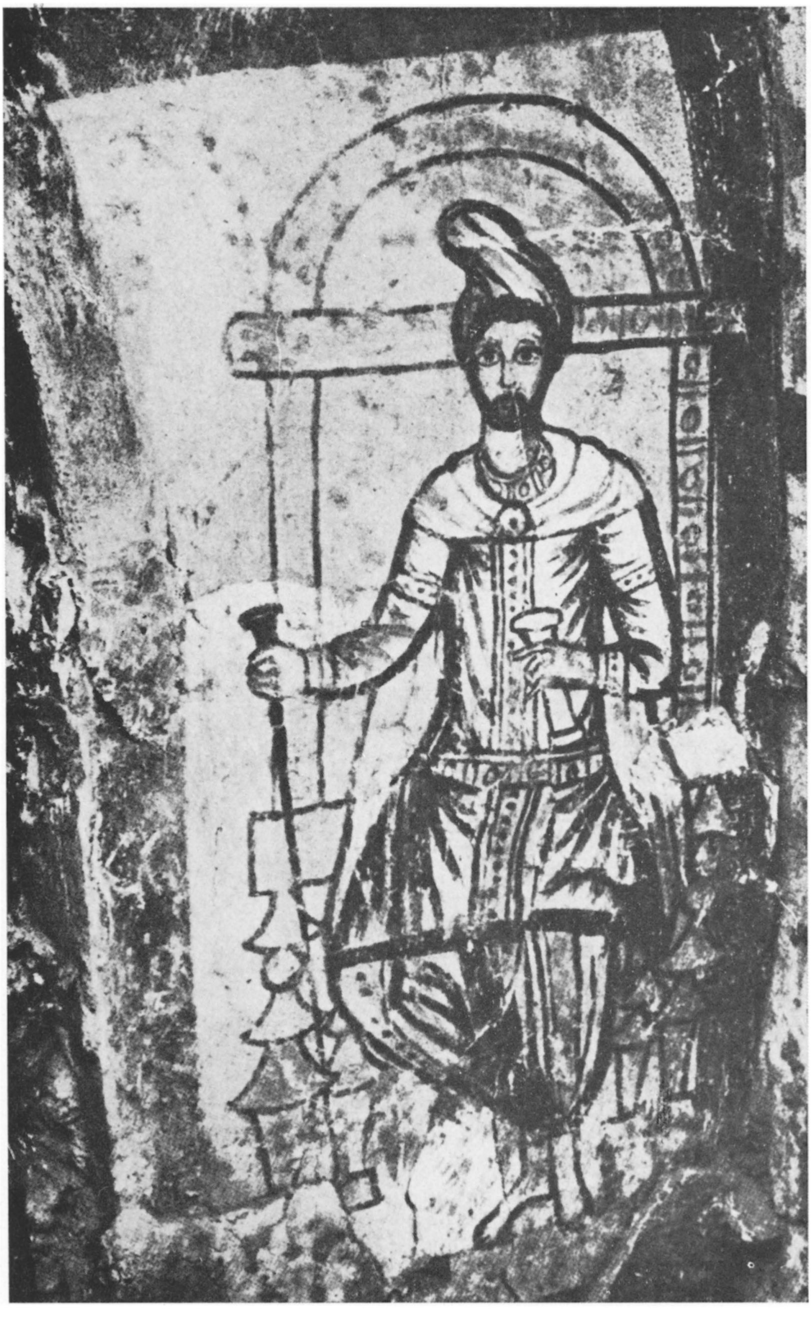


Fig. 4. Figura di un mago (Mitreo di Dura-Europos).

MARGHERITA GUARDUCCI

QUATTRO GRAFFITI NEL MITREO DEL PALAZZO BARBERINI

Durante una visita compiuta insieme col Prof. Ugo Bianchi al Mitreo del Palazzo Barberini, il 25 maggio di quest'anno, ho raccolto i testi di quattro graffiti incisi su tre delle pareti e databili, per quanto sembra, al III secolo d. Cr. Uno di essi era già stato letto da G. Annibaldi e riportato nel *Corpus* mitriaco di M.J. Vermaseren [1].

1) Sulla parete di fronte all'ingresso, e precisamente sulla faccia del pilastro, a destra della nicchia. Graffito greco che si estende in larghezza per cm. 21, con lettere alte cm. 1,6 - 4 (figg. 1, 4a). Leggo:

ὑπαγγελίε

Tenendo conto dell'ovvia variante ortografica di ε per αι, risulta il sostantivo ὑπαγγελίαι. Si tratta di una parola equivalente, in sostanza, ad ἐπαγγελίαι e indicante, a mio giudizio, il luogo del Mitreo in cui venivano dati « annunci » ai fedeli. Tali annunci saranno stati talvolta di carattere pratico, altre volte invece di carattere religioso, intorno alla dottrina e al culto.

Al termine ὑπαγγελία, finora non attestato, la preposizione ὑπό sembra conferire il valore di « annunciare segretamente ». Questa segretezza sarebbe (non si può negarlo) intonata ad un ambiente riservato quale un Mitreo. Ricordando poi la grande importanza che nei Mitrei assumeva l'astrologia, non è del tutto fuori luogo ricordare che in un codice fiorentino del V o del VI secolo il termine ὑπαγγελεύς è applicato all'astro di Ermete che gira come un « messaggero » intorno al Sole, suo re [2].

Infine, se è giusta la mia opinione che il graffito fosse destinato a segnare il luogo in cui gli annunci dovevano essere dati, si potrebbe rammentare che fra le innumerevoli iscrizioni greche a noi pervenute ne esistono alcune aventi appunto lo scopo di segnare i τόποι in cui determinate azioni e in particolare l'attività della vendita dovevano essere compiute[3].

---

[1] G. Annibaldi, in *Bull. Comun.*, 71 (1943-1945), p. 108; M.J. Vermaseren, *CIMRM*, n. 395. È il mio n. 2.

[2] G. Kroll, in *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, I, Bruxellis 1898, p. 136, 25.

2-3) Sulla parete a sinistra dell'ingresso, al di sopra del podio, si legge, ripetuto due volte, il medesimo nome scritto in latino (figg. 2, 4b):

Macarius,

nome di origine greca, molto comune nella Roma dell'età imperiale. Il primo graffito è quello che, come ho detto, era già stato letto dallo Annibaldi e ripetuto dal Vermaseren[4]. Il secondo, scritto al di sotto, è stato veduto per la prima volta da me. Esso occupa una larghezza di cm. 15 ed è scritto con lettere alte cm. 1,2 - 4. *Macarius* era evidentemente un fedele frequentatore del Mitreo che, scrivendo due volte il proprio nome sulla parete, aveva forse voluto segnare il posto che abitualmente occupava. La breve distanza del secondo graffito dal pavimento del podio induce poi a ritenere che *Macarius* lo abbia inciso stando sdraiato.

4) Sulla parete a destra dell'ingresso, al di sopra del podio, più o meno di fronte ai due graffiti precedenti, se ne trova un altro latino di due righe, che si estende per una larghezza di cm. 28 ed ha lettere corsive alte fra cm. 6 e 15 (figg. 3, 4c). Mi sembra di poter leggere:

Acoṇtio
sum.

Alla fine della prima riga appaiono tracce, ma probabilmente illusorie, di una S. Anche qui si tratta di un frequentatore del Mitreo che volle segnare il proprio nome nel luogo sacro. *Acontio* sembra essere variante in *-o* di *Acontius*, altro nome di stampo greco, già attestato nell'ambiente servile.

---

[3] Cfr. L. Robert, in *Journal des Savants*, 1971, pp. 83 s.

[4] V. sopra, p. 187, nota 1.

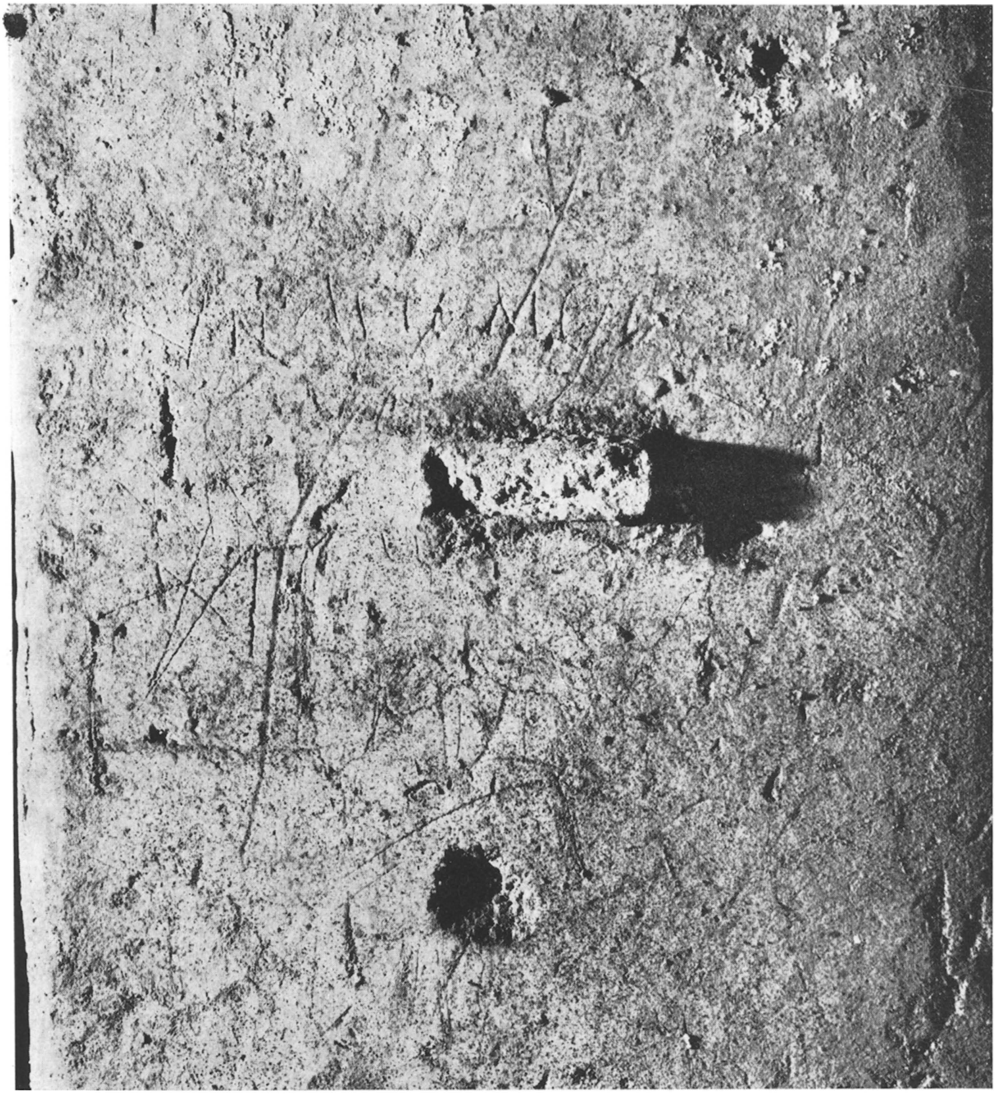


Fig. 1. Graffito greco nel Mitreo Barberini.

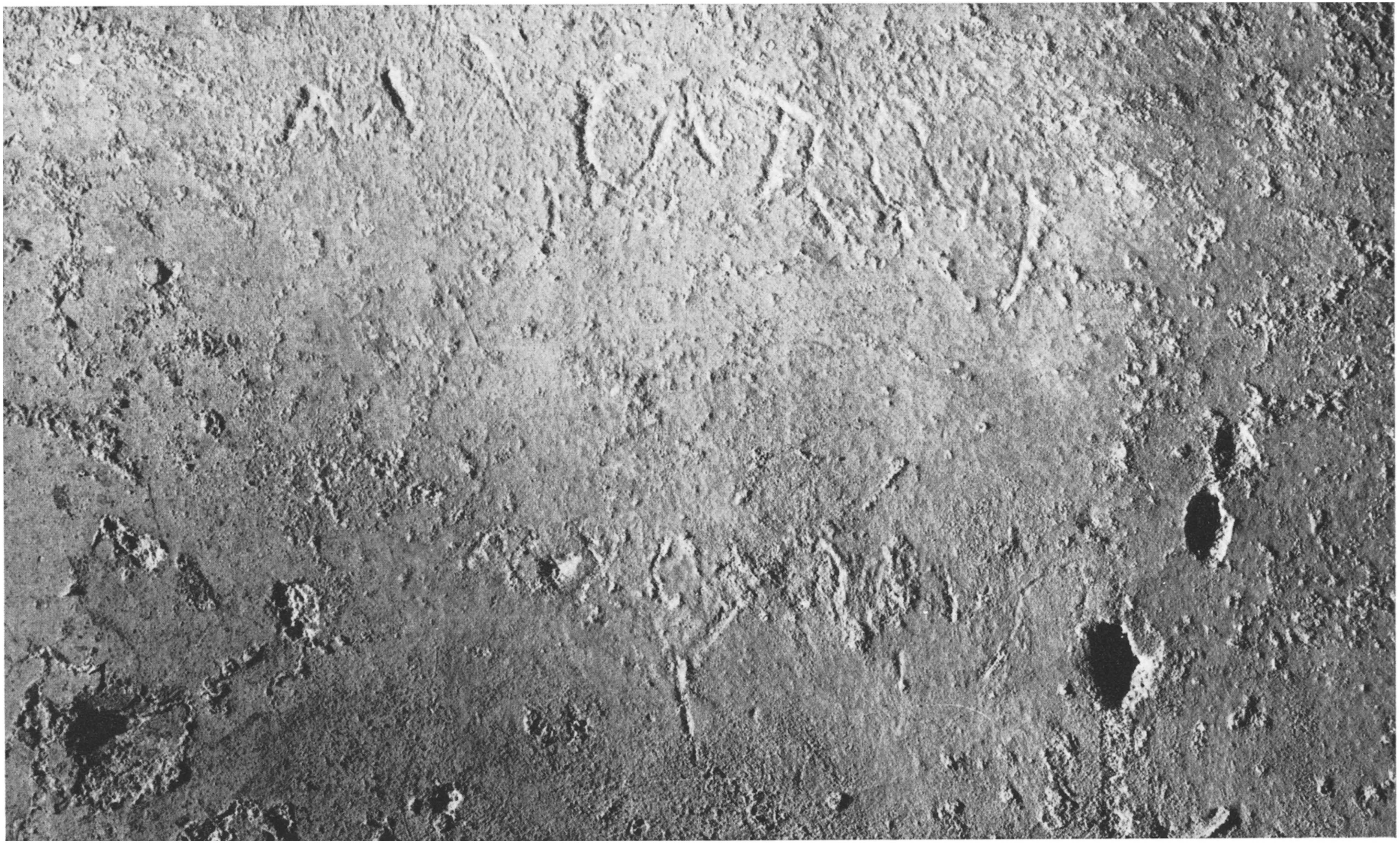


Fig. 2. Graffiti col nome *Macarius* ripetuto (Mitreo Barberini).

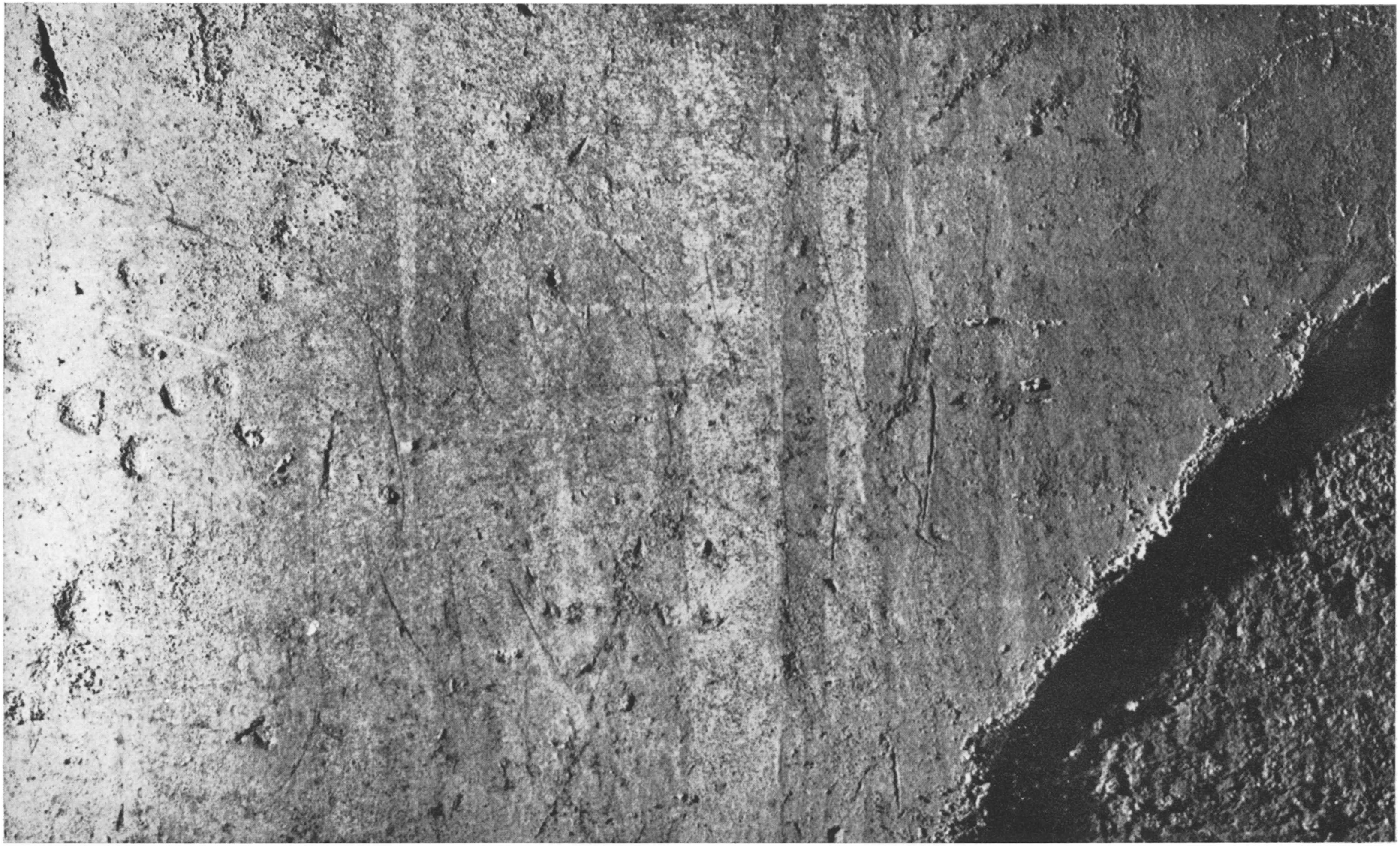


Fig. 3. Graffito latino (Mitreo Barberini).

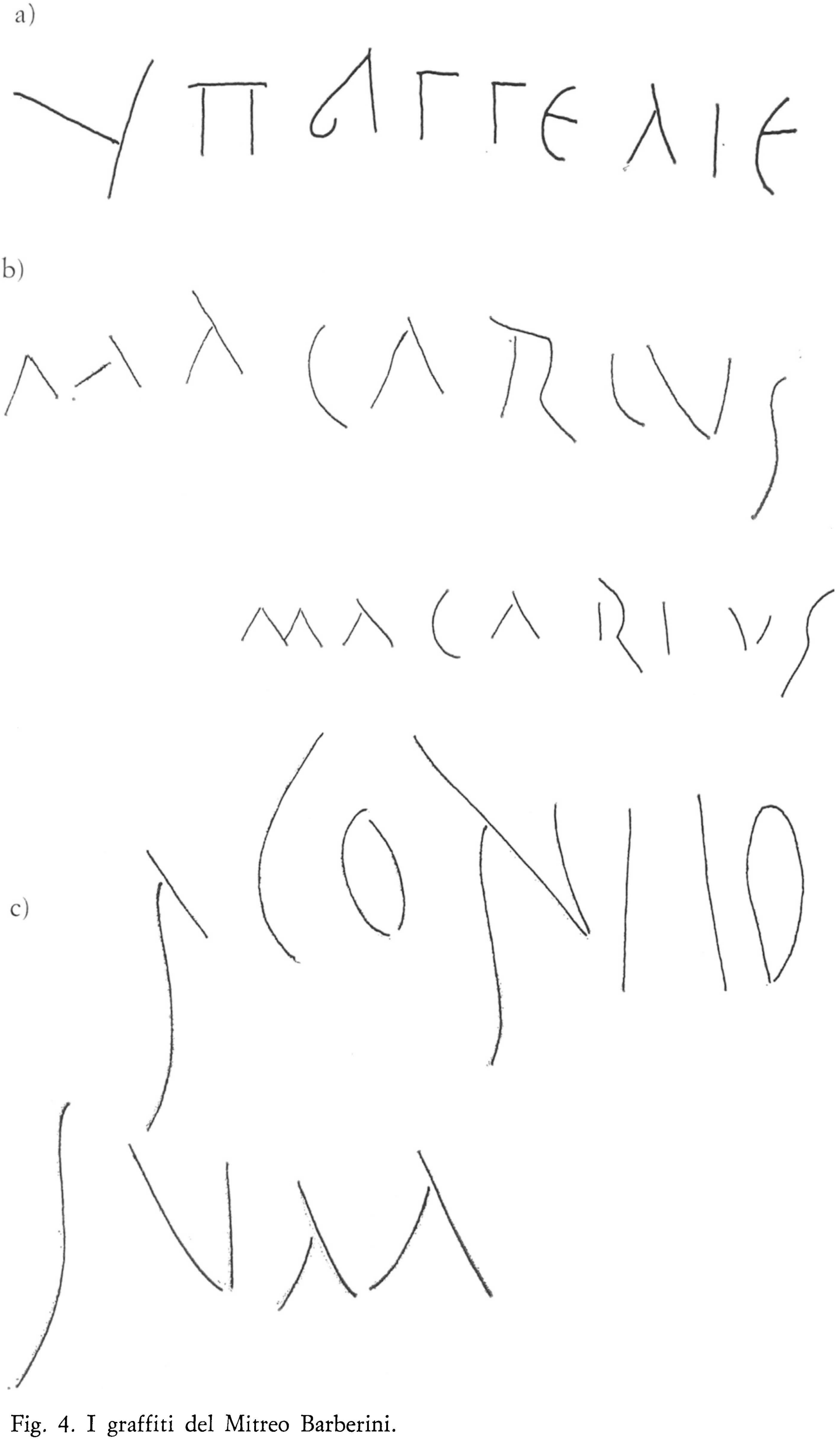


Fig. 4. I graffiti del Mitreo Barberini.

MARGHERITA GUARDUCCI

SULL'ISCRIZIONE DI UN VASO RITUALE DEL MITREO DI S. PRISCA

Nell'ambiente Z del Mitreo di Santa Prisca i primi scavatori scoprirono — infisso nella terra — un vaso d'argilla a due anse con la parte superiore mobile e con un'apertura alla base. Dentro questo vaso era fissato un altro vaso anch'esso d'argilla, di forma cilindrica, con un ampio labbro inclinato all'interno, e anch'esso aperto alla base da un foro rotondo otturato da un piccolo vetro mobile. Il vaso interno non presenta alcuna traccia di coperchio e mostra invece tracce della calce con cui il vaso stesso era fissato nel vaso esterno più ampio. Sul labbro, alcune picchiettature denotano un frequente attrito. Le misure del vaso interno sono: cm. 23 di altezza, cm. 32 di diametro.

Sul labbro del vaso corre un'epigrafe incisa, con lettere di scrittura mista (capitale e minuscola), alte fra cm. 4 o 5 (figg. 1-2).

La lettura è tutt'altro che facile. Ecco i risultati dei vari tentativi finora fatti:

A. Ferrua, in « Bull. Comun. », 68 (1940), p. 89, nota 18: TON ΤΑΛΛ. (o TAPP.)Λ̅A̅. Il Ferrua dichiara di non comprendere.

W. Vollgraff, in « Med. Kon. Ak. Wet. », 1955, pp. 205 ss.: *Te cauterio i Saturne i Ata*[*r i*] *Opi*. L'Autore pensa che il vaso contenesse il fuoco per il marchio da apporre agli iniziati.

R. Egger, in *Bonner Jahrb.* 158, 1958, pp. 73-78: *M. Aur....* [? *pa*]*t*(*er*) *Cauti dat l*(*ibenti*) *a*(*nimo*). L'Autore ammette che si tratti di una libazione a Cautes.

M.J. Vermaseren - C.C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, pp. 145-147, figg. 32-33, tav. 34,3. In questo scritto il Vermaseren, che già aveva riprodotto un apografo della iscrizione (CIMRM p. 201, n. 495), critica le letture precedenti, ma non osa fare una nuova proposta. Egli dichiara soltanto di ritenere probabile la lettura *cauterio* e di credere che il vaso sia servito a contenere liquidi necessari alle cerimonie segrete che dovevano svolgersi in questo ambiente.

Per parte mia, ho cominciato a interessarmi del difficile testo, ma, per il momento, mi astengo dal presentare alcun risultato.

D'altra parte, nessuno dei tentativi finora fatti può, a mio avviso, ritenersi soddisfacente.

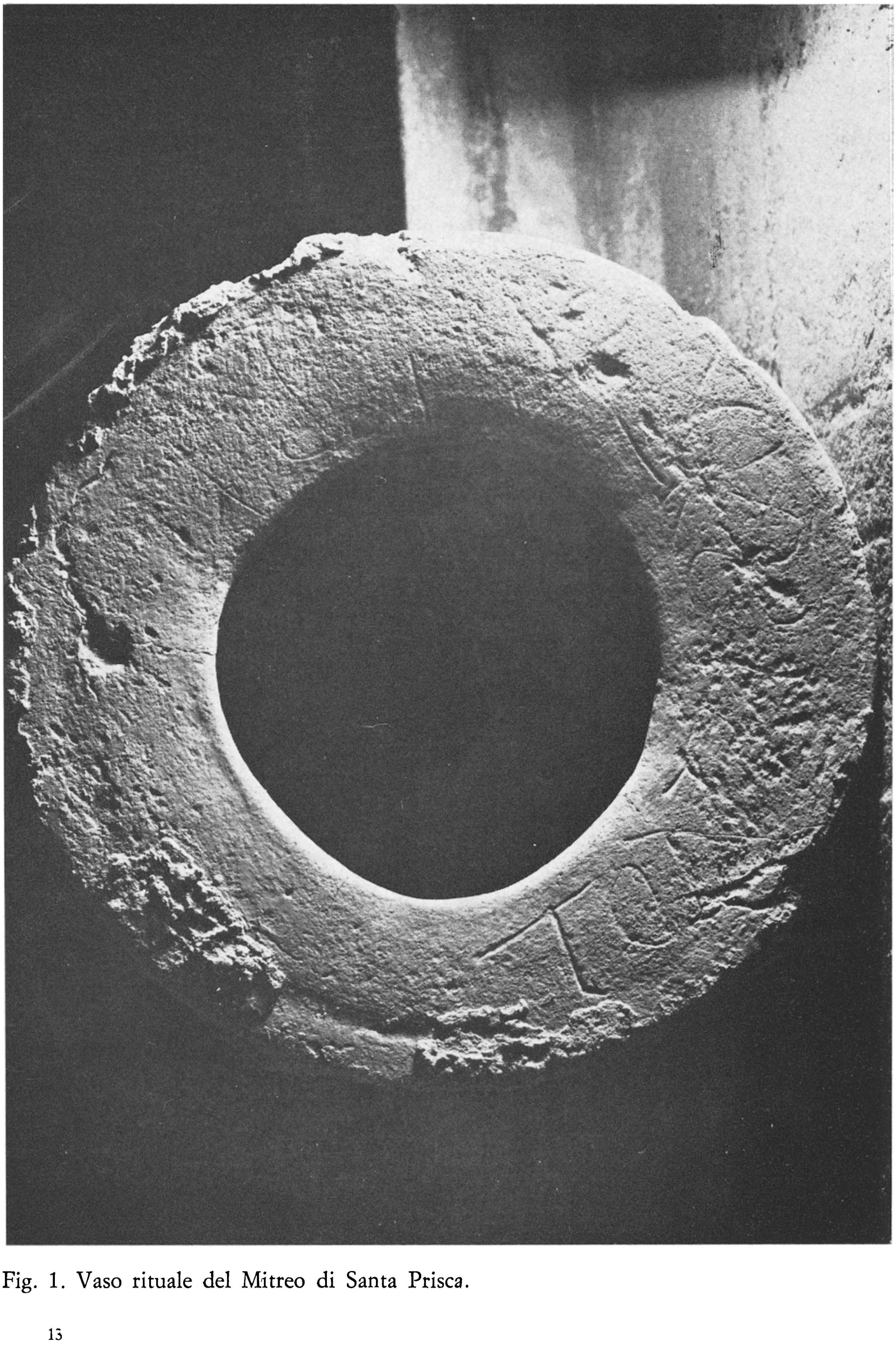


Fig. 1. Vaso rituale del Mitreo di Santa Prisca.

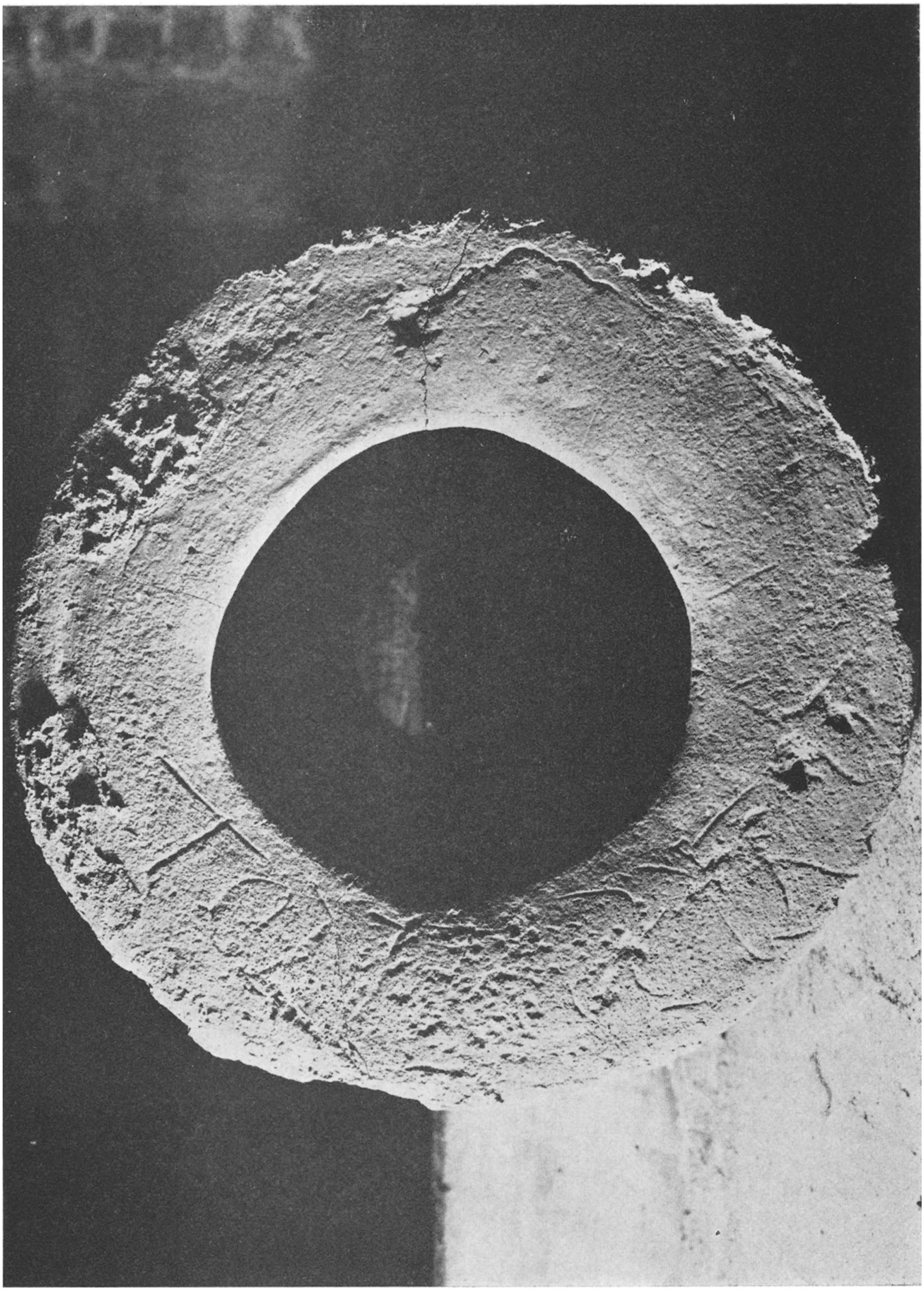


Fig. 2. Id.

MARIA LETIZIA LAZZARINI

MITRA IN UN'ISCRIZIONE GRECA DI OSTIA

Nel gennaio del 1909, eseguendo uno scavo di sterro lungo la « Via dei Vigili », nei pressi del decumano, il Vaglieri rinvenne, assieme ad alcuni frammenti di iscrizioni latine, una lastra di marmo, anch'essa frammentaria, alta cm. 4,5, larga 22,5 e profonda 17,2, recante sulla faccia anteriore un'iscrizione greca « con lettere molto incavate »[1]. Successivamente si individuò nei depositi del Museo di Ostia un altro frammento della stessa lastra, rimasto finora inedito, di dimensioni maggiori del precedente (altezza cm. 5, larghezza cm. 66, profondità cm. 32), riconoscibile senza possibilità di equivoco dal tipo singolare delle lettere. Queste infatti, alte cm. 3,5, presentano un'incisione profonda a solchi piuttosto larghi e dovevano essere riempite con qualche sostanza che le rendesse più visibili, probabilmente con pasta vitrea colorata, dal momento che mancano i fori per la tenuta del metallo, tipici delle iscrizioni su pietra con lettere di bronzo.

I due pezzi sono attualmente conservati nel lapidario ostiense (Grottoni) e recano i numeri di inventario 6681 a-b (fig. 1). Il primo frammento, che è rotto a sinistra, a destra e posteriormente, presenta le superfici superiore e inferiore completamente lisce. Il secondo pezzo è levigato solo nella parte superiore, dove compaiono due fori con tracce di piombo; la parte inferiore è invece grezza, ma lungo i margini anteriore e destro presenta una scalpellatura più approfondita, la quale lascia presupporre che la pietra fosse usata come copertura e che il bordo rimanesse sporgente di alcuni centimetri. Ciò fa capire inoltre che l'iscrizione sulla destra è completa e che quindi il secondo frammento ne costituisce la parte finale. È pure evidente che la lisciatura inferiore del primo frammento e il suo conseguente minor spessore sono dovuti al reimpiego.

Nel pubblicare il primo frammento il Vaglieri diede soltanto una trascrizione delle lettere (ΗΤΩΚΑΙΤΩ), senza alcun commento, trascurando però la prima lettera a sinistra, un chiarissimo

---

[1] D. Vaglieri, in « Not. Sc. », 1909, p. 97, nr. 8.

kappa e completando erroneamente in *omega* l'ultima lettera a destra, di cui si scorge soltanto un semicerchio. Proprio questo frammento invece permette di individuare nella nostra iscrizione una dedica a Mitra: infatti le lettere ΚΗΤΩ possono essere completate in [ἀνι]ϰήτῳ, tipico epiteto di questa divinità[2], calco del latino *invictus*, e le successive in ϰαὶ το[ῖς συννάοις ϑεοῖς].

La singolarità di questo documento consiste nel fatto di essere la prima e la sola dedica a Mitra in lingua greca restituitaci dal territorio ostiense, da cui pure tanti documenti in lingua latina relativi a questa divinità sono finora venuti alla luce[3]. Per l'integrazione del testo non possiamo pertanto servirci di confronti locali. Tuttavia l'esame di alcune delle iscrizioni greche rinvenute in mitrei romani[4] permette di dare della prima parte dell'epigrafe la seguente ricostruzione:

[Διὶ Ἡλίῳ Μίϑρᾳ ἀνει]ϰήτῳ ϰαὶ το[ῖς συννάοις ϑεοῖς]

Nella maggior parte delle dediche a Mitra e Serapide il nome della divinità, con la sua più o meno complessa titolatura, è al primo posto, per cui è probabile che anche nel nostro caso il nome del dio figurasse all'inizio dell'iscrizione. L'aggettivo ἀνίϰητος segue quasi sempre il nome della divinità, contrariamente al latino *invictus* che lo precede. Va osservato che l'epiteto di « invitto » talora accompagna anche il nome di Serapide[5], non però nella zona ostiense, ove non compare per questa divinità né ἀνίϰητος, né *invictus*. Al contrario *invictus* riferito a Mitra conosce numerosissime attestazioni ad Ostia[6].

---

[2] L. Moretti, *Inscr. Graecae Urbis Romae* (*IGUR*), 106, 107, 180; M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, I, Hagae Comitis 1956, 178.

[3] M.J. Vermaseren, *op. cit.*, pp. 114-147.

[4] Vedi soprattutto *IGUR*, 106, 107, 180.

[5] Per ἀνίϰητος riferito a Serapide cfr. *IGUR*, 194 *a* (= L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae*, Berlin 1969, 389), ove il nome di Serapide è stato successivamente sostituito con quello di Mitra; e 194 *b*, ove Serapide è presentato in una forma sincretistica con lo stesso Mitra. Per *invictus* cfr. L. Vidman, *op. cit.*, 374, 393, 407 e L. Moretti, in « Rend. Pont. Acc. », 48, 1975-76, p. 316.

[6] M.J. Vermaseren, *op. cit.*, 225, 235, 248, 251, 273, 275, 305, 320, 323.

La menzione dei σύνναοι θεοί accompagna invece più spesso il nome di Serapide[7] ed una sola volta è attestato in una dedica a Mitra[8]. Questo potrebbe essere un ulteriore indizio del carattere sincretistico che i culti orientali presentavano ad Ostia, come più volte è stato messo in luce dagli studiosi[9]. Gli dèi *synnaoi* di Mitra potrebbero identificarsi con Cautes e Cautopates, che sono spesso raffigurati accanto al dio e che nello stesso tempo sono oggetto di culto e destinatari di dediche[10].

Nel secondo frammento, che, come ho già detto, costituisce la parte finale dell'iscrizione, si legge

[- -]ος ἰδίαις δαπάναις ἐκόσμησεν

cioè « adornò a proprie spese ». L'espressione ἰδίαις δαπάναις[11] ricalca quella latina *sua pecunia*, mentre la formula greca più comune è ἐκ τῶν ἰδίων. Nella lacuna tra i due frammenti superstiti dell'iscrizione doveva senza dubbio essere il nome del dedicante, la cui terminazione si può probabilmente riconoscere nelle lettere [- -]ος; i dedicanti nelle iscrizioni mitriache ostiensi sono per lo più iniziati dei gradi più alti o sacerdoti. Anche nella nostra epigrafe dunque al nome del dedicante poteva accompagnarsi la sua qualifica. Anche ciò che l'ignoto personaggio adornò a proprie spese per Mitra doveva essere detto nella parte centrale dell'iscrizione. Il verbo ἐκόσμησεν farebbe pensare piuttosto ad un edificio: ciò non è improbabile, dal momento che tutti gli edifici ostiensi adibiti al culto di Mitra o relativi ai mitrei erano costruiti a spese degli iniziati[12]. E non è neppure improbabile che la nostra epigrafe fosse a sua volta inserita in un edificio, e per il tipo particolare delle lettere, e per la sua notevole estensione totale, considerato che la lunghezza delle sole parti superstiti con l'aggiunta dell'ipotetica misura del supplemento iniziale raggiungerebbe circa m. 1,26.

---

[7] Cfr. l'indice di L. Vidman, *op. cit.*, s.v. σύνναοι θεοί. In particolare vedi i nn. 550, 551, 556, per iscrizioni di Porto e i nn. 405, 406 (= *IGUR* 189, 193) per iscrizioni di Roma.

[8] *IGUR*, 106.

[9] Vedi G. Becatti, *Scavi di Ostia*, II, *I mitrei*, Roma 1954, pp. 77-85; M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia*, Leiden 1962, pp. 22 sg.; cfr. anche L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, pp. 145 sg.; W. Hornbostel, *Sarapis*, Leiden 1973, p. 202 nota 2.

[10] Cfr. l'indice epigrafico di M.J. Vermaseren, *op. cit.*, s.v. *Cautes* e *Cautopates*.

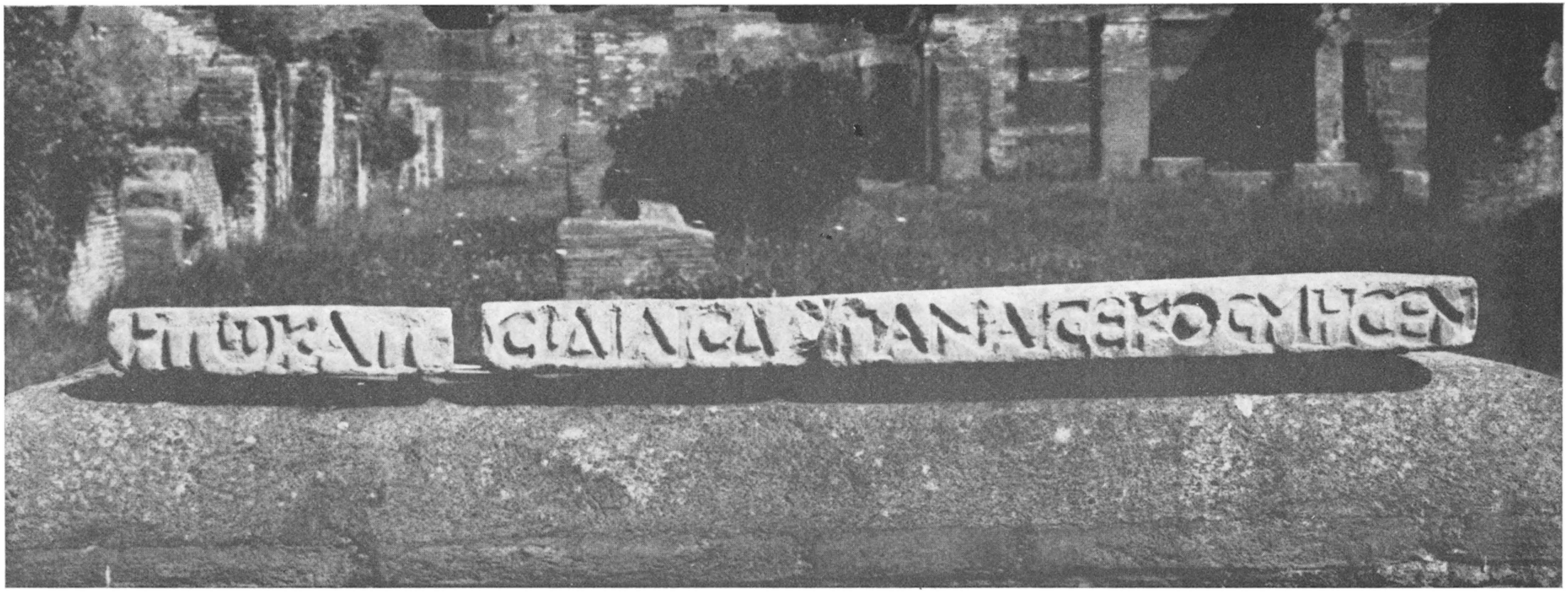
[11] Cfr. *IGUR*, 206.

[12] M. Floriani Squarciapino, *op. cit.*, p. 58.

In mancanza di elementi più precisi, non si può tentare di attribuire l'iscrizione ad uno dei numerosi mitrei che si trovano nei pressi della zona di rinvenimento del frammento più piccolo. Il più vicino è il mitreo di Porta Romana, la cui costruzione si data al III secolo d.C. [13], età che potrebbe adattarsi ai caratteri epigrafici della nostra iscrizione.

---

[13] G. Becatti, *op. cit.*, pp. 45 sg.



Ostia - Dedica a Mitra.

PARTE QUARTA

MITREI ROMANI E OSTIENSI

IL MITREO DI VULCI

ELISA LISSI CARONNA

LA RILEVANZA STORICO-RELIGIOSA DEL MATERIALE MITRIACO DA S. STEFANO ROTONDO

Il mitreo messo in luce all'interno della Chiesa di S. Stefano Rotondo è il mitreo *nei* Castra Peregrinorum ed è il mitreo *dei* Castra [1].

Esso è stato sistemato in uno degli edifici dei Castra (edificio B), che ebbe come prima destinazione quella di alloggiamento per i militari. L'edificio B, in *opus testaceum,* largo m. 9,50 circa e lungo più di 14 m. (ne è stata messa in luce solo una parte), costruito intorno al 160 d. C., secondo quanto si può dedurre dal modulo dei mattoni (cm. 25), doveva essere diviso in due nel senso della lunghezza da un muro largo cm. 44 e quindi era formato da due camerate contigue larghe m. 4,50 ciascuna, misura questa che corrisponde a quella di altre camerate messe in luce in un altro edificio dei Castra più a nord-est dell'edificio B. Le pareti di questo edificio erano decorate da affreschi: specchi bianchi divisi da lesene in verde e rosso, con elementi vegetali in verde entro gli specchi bianchi [2].

Intorno al 180 d. C. la camerata ad ovest dell'edificio B fu trasformata in mitreo. Venne abbassato il livello del pavimento [3] per cui fu necessario costruire una sottofondazione ai muri perimetrali, furono costruiti i due podi, larghi circa m. 1,50, fu costruito l'altare e nel muro di fondo, sopra l'altare fu sistemato in una nicchia un altorilievo in stucco policromo rappresentante Mithra tauroctono. Di esso sono stati rinvenuti numerosi frammenti gettati sul pavimento (zoccolo del toro, parte del mantello di Mithra), ma non è stato possibile ricostruirlo. Tuttavia se ne possono conoscere le proporzioni dato che sull'intonaco fresco della nicchia erano state segnate le linee di guida per la sistemazione e sono ancora visibili i resti di ferro dei chiodi per il fissaggio. All'altorilievo può appartenere la notevolissima testa in stucco dorato, conservata in modo mirabile, rinvenuta sul pavimento, poco distante dalla massa dei frammenti di stucco. Il confronto più vicino, per il materiale, può essere il gruppo al Liebieghaus di Frankfurt am Main [4]), proveniente dal mitreo sotto Palazzo di Montecitorio. Ai lati della nicchia comprendente l'altorilievo in stucco furono affrescate le protomi di Sol e di Luna (fig. 1), sovrapponendo la nuova pittura a quella con specchi bianchi e motivi vegetali che ornava la camerata [5]. A sud vi era il muro con l'ingresso: il mitreo, in questa prima fase misurava m. 4,50 circa x m. 10.

---

[1] Una prima notizia dei rinvenimenti sotto la Chiesa di S. Stefano Rotondo è stata data in AA, 88, 1973, pp. 526-527 (W. von Sydow); inoltre E. Lissi Caronna, *Ausgrabungen unter der Kirche S. Stefano Rotondo*, in Korrespondenzblatt, 83, Dezember 1976, pp. 72-81. Brevi cenni in F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Verona 1974, p. 180 e M.J. Vermaseren, *Mithriaca* II, *The Mithraeum at Ponza*, Leiden 1974, p. 8 nota 1 e p. 14. Per i Castra Peregrinorum in generale A.M. Colini, *Storia e topografia del Celio nell'antichità*, in MemPontAcc, 3, VIII, 1944, pp. 232, 240-245 (con tutta la bibl. prec.).

[2] La decorazione pittorica può essere avvicinata a quella del mitreo di Lucrezio Menandro ad Ostia, appartenente agli ambienti in cui fu ricavato il mitreo, datati in periodo antoniniano (G. Becatti, *Scavi di Ostia* II, *I Mitrei*, Roma 1954, pp. 19-20.

[3] Anche nel mitreo di Lucrezio Menandro ad Ostia il piano di calpe-

Nel corso del III sec., probabilmente verso la fine, il mitreo fu ampliato. Venne demolito il muro centrale dell'edificio B, al quale si addossava il podio est, fu costruito il nuovo podio addossandolo al muro est dell'edificio B, fu ampliato il podio ovest inglobando il podio ed anche parte dell'altare del mitreo precedente, fu costruito un nuovo altare, fu pavimentata tutta l'area con bipedali. La nicchia che conteneva l'altorilievo in stucco subì una trasformazione (forse dovuta al deterioramento dell'altori-

---

stio dei due ambienti di una casa privata in cui il mitreo fu ricavato venne abbassato (Becatti, *op. cit.*, p. 17).

[4] F. Eckstein - H. Beck, *Antike Plastik im Liebieghaus*, Frankfurt a.M., 1973, n. 66 (datato alla seconda metà del II sec. d.C.); Vermaseren, *Mithriaca* II, *op. cit.*, p. 14, tav. XXII a colori.

[5] Si vedano ad esempio le figure di Sol e Luna affrescate sulle pareti del mitreo di S. Maria Capua Vetere (M.J. Vermaseren, *Mithriaca* I, Leiden 1971, tavv. IX-X) e le protomi nel mitreo di Marino (M.H. Lavagne, *Le mithréum de Marino*, in CRAI, 1974, p. 194. Le pitture del mitreo di Marino sono datate al periodo antoniniano, p. 200). A colori la protome di Sol del mitreo di Marino in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, V, 1963, s.v. Nimbo, tra le pp. 492 e 493.

lievo): furono poste delle mensole, furono in parte scalpellate le pareti esterne in mattoni e fu, con tutta probabilità, posto, a chiusura della nicchia, un grande rilievo marmoreo policromo con la rappresentazione di Mithra tauroctono, che veniva così ad avere una posizione decentrata rispetto al mitreo ampliato. Sul nuovo altare fu posto un ampio basamento (decentrato anch'esso) che non fu rinvenuto, ma di cui resta l'impronta sull'intonaco del muro. Al di sopra del nuovo altare, in corrispondenza della zona prima occupata dal muro divisorio della camerata, vi è una zona che non ha decorazione e sono visibili le tracce della spicconatura: non è quindi possibile immaginare cosa vi fosse sull'altare, aderente al muro di fondo. Una grande statua di Mithra petrogenito fu però rinvenuta a terra, proprio presso l'altare di questa seconda fase, quindi essa poteva essere sistemata sull'altare (fig. 2).

Con l'ampliamento, fu chiuso l'ingresso della prima fase e si usufruì, probabilmente adattandolo, di un ingresso alla camerata più ad est. La porta di comunicazione tra la camerata più ad est ed il vano retrostante a nord fu tamponata e su di essa fu steso l'affresco con decorazione a false croste marmoree, decorazione che fu anche adottata per la parte verticale dei due podi. Anche sulla protome di Luna fu steso uno strato rosato con fasce rosse, fasce del tutto simili a quelle delle false croste. La parete sud, con l'ingresso, fu decorata, verso l'interno, con un motivo di crateri in bianco, sull'orlo dei quali sono delle colombe, il tutto su fondo rosso[6]. Il mitreo, in questa seconda fase misura m. 9,50 circa x m. 10.

Se l'esistenza di mitrei nei principali centri militari dell'Impero è cosa usuale e se tutte le *stationes* del Vallo di Adriano in Britannia[7] sembrano aver avuto il loro santuario mitriaco, se ad Aquincum in Pannonia, sede del quartier generale della Legio

---

[6] Il cratere è rappresentato di frequente sia su rilievi mitriaci sia nei luoghi di culto, essendo simbolo dell'acqua (Porphyr., *De antro nymph.* 18). Si veda ad esempio il mosaico del mitreo di Felicissimo ad Ostia (Becatti, *op. cit.*, p. 106) ed il mosaico del mitreo delle Sette Porte ad Ostia (Becatti, *op. cit.*, p. 98). I crateri erano inoltre tipici della decorazione dei giardini (Daremberg-Saglio, I, 2, s.v. crater) e qui la decorazione pittorica può avere significato mitriaco, potendo riferirsi allo σπήλαιον ἀνθηρόν.

[7] F. Cumont, *TMMM*, I, p. 251 e nota 7; M.J. Vermaseren, *CIMRM*, II, nn. 1742-1796.

II Adiutrix, nel III sec. i misteri di Mithra erano celebrati almeno in cinque templi[7], e presso gli stessi forti del Limes numerosi erano i centri di culto mitriaco[8], se a Setif (Mauretania) il mitreo fu costruito dai legionari della Legio II Herculia[9], per l'Italia la documentazione di mitrei da riferirsi ad accampamenti o stationes non è certo numerosa e si esaurisce, per il momento, in Roma. Eccone infatti la documentazione:

1) da connettere con l'esistenza della Coorte V dei Vigili presso piazza della Navicella sul Celio sono forse i rinvenimenti del maggio 1555, comprendenti are con iscrizioni e due rilievi marmorei con dadofori[10];

2) nei Castra degli Equites Singulares, tra la Scala Santa e via Tasso, fu rinvenuto un rilievo con busto di Sol radiato e testa di Luna con crescente e due stelle[11];

3) dai Castra Praetoria, probabilmente dal Campus antistante, provengono un fr. di rilievo marmoreo ed una statua di dadoforo[12].

L'essere il mitreo di S. Stefano Rotondo il mitreo dei Castra Peregrinorum ha implicato la presenza in esso di numerose epigrafi che si riferiscono a militari e che hanno permesso di venire a conoscenza non solo di alcuni aspetti del culto ma anche di alcuni particolari riguardanti la carriera di questi militari[13].

Inoltre il mitreo, legato all'edificio entro cui è nato, edificio per alloggiamento di soldati, diviene nella sua seconda fase uno dei mitrei più larghi: è di poco inferiore al mitreo sotto le Terme di Caracalla (m. 9,70) e superiore a quello di Vindobala (m. 8,90) e di Heddernheim I (m. 7.20)[14].

Tra il numeroso materiale che si riferisce con certezza al culto mitriaco, vi sono anche due statue marmoree di Mithra petrogenito. Delle non numerose statue rinvenute fino ad oggi[15], una delle due, la maggiore, alta m. 1,08, è certamente una delle più belle ed interessanti (fig. 2). Mithra non è più il bambino grassoccio ed impacciato che esce dalla roccia appena al di sotto dell'ombelico o dell'inguine, ma è un giovinetto forse dodicenne, con forme slanciate, di cui la roccia racchiude solo il tratto delle gambe al di sotto delle ginocchia, come lo vediamo ad esempio in una delle statue da Carnuntum ed in una da Sibiu (Translivania)[16].

---

[8] Cumont, I, p. 256.

[9] Cumont, I, p. 259 nota 2; Vermaseren, I, nn. 148-180.

[10] Vermaseren, I, n. 327; Colini, *op. cit.*, pp. 47 e 236.

[11] Vermaseren, I, n. 372.

[12] Vermaseren, I, nn. 397-398.

[13] Delle epigrafi rinvenute all'interno del Mitreo dei Castra Peregrinorum tratta il prof. S. Panciera in questi stessi Atti alle pp. 87-112.

[14] Per il mitreo delle terme di Caracalla, Vermaseren, I, n. 457; per quello di Vindobala, n. 838; per Heddernheim, I, Vermaseren, II, n. 1082.

Il grande rilievo marmoreo policromo con Mithra tauroctono ed i dadofori (alt. m. 0,905; largh. 1,48), rinvenuto in parte spezzato giacente sul pavimento presso l'altare della seconda fase, rientra nella tipologia usuale di questi rilievi[17]. Vi sono però due particolari non certo comuni, e per i quali, al momento, non ho trovato confronti. Essi sono: la figura volante, con face, davanti a Luna, al di sopra dei due buoi che tirano il carro (fig. 3), e l'animale ai piedi di Cautopates (fig. 4).

La figura volante, con face, davanti a Luna può essere Hesperos. È rappresentato come un fanciullo con face, ma non in volo, su di un rilievo proveniente da Roma ed ora al Louvre[18], come un fanciullo con le due faci nelle mani, che si precipita a testa bassa ,dietro Luna, sul rilievo da Osterbunken al Badisches Landesmuseum di Karlsruhe[19]. Il confronto tipologicamente più vicino è la rappresentazione sulla patera di Parabiago[20]; un erote, senza face, che vola davanti a Luna e che tiene le redini dei cavalli della biga è sul tondo costantiniano del fianco ovest dell'arco di Costantino[21].

Nel rilievo, ai piedi di Cautes, appare il gallo, attributo che, da quanto si apprende dalle tabelle di Hinnells [22] compare in tutto solo nove volte per Cautes e tre volte per Cautopates. Ma nel volatile rappresentato ai piedi di Cautopates mi pare molto difficile poter riconoscere un gallo. Esso ha l'aspetto tipico della civetta, con il particolare dei grandi occhi rotondi. Se effettivamente si trattasse della rappresentazione della civetta [23], è forse necessario rivedere alcune rappresentazioni di uccelli interpretati come corvi, ad esempio l'uccello in corrispondenza del gallo nel mitreo degli animali ad Ostia, che il Visconti aveva descritto appunto come civetta [24].

---

[15] Vermaseren, I, nn. 344, 428, 599, 612, 666; Vermaseren, II, nn. 1088, 1111, 1170, 1240, 1248, 1340, 1343, 1410, 1492, 1530, 1651, 1669, 1687, 1756, 1991, 1994, 2134, 2170, 2184, 2188.

[16] Per la statua di Carnuntum, Vermaseren, II, n. 1687; per quella di Sibiu, n. 2188.

[17] L.A. Campbell, *Typology of Mithraic Tauroctones*, in Berytus, XI, 1, 1954, p. 10, tipo I.

[18] Vermaseren, I, n. 415.

[19] M.J. Vermaseren, *Der Kult des Mithras im römischen Germanien*, Stüttgart 1974, p. 60, figg. 4, 9, 10.

[20] Cfr. Enciclopedia dell'Arte Antica, Suppl. 1970, s.v. Parabiago, pp. 599-600, con tutta la bibl. Resta molto incerta la cronologia che oscilla tra la fine del II e il IV sec. d.C.

[21] A. Giuliano, *Arco di Costantino*, Milano 1955, fig. 57.

Tra il materiale rinvenuto nel mitreo vi è anche una testa marmorea di Iside (alt. cm. 22), di cui ha dato notizia R.E. Witt [25], ed una statuetta marmorea di Telesforo (alt. cm. 62,5). La testa di Iside fu rinvenuta sul podio est, vicino ad una statuetta marmorea acefala, restaurata in antico, di Cautopates; la statuetta di Telesforo era nel corridoio tra i due podi, sul pavimento, in prossimità dell'altare della seconda fase (figg. 5 e 6).

È nota la lunga questione dei rapporti del culto mitriaco con quello di Iside, riassunto nel recente articolo di R.E. Witt [26]. Inoltre mai, tra le immagini di divinità rinvenute in mitrei o tra le menzioni di divinità legate al culto mitriaco, è stato fatto cenno a Telesforo.

La questione della presenza delle immagini di queste due divinità all'interno del mitreo è, in questo caso, legata ad un fatto archeologico, di cui ho avuto sospetto, ma del quale non posso dare alcuna prova sicura.

Sappiamo da Ammiano Marcellino [27] che i Castra Peregrinorum erano ancora in funzione nel 357. E sappiamo dalle fonti epigrafiche che nei Castra vi era un templum Iovis Reducis ed un santuario del Genius Castrorum, quindi altri edifici di culto[28].

---

[22] J.H. Hinnells, *The Iconography of Cautes and Cautopates* I: *the data*, in Journal of Mithraic Studies I, 1, 1976, pp. 36-37, fig. 11 a p. 44 e fig. 12 a p. 45.

[23] Per l'importanza della civetta nella letteratura vedica e post-vedica, e per il significato della civetta, uccello della notte, nel mondo greco, A. De Gubernatis, *Zoological Mythology or the legends of Animals*, II, London 1872, pp. 244-247.

[24] Becatti, *op. cit.*, p. 89; C.L. Visconti, *I monumenti del metroon ostiense*, in AnnInst, 1868, p. 408.

[25] R.E. Witt, *Some thoughts on Isis in relation to Mithras*, in Mithraic Studies, II, Manchester 1975, p. 493.

[26] Witt, *art. cit.*, pp. 479-493.

[27] XVI, 12, 66. Cnodomario, re degli Alamanni, fatto prigioniero nella

Non è possibile stabilire con buona approssimazione la data dell'abbandono dei Castra, come non è possibile stabilire con certezza la data della distruzione violenta del mitreo: il taglio delle strutture romane tutte alla stessa quota ed il poderoso riempimento compiuto dai costruttori della Chiesa di S. Stefano Rotondo dedicata da Papa Simplicio (468-483)[29] hanno annullato dati stratigrafici che forse potevano illuminare su entrambe le date. Ma dall'usura delle strutture murarie, che sembrano più consumate negli altri edifici dei Castra che non nell'edificio comprendente il mitreo, si potrebbe supporre che la distruzione e l'abbandono dell'accampamento siano avvenuti prima della distruzione violenta del mitreo, che dovette essere frequentato fino al giorno prima della distruzione, dato che tutto il materiale fu rinvenuto appoggiato o gettato violentemente sul pavimento *pulito*, cioè senza una pur sottile coltre di terra, che poteva essersi depositata nel caso il mitreo fosse stato abbandonato per un certo periodo. Da quanto premesso ne potrebbe conseguire che materiale sacro, esistente in altri luoghi di culto all'interno dei Castra, potrebbe essere stato portato nel luogo di culto ancora officiato nelle immediate vicinanze, cioè nel mitreo, ed ivi aver convissuto con quello già esistente legato al culto di Mithra, ipotesi questa che sembra trovare appoggio dalla presenza di alcune epigrafi di carattere puramente militare o menzionanti il Genius Castrorum.

È quindi con riserva che deve essere presa in esame l'esistenza all'interno del mitreo tanto della testa di Iside quanto della statuetta di Telesforo. Per quest'ultima però possono essere avanzate alcune considerazioni. A parte il fatto che la presenza di Esculapio in ambiente mitriaco è documentata a Merida[30], è forse

---

battaglia di Strasburgo (357) fu portato a Roma e « in castris peregrinis quae in monte sunt Caelio morbo veterni consumptus est ».

[28] Templum Iovis Reducis, CIL IV, 428; santuario del Genius Castrorum, VI, 231.

[29] R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, IV, Città del Vaticano 1970, p. 201.

[30] Vermaseren, I, n. 786, statua di marmo dal mitreo di Augusta Emerita. Inoltre Cumont, II, n. 520, p. 167, base iscritta.

utile ricordare un passo degli Ἱεροὶ λόγοι di Elio Aristide (ΙΕΡΩΝ ΛΟΓΩΝ Γ 313):
ἐφάνη δὲ καὶ ὁ Τελεσφόρος νύκτωρ, χορεύων περὶ τὸν τράχηλόν μου, καὶ ἀπέλαμπεν ἐν τῷ καταντικρὺ τοίχῳ σέλας ὥσπερ ἐξ ἡλίου. Tenendo anche presente che uno degli epiteti di Telesforo è ζωοφόρος, è chiaro come Telesforo potrebbe essere legato al culto di Mithra-Sol ed essere considerato divinità che vivifica [31]. Da una ignota località dell'Anatolia proviene una piccola stele votiva dove sono rappresentati Telesforo ed una figura femminile ammantata che, dall'epigrafe, è identificata con la Μήτηρ Μαληνή che non ricorre finora in altri documenti, ma il fatto che essa sia chiamata Μήτηρ dice che essa, come altre « Madri » dell'Asia Minore, era una dea della natura feconda e in generale della prosperità [32].

Come per altri mitrei [33] anche per questo vi fu una violenta distruzione. Come ho già detto, il gruppo in stucco fu ridotto in minuti frammenti, il rilievo policromo di marmo fu anch'esso strappato dalla sua sede e ridotto in pezzi, la statua di Mithra petrogenito con iscrizione fu rovesciata sul pavimento, cippi ed altari furono abbattuti. Rimase miracolosamente in situ, non smossa, una piccola vasca di marmo su alto piede, di marmo, colma di ossa di gallo [34].

---

[31] Per Telesforo, lo studio più recente è di H. Kenner, *Zu namenlosen Göttern der Austria Romana II, Genius Cucullatus*, in Römisches Osterreich, 4, 1976, pp. 147-161 (gentilmente segnalatomi dal Vermaseren). Inoltre Roscher, *Lexikon*, V, 1924, coll. 309 ss., s.v. *Telesphoros* (I. Schmidt) e Bruchmann, *Epitheta deorum*, Lipsia 1893, in Roscher, s.v. Τελεσφόρος.

[32] M. Guarducci, *Telesforo in Anatolia*, in RendLinc, XXVII, 1973, pp. 365-370.

[33] È noto l'episodio del prefetto Gracco che nel 377 distrusse un mitreo e fece a pezzi tutte le statue che l'ornavano, facendosi poi battezzare sul luogo (Cumont, I, p. 347 e II, p. 18, dall'ep. CVII ad Laetam di S. Girolamo). Ad Ostia il mitreo delle terme di Mithra fu saccheggiato e le teste del dio e del toro gettate in una fogna interna (Becatti, *op. cit.*, p. 139). Sempre ad Ostia, nel mitreo di Fructosus, furono viste chiare tracce di incendio devastatore (Becatti, p. 139). A Roma, il mitreo sotto la chiesa di S. Prisca ebbe le pitture intenzionalmente scalpellate e le statue infrante (Becatti, p. 139). A Saarburg (Pons Saravi), in Gallia, il mitreo fu incendiato e saccheggiato da parte dei Cristiani (Cumont, II, p. 519).

[34] Per i sacrifici di galli Cumont, I, p. 69 nota 2.

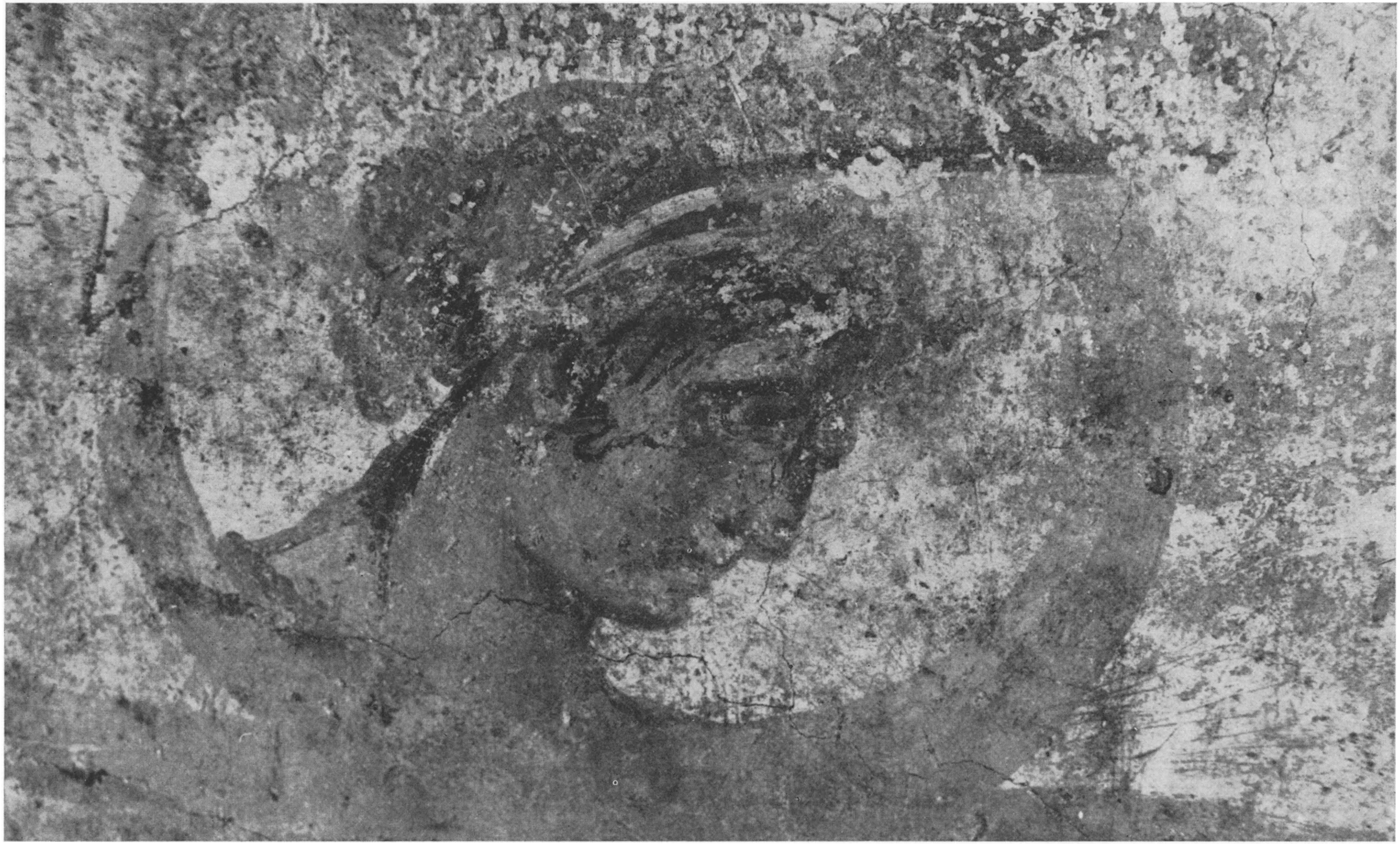


Fig. 1. Protome di Luna. Affresco.

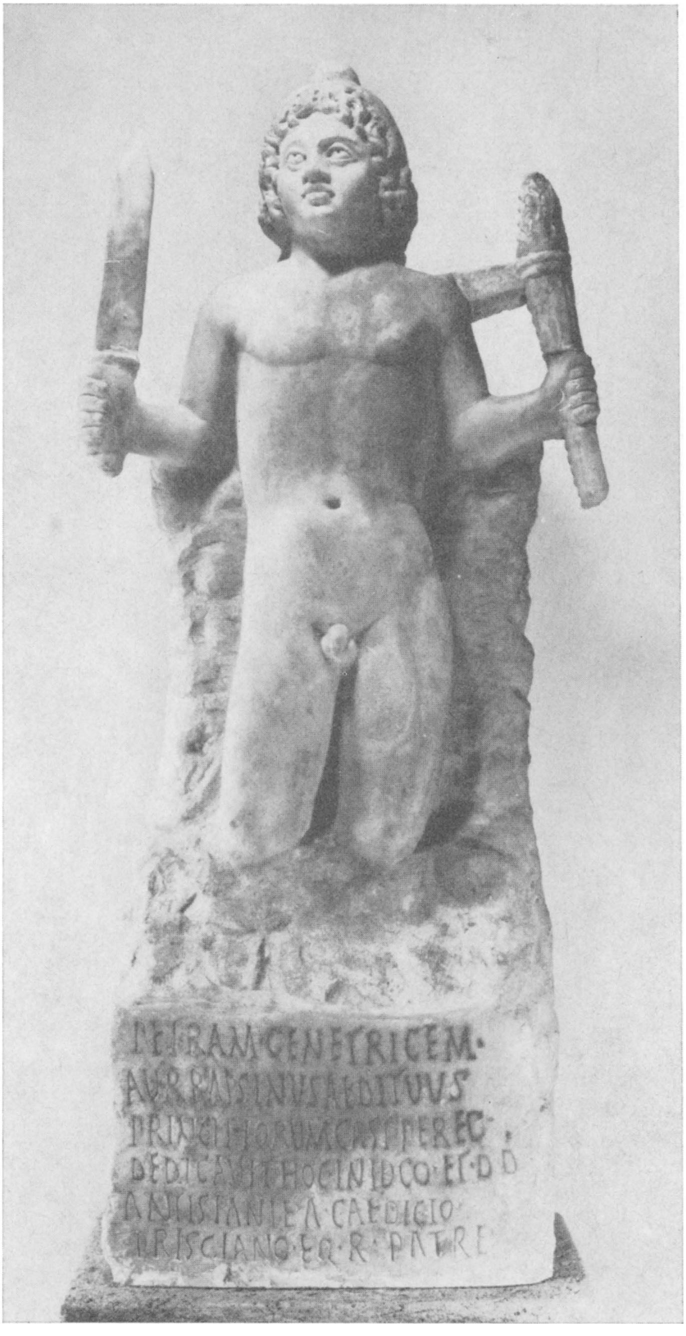

PETRAM GENETRICEM·
AVR BASSINVS AEDITVVS
PRINCIPIORVM CAST PEREG
DEDICAVIT HOC IN LOCO·ET·D D
ANTISTANTE A·CAEDICIO
PRISCIANO·EQ·R·PATRE

Fig. 2. Statua marmorea di Mithra petrogenito con iscrizione.

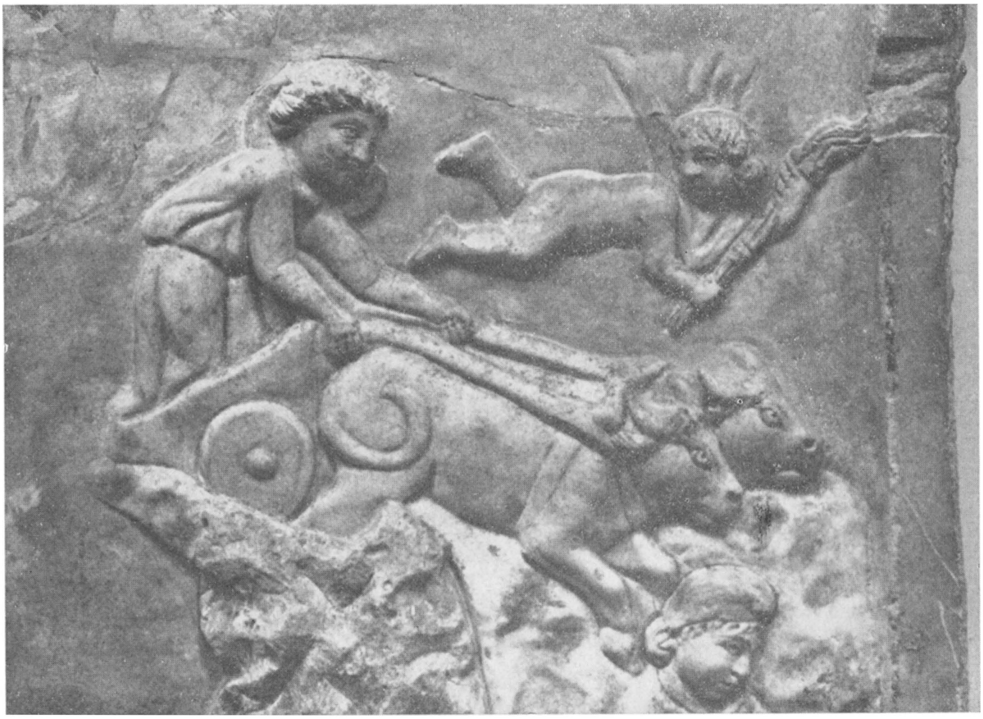


Fig. 3. Rilievo mitriaco di marmo. Particolare di Luna ed Hesperos.

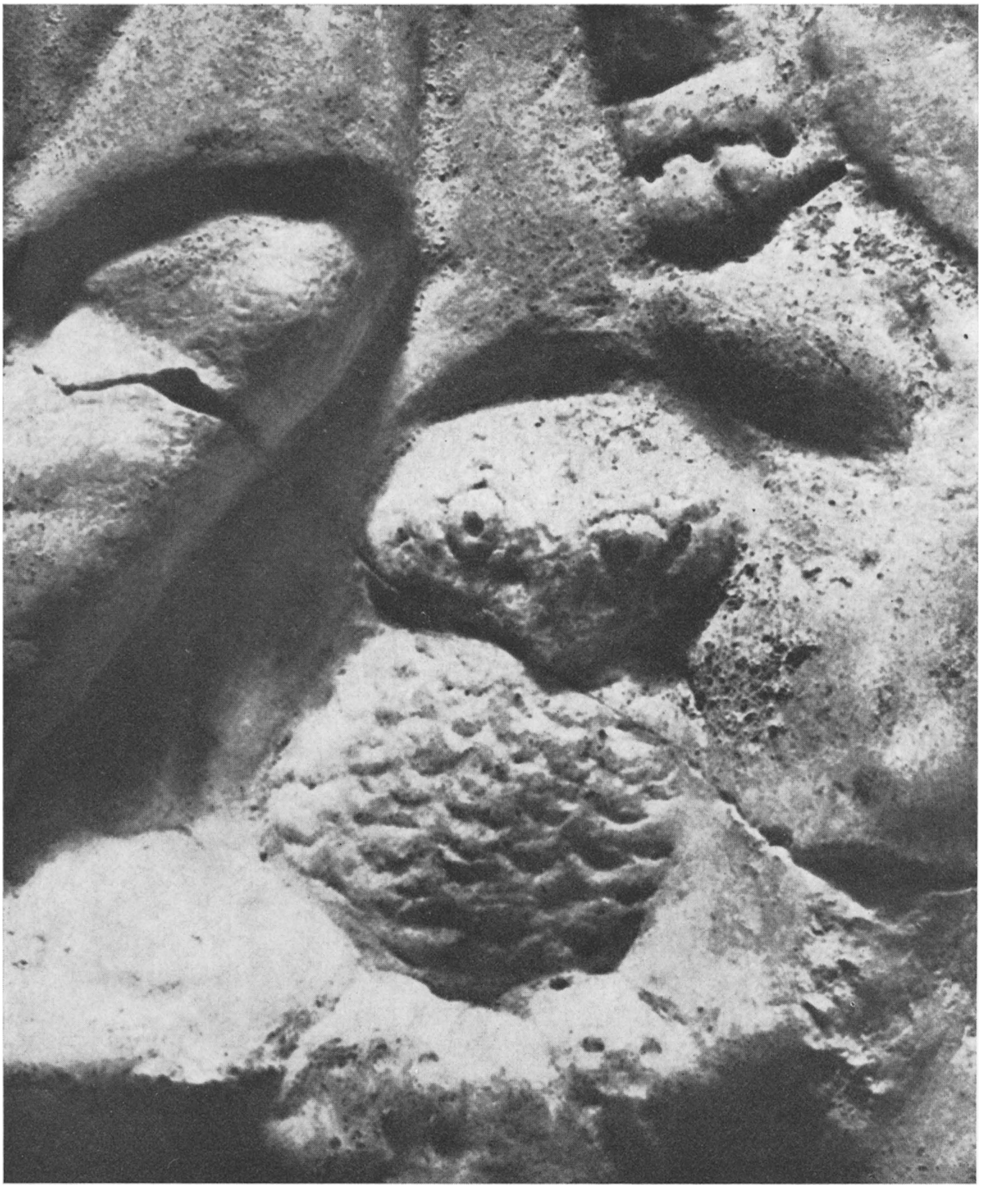


Fig. 4. Rilievo mitriaco di marmo. Particolare della civetta.

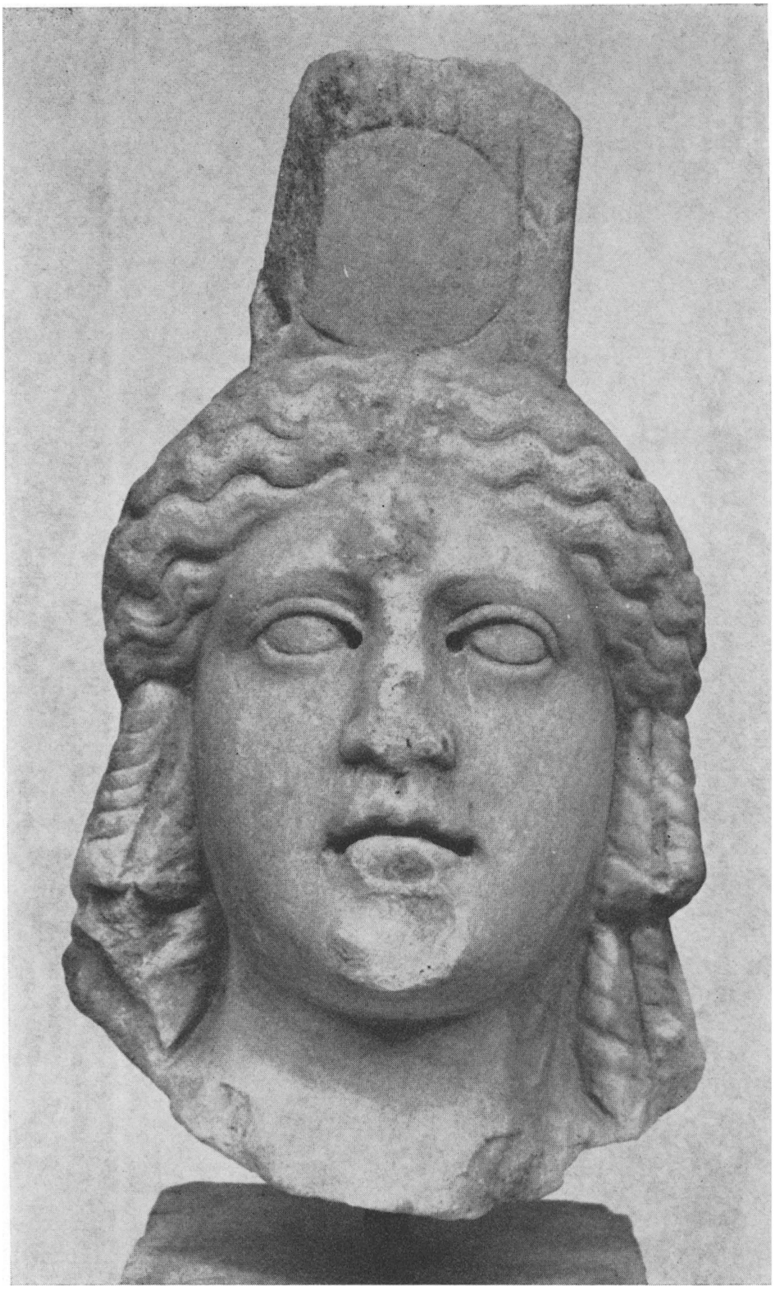


Fig. 5. Testa marmorea di Iside.

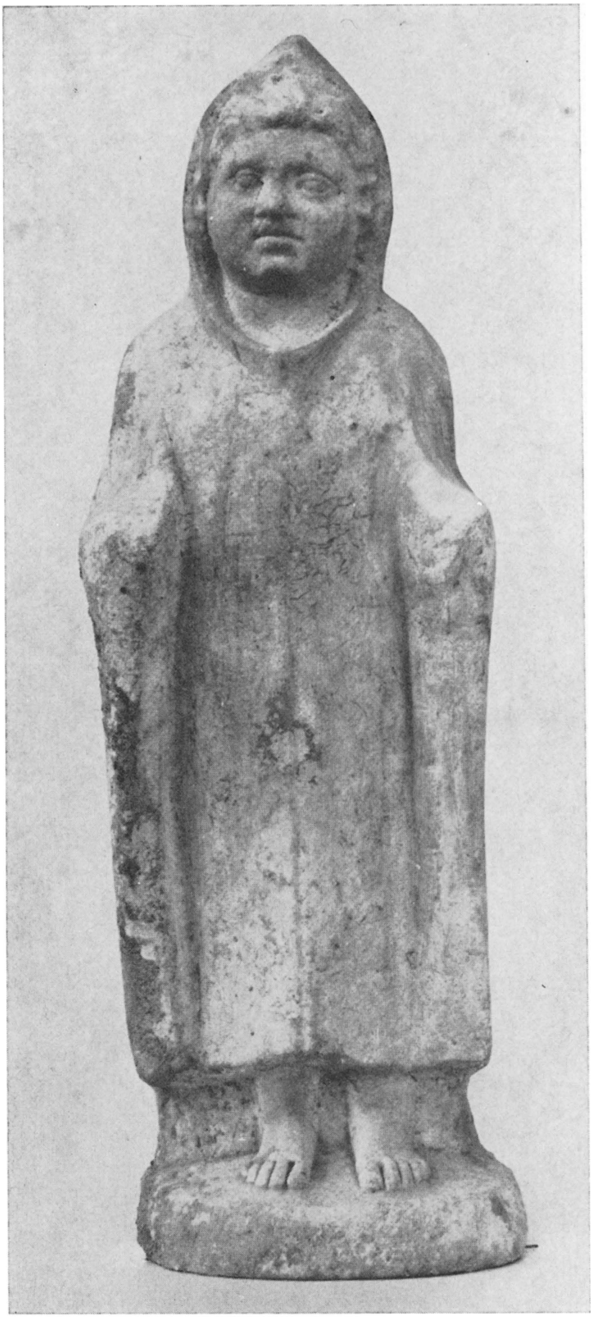


Fig. 6. Statuetta marmorea di Telesforo.

VALNEA SANTA MARIA SCRINARI

IL MITREO DELL'OSPEDALE DI SAN GIOVANNI IN ROMA

I lavori di indagine o meglio di ricognizione del sottosuolo dell'Ospedale di S. Giovanni hanno portato alla luce una serie di problemi del massimo interesse storico e topografico.

Di essi ho dato di volta in volta una breve relazione preliminare sui Rendiconti della Pontificia Accademia in quanto il lavoro ricompositivo dell'attraente mosaico deve intendersi quale continuazione del primo lavoro di impostazione generale sulla topografia del Celio dovuto ad A.M. Colini, uscito sulle Memorie della Pontificia Accademia, serie che dovrà pertanto necessariamente accoglierne il seguito [1].

È ovvio che l'esplorazione del sottosuolo di un complesso ospedaliero così vasto e per se stesso irto di dolorosi problemi di spazio e di strutture interne, non può risolversi in base a ben programmati interventi ma deve seguire la strada e l'evoluzione dei lavori di riatto dell'ospedale storico ed accodarsi ad esigenze spesso di impegno relativo e pertanto povere di risorse e pressate dalle necessità del luogo.

Comunque, l'esplorazione iniziata nel 1959 sta per giungere alla conclusione, almeno per quanto concerne il lavoro dell'archeologo, e non poco è stato possibile conservare in vista o per lo meno visibile a richiesta delle persone interessate.

Oltre al complesso degli « horti Domitiae » ed alla « domus Anniorum » sarà mantenuto in luce e consolidato il nucleo dei grandi magazzini della « domus Vectiliana » di Commodo, tra i quali nasce la prima cappella cristiana, e parte dei magazzini e dei servizi collegati al nucleo degli « horti Domitiae ».

È proprio in queste « insulae » del quartiere della prima epoca antonina che uno sterro occasionale, per la realizzazione di un vano sotteraneo da adibirsi a sede del gruppo elettrogeno, nella area attualmente occupata dal parcheggio, ha messo in luce una serie interessante di ambienti.

Lo scavo degli anni precedenti aveva fatto rilevare la consistenza del sottosuolo perimetrale ma la zona in questione era rimasta inalterata sotto la coltre d'asfalto perché ingombra dal residuo impianto dei forni crematori del vecchio ospedale.

Infatti, lo stato delle murature emerse dalla prima pulizia del sito era penosamente fatiscente, in particolare quelle del corridoio dei servizi del gruppo dei granai verso sud, ed ambienti annessi, in ottima opera reticolata, simile a quella degli enormi depositi di derrate documentati dall'esemplare rimasto in vista allo angolo NE del primo grande blocco dell'Ospedale Nuovo (fig. 1).

Un solo ambiente si è salvato, un curioso vano, allineato con la serie dei vani di servizio provenienti da SO, in stretto collegamento con la « fullonica » ed organicamente costruito in bella cortina laterizia rossa, che ristruttura però alcune precedenti murature a cortina in opera reticolata e costituisce praticamente l'elemento di raccordo tra il nucleo dei magazzini più antico, a Nord Est e quello più recente verso Sud Ovest (fig. 2).

L'aspetto originario dell'ambiente fa pensare alla presenza in esso dell'acqua: le pareti mantengono infatti larghe parti ben conservate della primitiva copertura a grosso strato di malta grigia impermeabilizzate che risulta evidentemente tagliata là dove era richiesto il ridosso alla struttura muraria delle nuove opere; questo soprattutto per quanto riguarda le due pareti più integre ad Est ed a Sud, poiché della occidentale non è rimasta traccia e della settentrionale la notevole consistenza del nucleo interno ci ha testimoniato poco riguardo al suo rivestimento nell'ambiente ma molto per quanto concerne la sua origine. Esso infatti ha dimostrato come il manufatto fosse ricavato entro un interramento naturale, compattissimo, constatato già alle spalle delle murature perimetrali del complesso termale ad accidente, contro il quale il muro settentrionale agiva in contrasto. Da ciò ovviamente la sua rovina sotto la pressione operata sull'interramento dalle macerie dei vicini magazzini prima, dalle vicende del sovratterra poi. Comunque in esso è rimasta conservata una parte di quel pozzo a camicia interna di laterizio ben connesso, con relativa asola laterale a mezza cappuccina, che doveva servire per l'evidente adduzione di un condotto d'acqua, provienente dalle canalizzazioni esistenti verso Nord a quote più alte, nell'ambiente in esame. Con ciò è ovvia ipotesi l'origine del nostro vano quale vasca o meglio conserva d'acqua forse, ma ciò non è documentabile, ad uso del vicino complesso termale della villa (fig. 3).

Probabilmente però cessa la sua funzione con la ristrutturazione della zona da residenziale ed agricola ad industriale, articolata nella parte più bassa del sito, presso le strade di scorrimento interno, in una serie di magazzini collegabile ai grandi depositi di grano ed altre derrate nella fascia meridionale del complesso.

In questo arco di tempo che, dalle testimonianze delle strutture e dei pochi ma precisi reperti sigillati dalla caduta delle macerie del soffitto nell'angolo SE del vano, può corrispondere all'incirca alla seconda metà del III sec. d.C., l'ambiente assume una nuova funzione.

Forse già ai primordi del III sec. d.C., allorché con la morte di Commodo e degli ultimi parenti della casa di Marco Aurelio la proprietà rimane nell'ambito del demanio imperiale ed è gestita probabilmente dai liberti dei Severi, nella comunità dei numerosi addetti ai diversi servizi non pochi saranno stati quelli di origine straniera e non pochi i reduci dai lunghi anni di miliza nelle regioni orientali con Settimio Severo ed i suoi generali. Non c'è da stupirsi quindi che anche nel complesso imperiale sul Celio, ma in zona lontana da quella residenziale e collegata piuttosto agli ambienti di servizio e di basso rango, sorga un centro di culto mitriaco.

Il nuovo aspetto della conserva d'acqua ne possiede le caratteristiche essenziali anche se manca di documentazione epigrafica e non abbia di documentazione figurativa che un residuo della pittura ad affresco che ornava la lunetta della parete orientale con accenni all'immagine di Mitra ed alla scena della taurectonia (fig. 4).

I due letti rituali vengono costruiti a ridosso delle pareti lunghe del vano, con un sacco costituito da rottami di anfore ed orci, contenuto da un muretto regolare a frammenti di tegolozza e malta, il tutto rivestito di cocciopisto, con bel movimento arcuato in superficie e termine a pulvinare rigonfio sulla sponda liscia del muro. Più conservato nei dettagli il letto di destra, di cui è stato possibile rilevare anche il termine, mentre quello di sinistra prosegue con la parete verso il fondo dell'ambiente; è probabile che la proporzione minore del letto di destra sia dovuta alla presenza su quel lato della porta d'accesso all'ambiente. Il tentativo fatto in un primo tempo di aprire una porta sul lato settentrionale risulta infatti immediatamente interrotto ed il varco rialzato di livello e tamponato grossolanamente. L'interramento compatto retrostante ed il poco spazio tra il muro dell'ambiente ed il nucleo del vecchio pozzo avrà reso ardua la soluzione di una uscita a scala verso la quota più alta del vano adiacente e della vicina strada ad Est (fig. 5).

Due piccole basi quadrate sono inserite nel terreno di fondazione agli angoli dei letti verso lo spazio per l'azione di culto (fig. 2) e da esse parte un banco di muratura coperto da un cocciopisto simile a quello delle kline, interrotto ma poi ripreso nella zona con il tentativo di adito; anzi, al di sotto del segmento aggiunto è tratto un piccolo scolo quadrato con soglia a lastrina marmorea in tre frammenti sconnessi ab antiquo. La pendenza originaria del vano però, come è ben visibile dal ridosso del banco alla parete, non è verso Nord ma verso Ovest e mal riesce a pareggiare il sottofondo terroso ed umidiccio il nuovo pavimento a tessellato bianco di calcare, privo di un letto robusto, composto in modo affrettato e disordinato.

Il taglio del mosaico, in modo quasi voluto alla fine del più corto dei due letti, sul lato destro dell'ambiente per chi guarda la parete orientale, ha consentito una indagine stratigrafica del vano ma senza altro risultato che quello di constatare il sottile strato di allettamento per il mosaico, lo strato di fine terra umidiccia sottostante e infine la presenza del terreno vergine tufaceo simile a quello riscontrato nelle indagine sotto il complesso termale più ad occidente.

Il mosaico continua dopo una interruzione regolare di circa m. 0,60 e procede probabilmente fino alla fine del vano che non è stato possibile finora constatare ma che per la presenza dei resti delle strutture termali e la continuità di macerie, ad esse sovrastanti, di murature allineate con quelle dei vicini magazzini, non può superare i m. 2 di profondità.

Le dimensioni del mitreo sarebbero pertanto quelle di un vano rettangolare coperto da una volta a botte, lungo circa m. 7, largo m. 3,70, alto circa m. 3 (la possibilità del calcolo è stata offerta da un residuo di spicchio di volta all'angolo di SE presso la residua lunetta dipinta della parete orientale) con uno spazio simmetrico di m. 1,50 tanto tra i due letti quanto tra la parete di fondo e la loro sponda, con la diminuzione di quel tanto di ingombro dato dal bancone, di m. 0,44, contro la parete di fondo e di m. 0,23 circa dato dai banchi minori presso i letti e le pareti laterali; la kline di destra è larga m. 1, quella di sinistra m. 1,20 ed è probabile che alla loro fronte fosse ridossato un banco simile nello spessore a quello laterale ma di materia diversa, forse di legno, poiché il mosaico ne ha conservato l'impronta, protetta al momento dello scavo da un sottile strato grasso di carbone ed ancora ben evidente nella documentazione fotografica.

La traduzione in piedi romani delle misure rilevate risponde perfettamente: una lunghezza di circa 23 piedi, un'altezza di 10 per una larghezza di 12, l'ampiezza dei due percorsi a croce di 5 piedi, mentre i banconi rispecchiano le proporzioni del sesquipedale (1 piede e mezzo) e del mezzo sesquipedale sezionato per coprire i banconi minori.

Quanto ai resti della decorazione dipinta sulla lunetta terminale della parete orientale, immediatamente documentata con diapositive a colori e poi asportata e tuttora in fase di restauro, essi rappresentano l'unico elemento nobile nell'austera semplicità del complesso. Privo di un consistente strato d'arriccio e del classico stucco romano di base, l'affresco è trattato a leggeri e rapidi colpi di pennello su una malta assorbente grassa e poco consistente, apparato che ha reso difficilissime le operazioni di recupero del pezzo attraverso il distacco ed il controdistacco.

Quanto resta dell'immagine centrale è una testina giovanile attorniata da riccioli bruni e nimbata che sembra seguire il gesto del braccio destro levato in alto mentre la linea del corpo insiste sulla gamba sinistra piegata su una massa bruna non meglio definibile; poiché però la linea della massa procede verso l'alto lasciando stillare verso terra stille di colore vermiglio è possibile la ipotesi che la massa rappresenti il corpo del toro ferito dal piccolo dio solare (fig. 6).

Quanto è stato possibile raccogliere sul pavimento dell'ambiente non ci ha detto molto di più: schiacciati contro il bancone sotto la lunetta sono stati raccolti grossi nuclei di intonaco color azzurro ed ocra, forse appartenenti alla pittura del soffitto;

sul mosaico sono stati recuperati numerosi frammenti di calici di vetro non ricomponibili per trarne anche solo graficamente delle sagome; frammenti di lucerne a corpo rotondo bombato decorato a perline (Dressel 30 b) chiaramente databili al III secolo; agli angoli esterni dei due triclini, la pulizia del vano ha messo in luce due piani di posa, a forma quadrata, sulla sinistra di chi guarda la lunetta dipinta, forse per un pilastrino o una piccola ara, mentre sull'angolo opposto la base conserva l'impronta di un elemento circolare, forse per il frammento di colonnina d'alabastro oniciato trovata nei pressi.

Tutti gli elementi ricuperati concordano ad assegnare alla seconda metà del III secolo lo sviluppo della vita nell'ambiente mentre un solo elemento, che però per la casualità stessa del ritrovamento nello sterro del vano è poco probante per la sua cronologia, una lucerna a beccuccio allungato (tipo Dressel 31) decorata sul piattello con il monogramma costantiniano, ne porterebbe l'arresto agli inizi del IV sec. d.C.

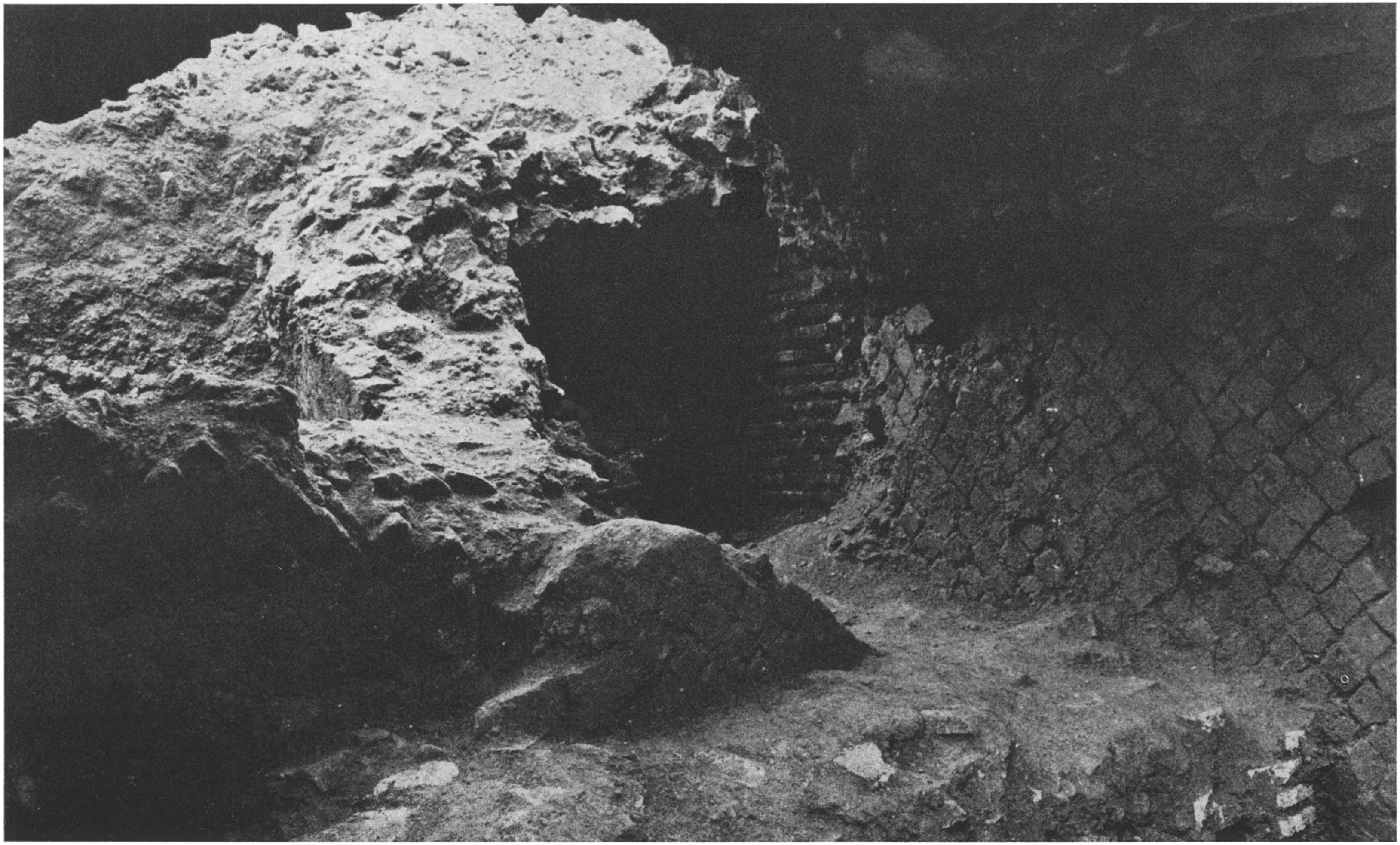


Fig. 1. Vani in collegamento con i granai degli « Horti Domitiae », visti da Est.

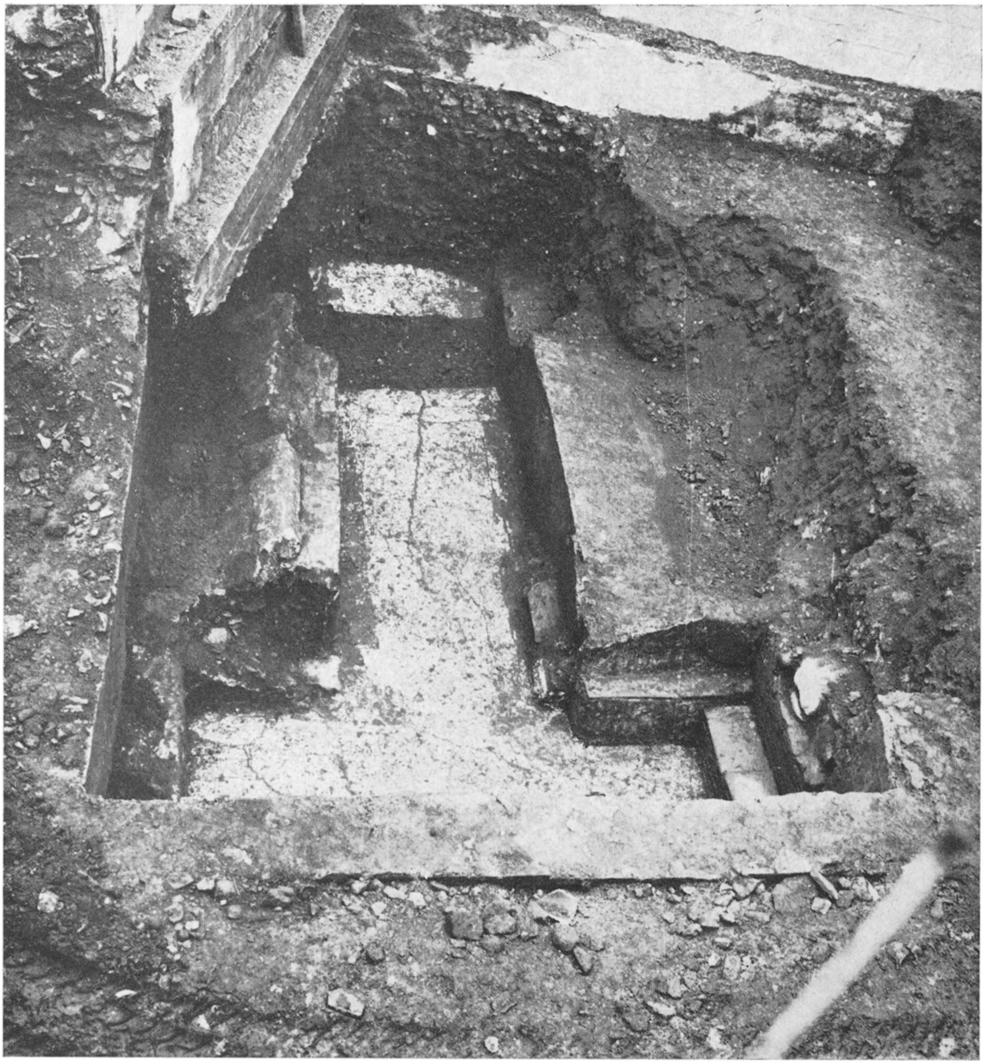


Fig. 2. La conserva d'acqua (?) trasformata in mitreo.

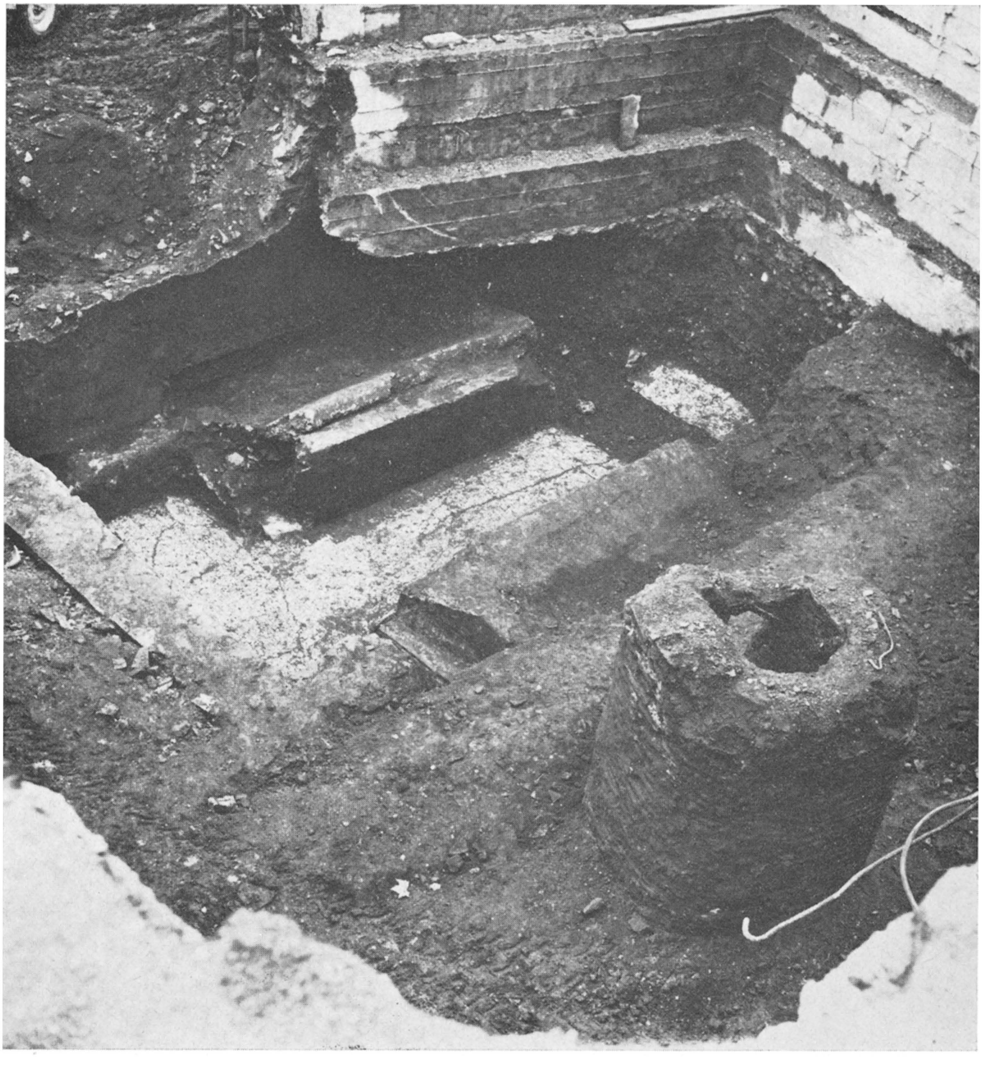


Fig. 3. Il sovratterra con il pozzo di adduzione dell'acqua alla sottostante cisterna.

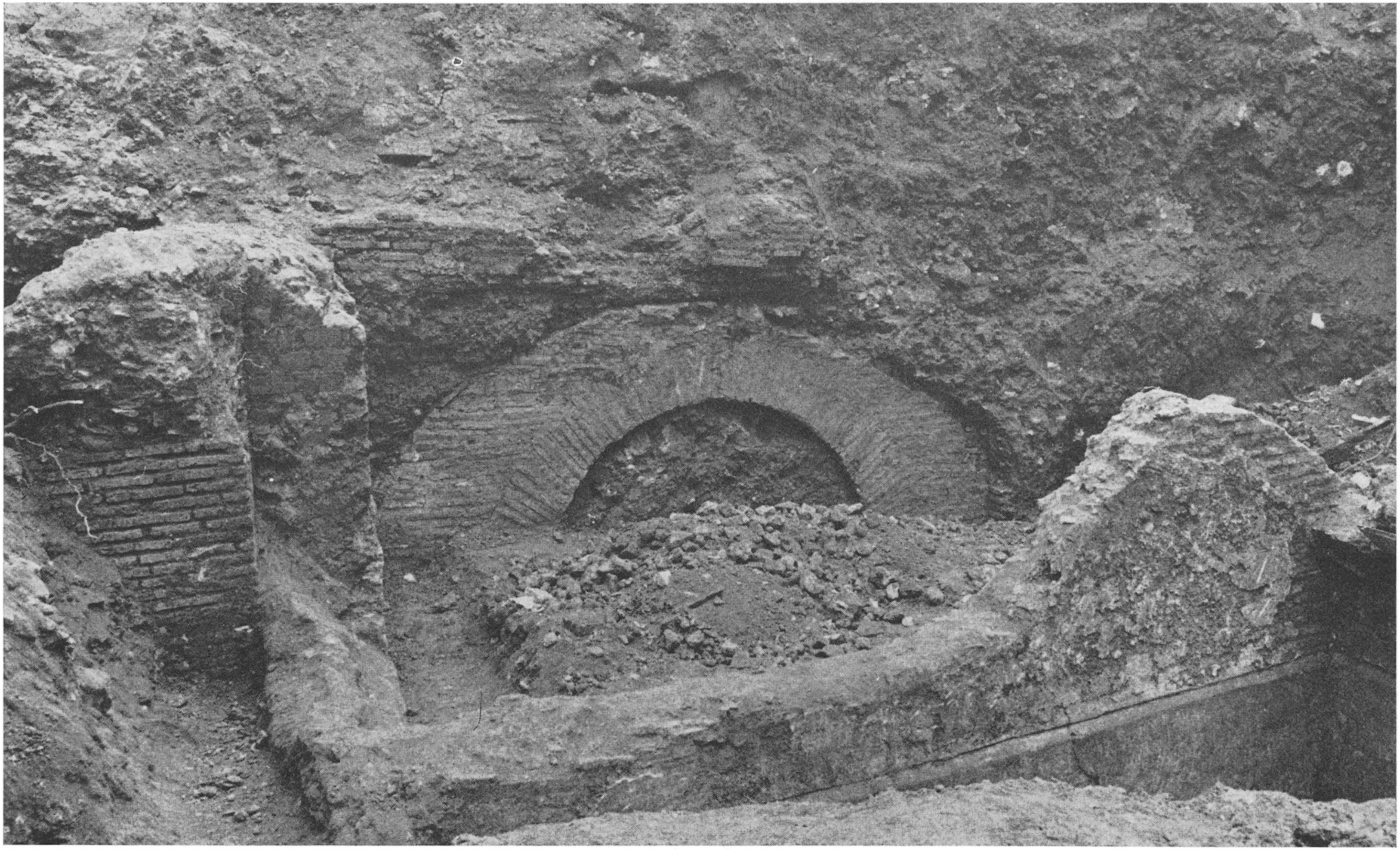


Fig. 4. Resto della lunetta di fondo del mitreo con tracce d'affresco.

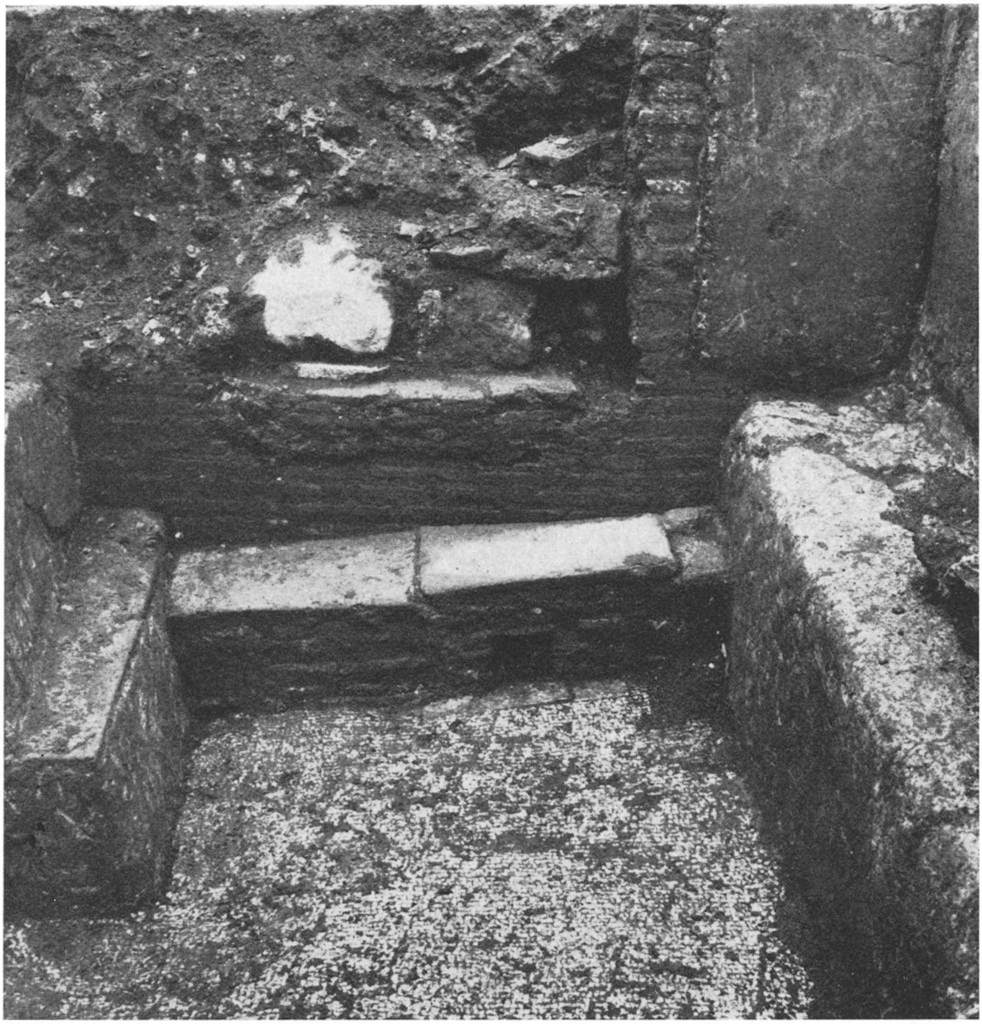


Fig. 5. Il tamponamento del varco sul lato settentrionale.

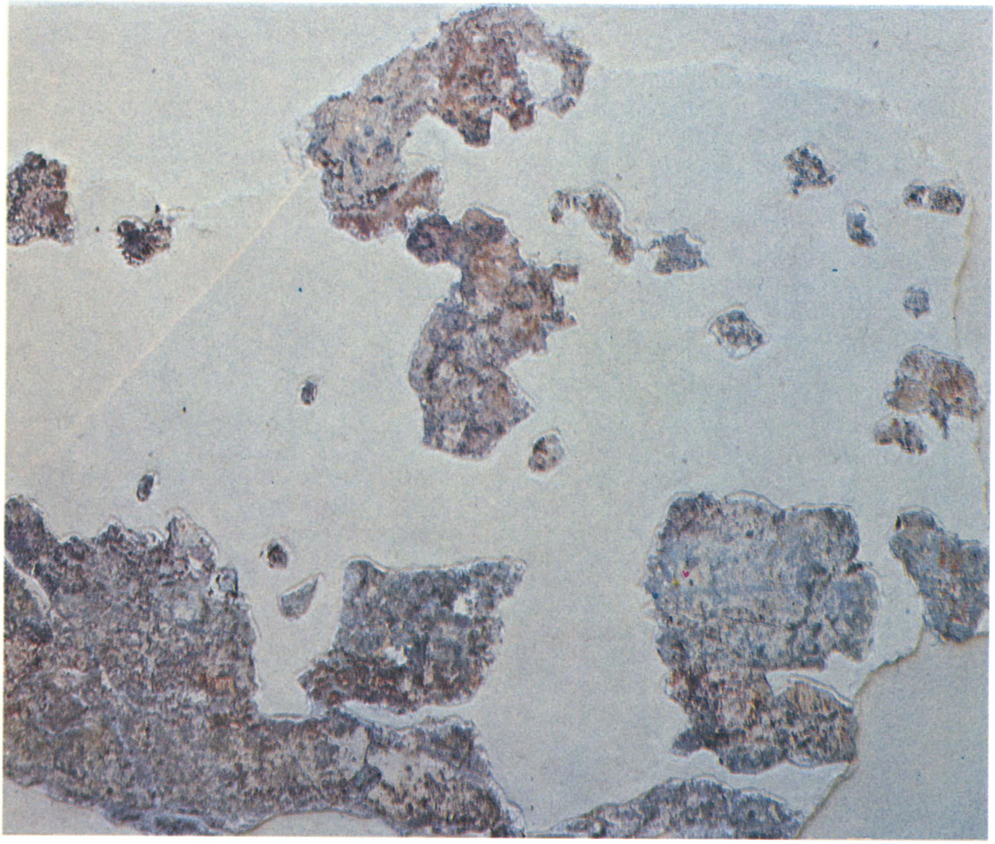


Fig. 6. Resti dell'intonaco affrescato del mitreo.

DANIELA GALLO

IL MITREO DI SAN SILVESTRO IN CAPITE

Nel notiziario della Commissione Archeologica Comunale di Roma del 1886 leggiamo che in occasione di lavori per la fondazione del caseggiato che sorgeva allo sbocco di via del Moretto su quella della Mercede, a m. 2,5 di profondità dal piano stradale, si rinvenne « un grandioso avanzo di fabbrica costruita a blocchi rettangolari di travertino ». La larghezza dei muri era di m. 1,30 e il tratto scoperto veniva identificato con l'angolo nord-occidentale di un'ampia stanza, una parete della quale, lunga m. 6, risultava essere parallela all'asse della predetta via del Moretto e servire di fondamento alla facciata del fabbricato moderno; l'altro lato era lungo m. 10. I parallelepipedi di travertino erano in media lunghi m. 1,50 e alti e larghi m. 0,75, e l'antico edificio cui appartenevano i muraglioni scoperti — sembrava comprendere anche un portico, essendosi ritrovate nello sterro parecchie colonne di granito, dell'altezza di m. 3,55 e del diametro di m. 0,45 all'imoscapo [1].

Questa scoperta si colloca nel sito ove fino alla fine del secolo scorso sorgeva la chiesa di S. Giovannino [2], un tempo incorporata nel complesso monasteriale di S. Silvestro in Capite e poi divisa da questo quando fu aperto il vicolo del Moretto [3] (fig. 1). Essa era a tre navate sostenute da antiche colonne di granito e questa sua forma basilicale era ancora visibile nei primi anni del secolo benché l'edificio fosse stato trasformato in una sala della Posta Centrale [4]. La chiesa doveva la sua denominazione ad una reliquia del Battista ancor oggi conservata nella chiesa di S. Silvestro in Capite, e Giacchetti la diceva già esistente nel X sec., quando sarebbe stata ufficiata da monaci greci; abbandonata poi nel corso del XVI sec., servì da fienile al cardinal Savelli sino a divenire luogo di ritrovo per i vagabondi del vicinato. Sparsasi quindi la fama che la Vergine vi avesse operato un prodigio, la chiesa fu restaurata dal conte Guido Pepoli nel periodo in cui fu tesoriere di Sisto V, ed infine Paolo V l'affidò ai Padri Riformati della Mercede, dai quali prese il nome la strada attigua[5]. Proprio in occasione della riapertura al culto si fecero ricerche « fra le antiche memorie della sua fondazione. Tentossi la scoperta sotterranea, e dicesi, che per opera de' periti trovossi questa fabbrica collegata con altre, che abbracciavansi colle mura del Monastero di S. Silvestro. Il che valse a confermare l'antica opinione, che la Chiesa di S. Giovannino era una volta annessa al medesimo Monastero » e si arrivò addirittura a pensare che « questa chiesa vantar potesse un'origine anteriore alla fabbrica di Paolo I »[6].

---

[1] Cfr. G. Gatti, « Bull. Com. », 1886, p. 358.

[2] Cfr. R. Lanciani, *Di un frammento inedito della pianta di Roma antica riferibile alla regione VII*, in « Bull. Com. », 1894, p. 294 sgg.; O. Richter, *Topographie der Stadt Rom*, München 1901^2, p. 265; S.B. Platner, *The Topography and Monuments of Ancient Rome*, Boston 1904, p. 455.

[3] Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX*. Ediz. rivista da C. Cecchelli, Roma 1942, pp. 359-361.

[4] Cfr. C. Huelsen, *Le chiese di Roma nel Medio Evo*, Firenze 1927, p. 270, n. 17. I marmi, invece, furono venduti dalle monache di S. Silvestro in Capite; cfr. R. Lanciani, *Storia degli scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità*, Roma 1902-12, vl. IV, p. 189.

Poiché sappiamo[7] che la chiesa ed il monastero di S. Silvestro sorsero sulle rovine del Tempio del Sole di Aureliano, anche i muri di fondazione di S. Giovannino dovevano appartenere al medesimo complesso antico e la stessa aula di m. 6 x 10 rinvenuta nel 1886 deve essere intesa come uno degli ambienti del tempio, tanto più che le colonne in granito e gli altri frammenti architettonici portati alla luce in questo punto, in momenti diversi, ripropongono caratteristiche identiche ai reperti di S. Silvestro e delle vie adiacenti[8]. Nel 1648, tuttavia, in occasione di restauri miranti all'ammodernamento di tutto il complesso paolino, nella chiesa di

---

[5] Cfr. G. Giacchetti, *Historia della venerabile chiesa, et monastero di S. Silvestro de Capite di Roma*, 1629; e G. Carletti, *Memorie istorico-critiche della chiesa, e monastero di S. Silvestro in Capite di Roma*, Roma 1795, cap. X, pp. 124-136.

La chiesa di S. Giovannino è ricordata dai seguenti Cataloghi di Chiese: Catalogo Parigino (ca. 1230), n. 188; Catalogo di Torino (ca. 1320), n. 37; Catalogo del Signorili (ca. 1425), n. 130. Cfr. C. Huelsen, *op. cit.*, cap. I.

[6] Cfr. G. Giacchetti, *op. cit.*, cap. IV, n. 2.

[7] Il problema dell'ubicazione del Tempio del Sole di Aureliano a Roma ed altri quesiti che questo complesso pone già da tempo sono oggetto di un mio studio.

[8] Cfr. *Carta Archeologica di Roma*, Roma 1964, tav. II.

S. Giovannino si rinvenne un'epigrafe (documentata dal Cod. Barb. Lat. XXX, 92, f. 158 come incisa sul piedestallo di una colonna di notevoli dimensioni; fig. 2) risalente al 362 d.C. e menzionante personalità di rango senatorio dedite al culto di Mitra[9]. Questi stessi *Viri Consulares*, *Nonius Victor Olympius* e *Aurelius Victor Augentius*, erano tuttavia già noti da altre epigrafi, provenienti da questa medesima chiesa e da quella vicina di S. Silvestro, inquadrabili nel periodo fra il 357 e il 376 d.C., e rinvenute nel XV sec.[10]. Da questi documenti appare evidente la presenza di un mitreo nei dintorni di S. Silvestro, facendosi in essi riferimento a sei dei sette gradi iniziatici del culto di Mitra[11], culto che era presieduto dallo stesso *Nonius Victor Olympius* già menzionato e qualificato in tutte le epigrafi come *Pater Patrum*, cioè come presidente degli iniziati del più alto grado e come sommo sacerdote del culto. Egli, negli anni 357-362, venne assistito nelle sacre funzioni da *Aurelius Victor Augentius*, molto probabilmente suo figlio, con il grado di *Pater*, e fu proprio questo che nel 376, tredicesimo anno della sua iniziazione, morto forse il padre, salì alla dignità di *Pater Patrum* e, come tale, ammise al grado degli *Hierocoraces*, il più basso dei gradi mitriaci, il figlio *Aemilianus Corfonius Olympius*.

Nel settembre del 1867, poi, nel gettare le fondamenta del palazzo che Filippo Marignoli stava fabbricando nel giardino dell'ex-monastero delle Convertite, lungo il vicolo che allora portava da S. Claudio alla piazza di S. Silvestro in Capite, ad una considerevole profondità furono rinvenute alcune mura antiche e tra esse varie sculture e, soprattutto, « un masso di marmo..., lungo a un dipresso m. 2,35, alto m. 0,54 ca., che da una parte mostra 4 nicchiette quadrate alternate da 3 semicircolari, della quale quella posta in mezzo è ornata di un arco, mentre la prima a sinistra di chi guarda nell'interno è munita d'altra nicchietta più piccola. Buchi praticati nel piano di quelle nicchie ci assicurano che in esse furono collocate e per mezzo di perni fissate figurine, laddove avanti alle ridette nicchie colonnette formano un piccolo portico. Quello peraltro che rende di somma importanza il monumento, di cui trattiamo, si è l'iscrizione, a lettere alte cm, 3,5 ca., incisa sul rovescio... »[12], nella quale si menziona un *Tamesius Augentius Olympius*, nipote di un *Victor* « caelo devotus et astris » il quale « regali sumptu Phoebeia templa locavit » (figg. 3, 4 e 5).

---

[9] Cfr. CIMRM, I 405 = CIL VI 753.

[10] Cfr. CIMRM I, 399-404 = CIL VI 749-752. Confrontando le schede di rinvenimento di queste epigrafi, così come compaiono nel VI volume del CIL, si riscontra che non sempre le notizie riportate da Pietro Sabino e da fra' Giocondo collimano; in un caso, addirittura, — CIL VI 750 —, l'uno riporta « in S. Ioanne prope S. Silvestrum », mentre l'altro annota « ante portam S. Silvestri », per cui, alla luce dei dati archeologici (anche CIL VI 751 e CIL VI 752 sono dette incise su basi di colonne), sorge il dubbio che anche quando si parla solo di S. Silvestro ci si riferisca invece a S. Giovannino, dal momento che nel XV sec. la piccola chiesa era ancora collegata al complesso monasteriale di S. Silvestro e, forse, era già anche sconsacrata Un esempio di tale equivoco potrebbe essere CIL VI 752, il cui rinvenimento è attestato solo da fra' Giocondo, che, costantemente, dà S. Silvestro come luogo di ritrovamento delle nostre epigrafi.

[11] Non è ricordato il grado di *Miles*, terzo nell'iniziazione ai misteri di Mitra.

Giustamente, già lo Henzen faceva notare i legami di parentela esistenti fra quest'ultimo personaggio e la famiglia ricordata nelle epigrafi di S. Giovannino (e di S. Silvestro? Cfr. nota 10), indicando in quest'ultimo un fratello maggiore di quell'*Aemilianus Corfonius Olympius*, figlio di *Aurelius Victor Augentius* e nipote di *Nonius Victor Olympius*, il *Victor* dell'iscrizione[13]. Veniamo così ad apprendere che l'avo di *Tamesius* aveva fatto erigere con grande magnificenza un luogo di culto a Mitra — « *Phoebeia templa locavit* » (1.2) — e che il nipote, a sua volta, « *antra facit, sumptusque tuos nec, Roma, requirit* » (1.4). Ma *Phoebeia templa* ed *antra* sottintendono uno stesso edificio, oppure si riferiscono ad ambienti diversi ed ubicati in luoghi diversi? Ai primi si devono sicuramente riferire le epigrafi rinvenute nella chiesa di S. Giovannino e, forse, in quella di S. Silvestro, mentre l'ultima iscrizione è stata trovata più ad Occidente di quelle e più di un topografo ha collocato in questo punto il mitreo di S. Silvestro[14], forse per la singolarità del monumento raffigurante un prospetto architettonico con sette nicchie e direttamente connettibile con il Mitreo delle Sette Porte di Ostia[15] e con tutta una problematica più specificatamente religiosa affrontata anche in alcune relazioni di questo Congresso[16], e forse per lo stesso contenuto dei versi incisi sul lato posteriore e ricordanti appunto la costruzione di *antra.*

---

[12] Cfr. G. Henzen, *Sacrario mitriaco*, in « Bull. Inst. », 1868, p. 90; CIMRM I, 405 = CIL VI 754.

[13] Cfr. G. Henzen, *op. cit.*, p. 95.

[14] Cfr. R. Lanciani, FUR 15; F. Castagnoli, « Bull. Com. », 1949-50, p. 114.

[15] Cfr. G. Becatti, *Scavi di Ostia. II - I Mitrei*, Roma 1954, p. 93 sgg.

Almeno due sono però le considerazioni da farsi: in primo luogo non dobbiamo dimenticare che piuttosto vaga è la notizia delle condizioni in cui si effettuò il rinvenimento del 1867, e dalle parole dello Henzen[17] parrebbe di capire che il pezzo è stato recuperato come materiale sporadico con altri frammenti di statue[18], mentre per le epigrafi di S. Giovannino possiamo affermare che esse erano collocate su piedestalli di colonne, probabilmente quelle stesse colonne granitiche che ancora sorreggevano la volta della chiesa alla fine del secolo scorso e che vanno connesse con quelle menzionate nella nota del Bullettino della Commissione Archeologica Comunale del 1886, dove si dava anche notizia del rinvenimento dell'aula di m. 6 x10. Inoltre, non va perso di vista il particolare momento storico della vita di Roma a cui si riconnettono i documenti che stiamo considerando, vale a dire la seconda metà del IV sec. d.C., un periodo determinante per i mutamenti religiosi che sempre più evidentemente miravano all'ufficializzazione del Cristianesimo a scapito dei culti pagani ancora praticati soprattutto negli ambienti aristocratici. Già durante il regno di Costantino il Grande, infatti, a partire dal 323 d.C., si riscontra un radicale cambiamento nella iconografia monetaria: *Sol Invictus* cede il posto a rappresentazioni concettuali e generiche e a poco a poco l'iconografia solare viene del tutto assorbita dalle rappresentazioni di *Sol Iustitiae*[19]. Lo stesso Costantino, poi, interdisse con un suo editto certi sacrifici ed ordinò un inventario dei beni dei templi [20], facendo anche ritirare da questi le statue di divinità pagane affinché fossero trasferite dal Praefectus Urbi, a titolo di ornamento, in luoghi pubblici di carattere profano [21].

---

[16] Cfr. la parte II dei *Prolegomena* di U. Bianchi e la relazione di R. Beck.

[17] Cfr. sopra, p. 3 e G. Henzen, *op. cit.*, p. 90.

[18] Non bisogna dimenticare, poi, che, come apprendiamo dai documenti ecclesiastici (cfr. V. Federici, *Regesto del Monastero di S. Silvestro in Capite*, in « Arch. Soc. Rom. Storia Patria » XXII, 1899, pp. 213-300; 489-538. XXIII, 1900, pp. 67-128; 411-447), la zona di S. Silvestro fu spesso soggetta ad allagamenti del Tevere, i quali, con ogni probabilità, furono causa dello scivolamento di frammenti scultorei ed architettonici di piccole dimensioni pertinenti ai monumenti che un tempo sorgevano in questi luoghi.

[19] Cfr. H. Usener, *Sol Invictus*, in « Rh. Mus. » LX, 1905, pp. 465-491; A. Alföldi, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, Bari 1976, pp. 71-77 in ptc.

Magnenzio autorizzò nuovamente i sacrifici notturni, che furono successivamente vietati da Costanzo II con una legge indirizzata al prefetto urbano *Cerealis* nel 353, e lo stesso Costanzo nel 356 interdisse anche quelli diurni, ma tale disposizione pare fosse solo momentaneamente applicata dal prefetto *Leontius*, dal momento che l'anno successivo l'imperatore, in occasione di un suo viaggio a Roma, si riconciliò con l'aristocrazia senatoria pagana. Dopo il lungo periodo di tolleranza che caratterizza le prefetture di *Orfitus* e di *Tertullus*, apprendiamo però da Prudenzio (*Contra Orationem Symmachi*, I, 560 sgg.) e da un'epistola di S. Girolamo (*Ep. CVII*) che Gracco, prefetto della città dal luglio 376 al settembre 377, ordinò la distruzione di molti simulachi di divinità pagane e persino di un mitreo [22]. Nel 382, poi, Graziano confiscò le rendite dei templi ed abolì i sacrifici idolatrici a nome pubblico dell'impero, impedendo anche al prefetto e agli altri funzionari e magistrati di partecipare alle cerimonie pagane e addirittura di entrare nei templi. Valentiniano II mantenne il decreto del fratello nonostante i ripetuti reclami dei più potenti fra i senatori pagani, limitandosi a tollerare quei sacrifici che venivano fatti a spese private, e neppure Eugenio ardì restituire al culto idolatrico le rendite, i privilegi e le qualità del rito religioso ufficiale di Roma, preferendo l'alternativa di donare personalmente a Flaviano e ad altri senatori le rendite che già due volte aveva negato di restituire ai templi e all'idolatria [23]. Prima del 391, quindi, sia in Oriente che a Roma, gli Augusti cristiani avevano soltanto tolto ai templi e ai sacrifici i sussidi dell'erario e le rendite stabili, tollerando però che il culto idolatrico continuasse, almeno in Roma, anche nei templi pubblici, a spese private [24], mentre col decreto di Teodosio del 391/2 contro il paganesimo, si proibirono tutti i sacrifici pagani, anche quelli fatti da privati in loro nome, e furono sottoposti a determinate pene anche coloro che praticavano i culti idolatrici [25].

---

[20] Cfr. A. Chastagnol, *La Préfecture Urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960, p. 53.

[21] Cfr. A. Chastagnol, *op. cit.*, p. 146.

[22] A. Chastagnol, *op. cit.*, p. 157, scrive invece che « le préfet Gracchus ... ordonna de renverser et de briser les statues des dieux dans les temples et ferma *les sanctuaires* de Mithra... ».

[23] Cfr. Ep. LVII scritta da Ambrogio ad Eugenio, nella quale si dice: « Petiere legati ut templis redderes, non fecisti: iterum alteri postulaverunt, renisus es: et postea ipsis, qui petiere, donandum putasti ».

Fra questi rivolgimenti storico-politici, l'editto di Gracco del 377 d.C. da sempre [26] è stato considerato come uno dei più determinanti per la vita religiosa del mitreo di S. Silvestro poiché nell'epigrafe rinvenuta sotto palazzo Marignoli si fa riferimento ad una ristrutturazione [27] — o, forse, ad una nuova edificazione [28] — del mitreo degli Olimpii, non tenendo conto, però, del fatto che S. Girolamo dice chiaramente che uno solo fu il mitreo distrutto e non indica quale [29]. L'epistola a cui ci si riferisce fu scritta nel 403 d.C. [30], quando l'eco degli avvenimenti era ancora vivo fra gli abitanti dell'Urbe e chiara era l'allusione all'edificio, soprattutto se si considera che, molto probabilmente, quello di Gracco volle essere un gesto emblematico e che, di conseguenza, il mitreo distrutto fu uno dei più importanti [31]. Le personalità menzionate nelle nostre epigrafi sono tutte di rango senatorio, quindi potremmo supporre che fra gli iniziati che assolvevano ai propri doveri religiosi nel mitreo degli Olimpii molti fossero gli esponenti della reazionaria aristocrazia pagana della Roma tardo-imperiale [32]; inoltre, le strutture architettoniche dell'edificio dovevano essere molto lussuose, dal momento che esso fu ricavato in uno degli ambienti del Tempio del Sole [33]. Per di più, è abbastanza singolare che fra i reperti fino ad ora venuti alla luce — a parte le epigrafi — non vi sia nessun frammento sicuramente attribuibile al culto mitriaco [34], anche se la povertà dei rinvenimenti deve essere soprattutto imputata alla mancanza (e all'impossibilità, ormai) di uno scavo sistematico e all'ininterrotta continuità di insediamento in questi dintorni a partire dall'epoca in cui Aureliano fece erigere il suo tempio. Tutte riflessioni, queste, che non ci autorizzano tuttavia ad attribuire allo *Spelaeum* di S. Silvestro l'allusione di S. Girolamo, anche perché in quello scorcio di secolo sicuramente numerosi furono i provvedimenti imperiali o prefettizi che offrirono spunti per la violazione e lo smantellamento di edifici consacrati a culti pagani, e l'editto di Gracco non dovette essere necessariamente il presupposto per i lavori di *Tamesius Augentius Olympius.*

---

[24] Cfr. CIL VI 740.

[25] Cfr. *Cod. Theod.* XVI, 10, 10 e 12. Si tratta dei decreti di Milano del 24-11-391, e di Costantinopoli del 10-XI-392.

[26] Cfr. R. Lanciani, *op. cit.*, in « Bull. Com. », 1894, p. 295; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1930², vl. I, pp. 12-3; F. Gregorovius, *Storia di Roma nel medioevo.* Ediz. curata da E. Pais, Torino 1925, vl. I, cap. II, p. 47.

[27] Cfr. H. Grisar, *op. cit.*, vl. I, p. 12-3; F. Clementi, *Roma imperiale nelle XIV regioni augustee secondo gli scavi e le ultime scoperte*, Roma 1935, vl. II, p. 329, dove si parla di un restauro intendendo però il mitreo di *Nonius Victor Olympius* come già ubicato sotto palazzo Marignoli.

[28] Cfr. FUR 15, dove Lanciani annota due mitrei, uno nel punto in cui si è rinvenuta l'aula di m. 6 x 10, in via del Moretto, l'altro sotto palazzo Marignoli.

[29] Cfr. Hieron., *Ep.* 107, 2: « ... ante paucos annos propinquus uester Graccus nobilitatem patriciam nomine sonans, cum praefecturam regeret urbanam, nonne *specu Mithrae* et omnia portentuosa simulacra, quibus corex, cryphius, miles, leo, Perses, heliodromus, pater initiantur, subuertit, fregit, exussit et his quasi obsidibus ante praemissis impetrauit baptismum Christi? ... » (Ediz. I. Hilberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vl. IV, Vindobonae-Lipsiae 1912).

[30] Cfr. F. Gregorovius, *op. cit.*, vl. I, p. 47.

Evidente, invece, è il riferimento deducibile dalla medesima epigrafe di palazzo Marignoli (cfr. 1.4) alla legge di Graziano del 382, nella quale si vietava il sovvenzionamento da parte dello stato per le spese richieste dalla manutenzione dei luoghi di culto pagani e dalla stessa celebrazione dei sacrifici, per cui si può giustamente supporre che il mitreo degli Olimpii sia stato ristrutturato — e non riedificato nelle vicinanze — fra il 382 e il 391/2 d.C., quando gli editti di Milano e di Costantinopoli proibirono ogni forma di culto pagano in Roma. [35]

---

[31] Cfr. A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, Paris 1969, p. 50, dove si dice che Gracco « renversa et brisa les statues des dieux dans les temples, *ferma le principal sanctuaire de Mithra...* ». Cfr. invece quanto riportato alla nota 22.

[32] Cfr. H. Grisar, *op. cit.*, vl. I, pp. 12-3.

[33] Cfr. sopra, p. 2, e, in ptc. il *Cod. Barb.* cit. e la notizia del « Bull. Com. », 1886 riportata a p. 1.

[34] Cfr. *Carta Archeologica di Roma*, cit.

[35] Cfr. G. Henzen, *op. cit.*, p. 95 sgg.

Rimane tuttavia ancora da chiarire se la datazione che ricaviamo dalle epigrafi circa il periodo della fondazione del mitreo negli anni attorno al 357 d.C. possa essere accettata o se sia dovuta solamente al caso, e tale interrogativo troverà un'immediata risposta quando saranno chiariti i rapporti intercorrenti fra lo stesso mitreo e il Tempio del Sole di Aureliano, costruito nelle adiacenze dell'attuale chiesa di S. Silvestro in Capite nel 274 d.C., al ritorno dell'imperatore da Palmira.

In base alle considerazioni espresse in queste pagine, allo stato attuale della documentazione e senza che mi sia stato possibile verificare i dati raccolti sul posto, sarei favorevole all'ipotesi, a suo tempo già avanzata da Lanciani [36], che l'aula di m. 6 x 10 rinvenuta durante i lavori dell'autunno del 1886 in via del Moretto corrisponda al mitreo degli Olimpii, che sarebbe stato quindi ricavato in uno degli ambienti del Tempio del Sole [37]. Sappiamo, però, che mentre *Sol Invictus* fu portato da Aureliano al vertice della religione imperiale romana con un'abile mossa mirante ad istituzionalizzare quel processo di accentramento del potere caratteristico di tutti i cinque anni del suo regno, Mitra non perse mai, né a Roma né nel mondo romano, la sua peculiarità di culto privato e misterico, nonostante avesse sempre goduto dell'approvazione e della simpatia del mondo ufficiale [38]. E tale diversità fra questi due culti fu così basilare e così accentuata, soprattutto durante il regno di Aureliano, che già di per sé costituirebbe un elemento determinante per sostenere che il mitreo di S. Silvestro sorse quando ormai il Tempio del Sole era stato chiuso ufficialmente al culto, chiusura che avvenne, con ogni probabilità, nel momento in cui Costantino operò la decisiva svolta politico-religiosa degli anni attorno al 323 d.C.[39]. Infatti, anche se non tutti i successori di Aureliano furono strenui sostenitori del culto imperiale del *Sol Invictus*, tuttavia l'impressione che si ricava dallo studio iconografico dei conî monetali è che esso continui a conservare, pressoché ininterrottamente, una posizione elitaria rispetto alle antiche divinità del pantheon romano, almeno sino al periodo della Tetrarchia[40]. Quanto al culto di Mitra, dopo un periodo di splendore attestato negli anni fra il 150 e il 200 d.C., sembra che per tutto il III sec. non abbia più goduto di molto favore[41], anche se avrà nuovi momenti di grande diffusione sotto Diocleziano (284-313)[42] e Giuliano l'Apostata (361-363). In ogni caso, dunque, il mitreo non sorse sicuramente prima del regno di Diocleziano. Poiché, però, anche nei casi in cui mitrei furono ricavati in edifici cultuali preesistenti, essi non si affiancarono mai a monumenti del culto ufficiale[43], e dal momento che il culto del Sole istituito da Aurealiano rimase sempre tale sino alla definitiva svolta costantiniana (anche se, per esempio, con Diocleziano lo troviamo affiancato a Juppiter[44]), e dato che le prime attestazioni che noi possediamo sull'edificio risalgono al 357 d.C., sarei propensa a datare la sua fondazione in un periodo posteriore alla chiusura del Tempio.

---

[36] Cfr. R. Lanciani, *op. cit.*, in « Bull. Com. », 1894, p. 294 sgg.

[37] Cfr. sopra, p. 2.

[38] Per le differenze fra il culto solare di Aureliano e Mitra, cfr. la relazione di M. Simon; quanto alle particolari caratteristiche di culto privato conservate dal culto mitriaco nel mondo romano, cfr. U. Bianchi, *Prolegomena*, parte III. A proposito, poi, della moneta di bronzo di Tarso di Cilicia segnalata da F. Panvini-Rosati come unico esempio di conio monetario raffigurante Mitra, cfr. I. Roll, *The mysteries of Mithras in the Roman Orient*, in « Journal of Mithraic Studies », vl. 2, n. 1, 1977, p. 58, secondo il quale neppure per questo documento si può ipotizzare una rappresentazione del dio su una moneta.

---

[39] Cfr. sopra, p. 4.

[40] Cfr. H. Usener, *op. cit.*; P. Habel, *Zur Geschichte des in Rom von den Kaisern Elagabalus und Aurelianus eingeführten Sonnenkultus*, in *Commentationes G. Stüdemundi*, Strasburg 1889, p. 99, scriveva « ... questo nuovo *Sol Invictus*, che fu innalzato da Aureliano a *nume tutelare e sovrano dell'impero romano* e che *rimase tale anche sotto i primi imperatori cristiani fino a Giuliano...* ». Della medesima opinione è anche Mahrbach, s.v. *Sol*, in R.E. III A I, 907-913, il quale, anzi, sostiene che *Sol Invictus* mantenne la sua posizione privilegiata, ininterrottamente, sino all'introduzione ufficiale del Cristianesimo.

[41] Sembra che vi sia un'unica attestazione epigrafica datata al 280 ca. d.C.; cfr. S. Wikander, *Etudes sur les mystères de Mithra*, Årsbok 1950, Vetenskaps Societeten I Lund, Lund 1951, p. 24.

[42] Cfr. per es. la dedica dell'altare di Carnuntum del 308, CIL III 4413 = DESSAU 659.

[43] Ad Ostia sono tre gli esempi di mitrei ricavati nelle vicinanze di edifici cultuali: Mitreo di *Fructosus*, sorto entro le favisse di un tempio collegiale; Mitreo della *Planta Pedis*, sorto nelle adiacenze di un edificio connesso col culto di Serapide; Mitreo degli Animali, sorto nel *Campus* della *Magna Mater*. (Cfr. G. Becatti, *op. cit.*). A Roma, invece, l'unico esempio di mitreo sorto negli ambienti di un tempio è il nostro. (Cfr. la relazione di F. Coarelli).

Considerata, poi, la particolare situazione in cui Roma si venne a trovare nella seconda metà del IV sec. d.C., quando si vide continuamente sottoposta a cambiamenti a seconda del prevalere di questa o quella tendenza religiosa, e tenuto conto dell'uso che si cominciò a fare dei vari edifici di culto pagano che man mano venivano a perdere le loro funzioni, non deve tuttavia stupire il vedere installata in quegli anni una setta iniziatica nel medesimo grande tempio del *Sol Invictus*. Con ogni probabilità, infatti, una simile ubicazione non fu del tutto casuale. La proibizione del culto non aveva impedito che nei portici ed in altri ambienti del tempio a questo predisposti continuassero a funzionare il mercato dei vini e la stessa *Arca Vinaria*[45], cioè l'ente da cui dipendevano, oltre al mercato dei vini, l'amministrazione del *Forum Suarium* — che non aveva un servizio finanziario indipendente e che, con ogni probabilità, sorgeva nelle immediate vicinanze del tempio —, il funzionamento di tutti i servizi prefettorali dei lavori pubblici, a parte gli acquedotti, con i relativi trattamenti ed indennità delle corporazioni interessate, le operazioni di cambio e i depositi di valuta pregiata, fungendo l'*Arca* anche da Tesoro[46]. Dal *Chronographus* dell'anno 354[47], inoltre,

---

[44] Cfr. H. Usener, *op. cit.*, p. 477; e A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, cit., p. 15.

[45] Cfr. CIL VI 1785, e L. Ruggini, *Economia e Società nell'Italia Annonaria. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al V sec. d.C.*, Milano 1961, p. 37 sgg; A. Chastagnol, *La Préfecture*, cit., p. 323; Id., *Un scandale du vin à Rome sous le Bas-Empire*: *l'affaire du préfet Orfitus*, in « Annales d'économie-sociétés-civilisations », V^{e} année, avril-juin 1950, pp. 172-3. Non sappiamo a quale epoca risalga la sua creazione, tuttavia Chastagnol osserva che essa è così intimamente legata alle distribuzioni ufficiali di bevande che si deve verosimilmente porre l'origine delle due istituzioni nel medesimo momento, senza dubbio sotto Aureliano, il costruttore del *Templum Solis*. La sua esistenza non è, tuttavia, formalmente attestata che a partire dalla prima prefettura di *Orfitus* (353-6).

[46] Cfr. A. Chastagnol, *La Préfecture*, cit., p. 341.

[47] Ediz. T. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, vl. IX, *Chronica minora saecc. IV, V, VI, VII*, Berlin 1892^{2}, p. 148, f. 65.

apprendiamo che Aureliano « *templum Solis et Castra in campo Agrippae dedicavit* », dal che possiamo dedurre che nelle vicinanze del tempio vi erano anche i Castra Urbana dove alloggiavano le tre Cohortes Urbanae — X, XI, XII — ancora in attività sotto Costantino, anche se agli ordini di un unico tribuno detto *Tribunus Fori Suarii.* Negli anni fra il 357 e il 384, tuttavia, anche al loro interno si verificò un mutamento radicale in seguito al quale, soppresse le corti urbane tradizionali, fu creato un nuovo corpo di burocrati di polizia specializzati, i *Contubernales*, che oltre ad occupare il posto delle coorti in questi *Castra* ne ereditarono anche il comandante in capo [48].

Mercato dei vini fiscali, *Arca Vinaria*, *Forum Suarium* e *Castra Urbana* erano quindi organismi che gravitavano tutti attorno al Tempio del Sole, e, poiché essi continuarono ad espletare le loro funzioni ancora per molto tempo dopo la chiusura del medesimo [49], è molto probabile che gli Olimpi decidessero di riadattare uno dei suoi ambienti per ricavarvi il proprio mitreo principalmente per questa sua centralità. Non dobbiamo, infatti, dimenticare che gli esempi di Ostia e di Roma stessa mostrano come le « grotte » mitriache siano quasi sempre sorte in connessione con edifici pubblici, soprattutto collegati col commercio e coll'esercito [50]. Ancora in un momento così avanzato della storia di Roma, dunque, sembra possibile riconoscere nel culto di Mitra una certa identità di funzioni e di dottrina; e come possiamo riscontrare una continuità nei collegamenti fra gli *Spelaea* ed un certo tipo di edifici, così non dobbiamo dimenticare che esso rimase sempre un culto misterico e privato.

---

[48] Cfr. A. Chastagnol, *op. cit.*, p. 255-6.

[49] Cfr. A. Chastagnol, *op. cit.*

[50] Cfr. G. Becatti, *op. cit.* e la relazione di F. Coarelli.

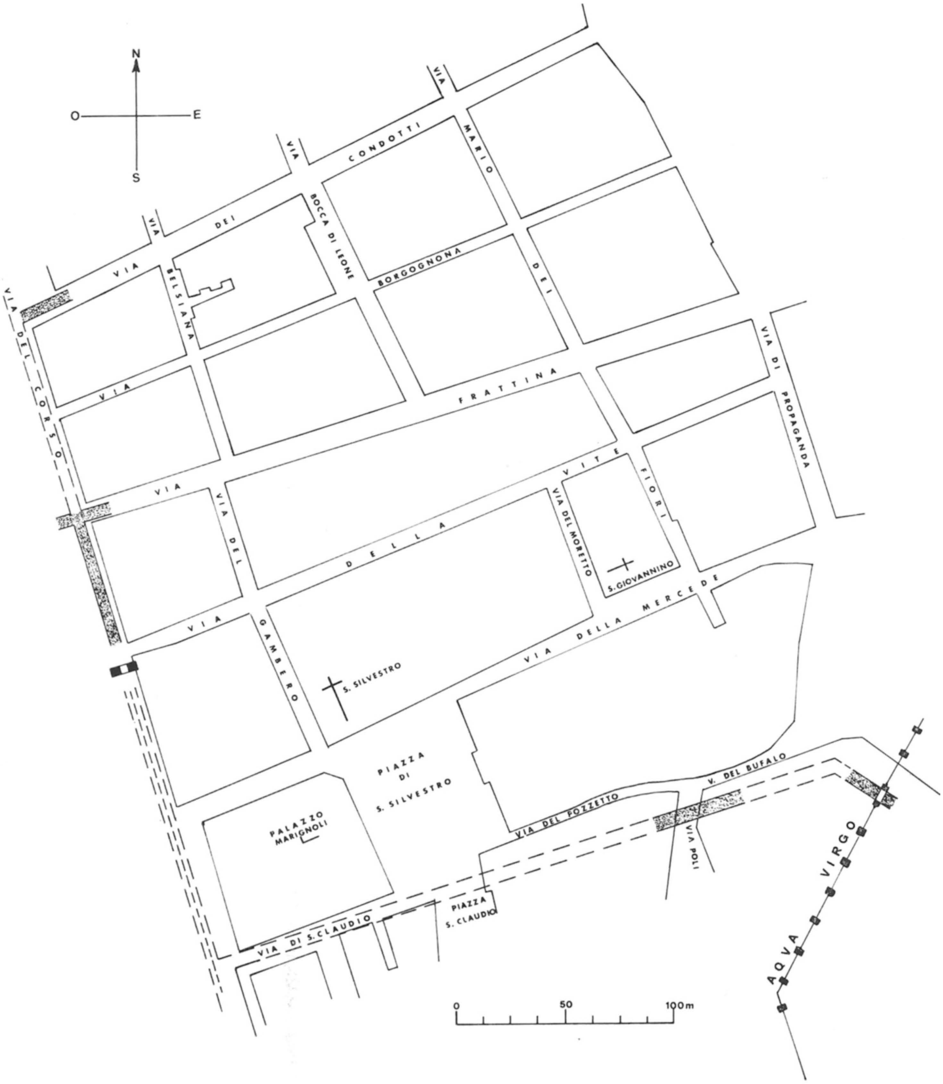
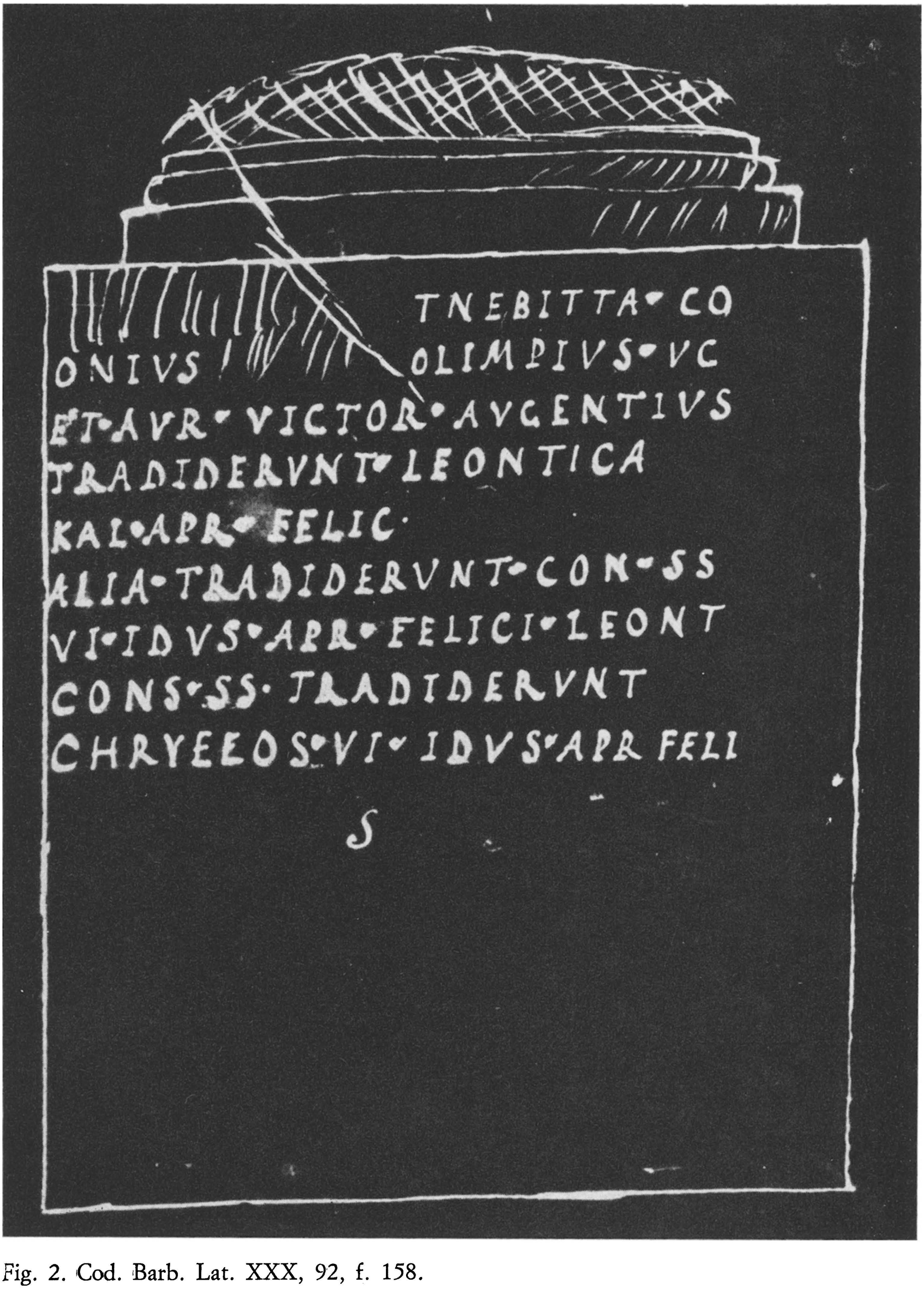

N
O
E
S
VIA
VIA
VIA DEI CONDOTTI
VIA MARIO DEI FIORI
VIA BOCCA DI LEONE
VIA BELSIANA
VIA DEL CORSO
VIA BORGOGNONA
VIA FRATTINA
VIA DI PROPAGANDA
VIA DELLA VITE
VIA DEL MORETTO
S. GIOVANNINO
VIA DEL GAMBERO
VIA DELLA MERCEDE
S. SILVESTRO
PIAZZA DI S. SILVESTRO
PALAZZO MARIGNOLI
VIA DEL POZZETTO
V. DEL BUFALO
VIA POLI
PIAZZA S. CLAUDIO
VIA DI S. CLAUDIO
AQVA VIRGO
0
50
100m

Fig. 1. Sito del Mitreo di S. Silvestro in Capite.



TNEBITTA· CO
ONIVS OLIMPIVS·VC
ET·AVR· VICTOR·AVGENTIVS
TRADIDERVNT·LEONTICA
KAL·APR· FELIC·
ALIA·TRADIDERVNT·CON·SS
VI·IDVS·APR·FELICI·LEONT
CONS·SS·TRADIDERVNT
CHRYEEOS·VI·IDVS·APR FELI
S

Fig. 2. Cod. Barb. Lat. XXX, 92, f. 158.

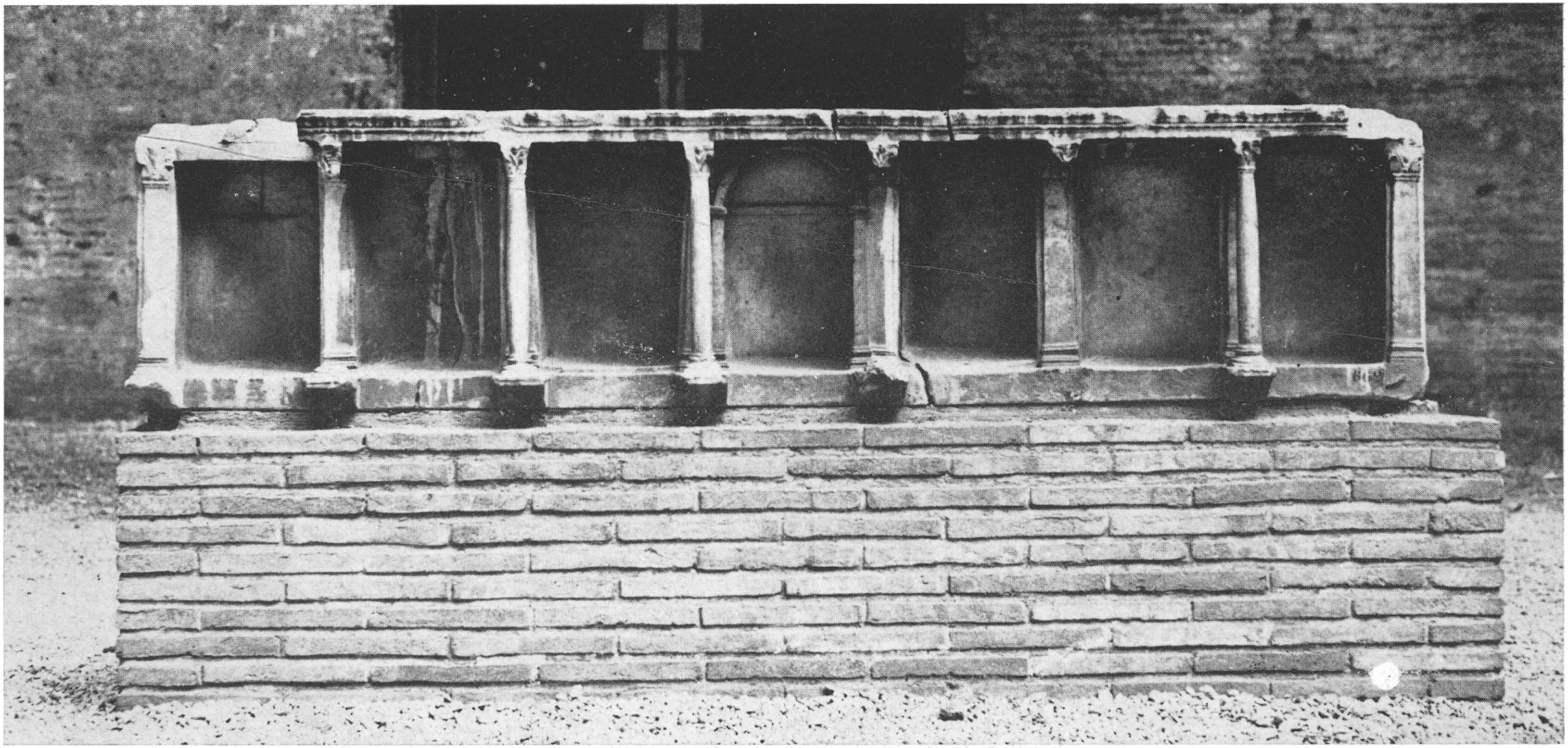


Fig. 3. Roma, Museo Nazionale Romano. Blocco di marmo con prospetto architettonico proveniente dalle fondamenta di palazzo Marignoli.

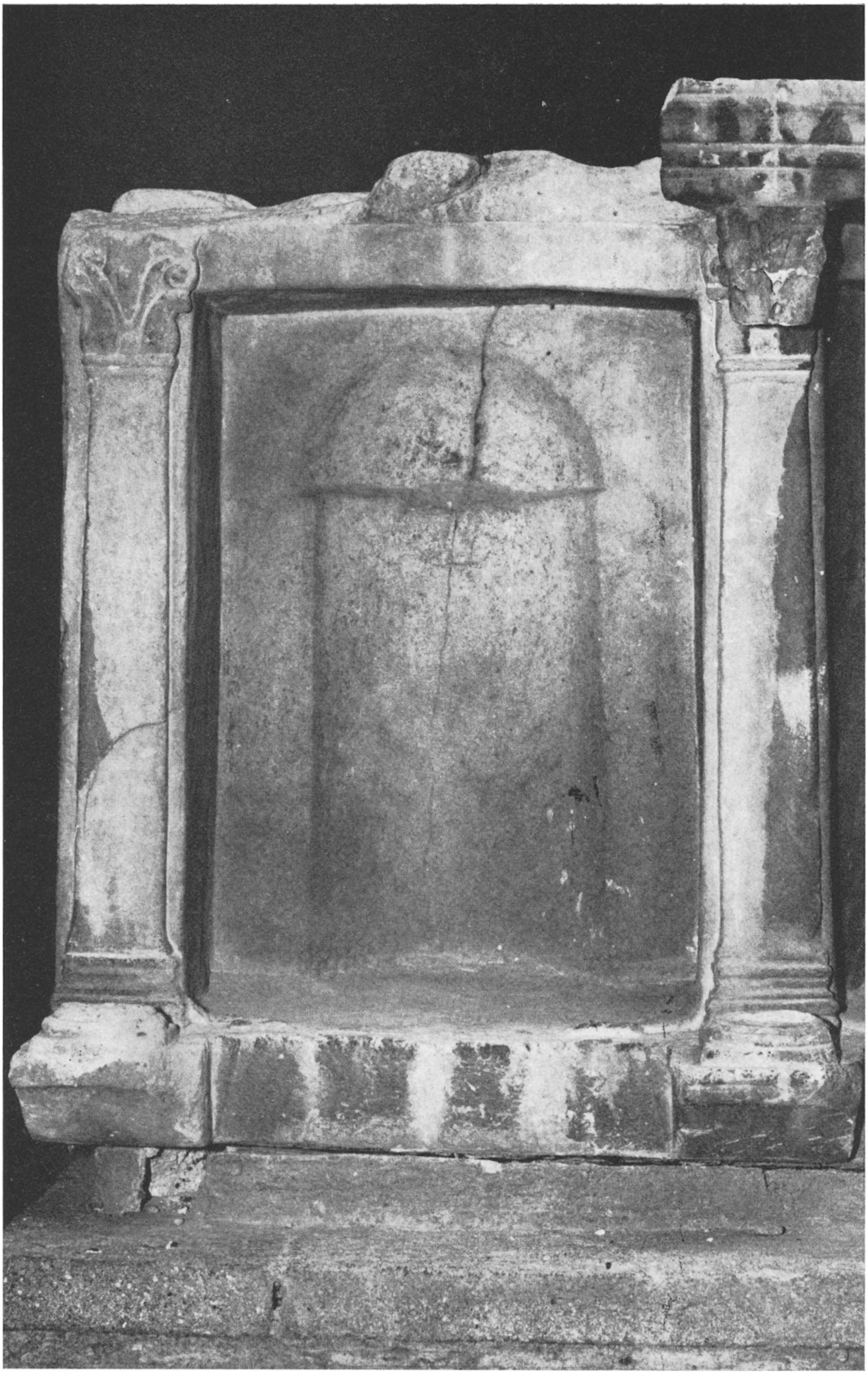


Fig. 4. Roma, Museo Nazionale Romano. Blocco marmoreo da palazzo Marignoli (particolare).

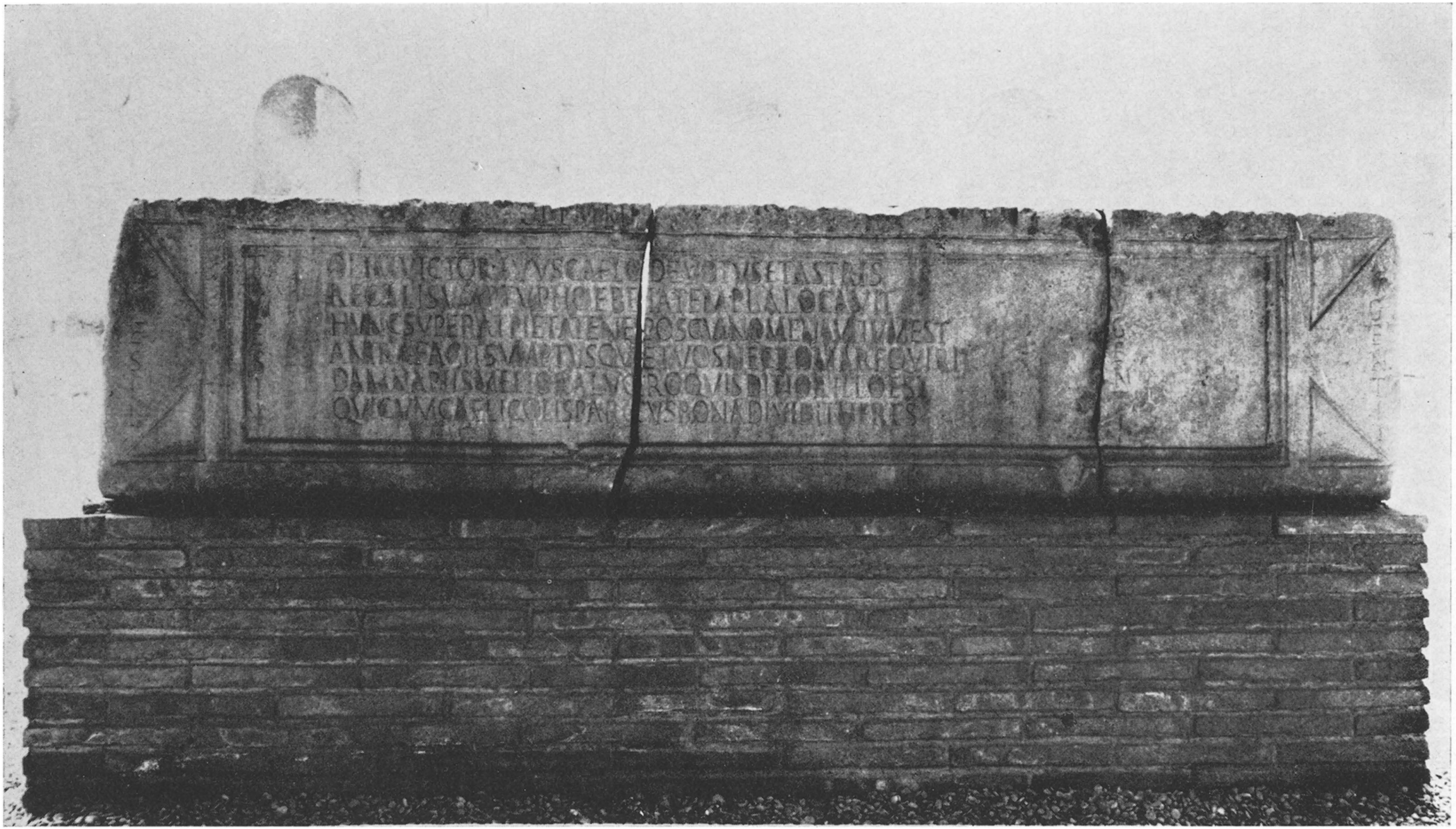


Fig. 5. Roma, Museo Nazionale Romano. Lato posteriore del blocco di marmo proveniente da palazzo Marignoli.

DANIELA GALLO

IL MITREO DI VIA GIOVANNI LANZA *

Al n. 128 di via Giovanni Lanza, a Roma, a 4 metri di profondità sotto il livello stradale ancora oggi è possibile visitare un piccolo mitreo, pertettamente conservato, rinvenuto nel 1883 accanto ad un larario, ora scomparso [1].

I due ambienti facevano parte di una lussuosa dimora del periodo costantiniano, o poco anteriore, e molto probabilmente sono da porre in relazione con i resti di una biblioteca e di un ninfeo portati alla luce nelle adiacenze in quegli stessi anni [2].

Il mitreo, ricavato in un vano originariamente adibito a cantina, era accessibile da una porta bassa, con architrave monolite di travertino, che si apriva sulla destra del medesimo larario. Attraverso questa apertura si penetrava in un andito angusto ed oscuro in fondo al quale vi erano due scale, di nove e sette gradini, separate da un pianerottolo (figg. 1, 2), dove a destra e a sinistra tuttora sono visibili due nicchiette intagliate nelle pareti reticolate dentro alle quali furono rinvenute le statue dei due dadofori, Cautes e Cautopates (figg. 3, 4). In fondo alla seconda scala si apre una cella di forma irregolare (mis. mass. m. 2,70 x 2,20 x 1,73), dove, nella parete a sinistra dell'ingresso, all'altezza di m. 1,50 dal pavimento, era esposto il bassorilievo con la Tauroctonia sorretto da una tavola di marmo sostenuta da due mensole (figg. 5, 6). Su questa tavola, davanti all'immagine del dio, si sono trovati i resti di sette torce

---

* Ringrazio la dott.sa G. Pisani Sartorio, ispettrice alla X Ripartizione AA.BB.AA. del Comune di Roma, per la cortesia e la sollecitudine con cui è venuta incontro alle mie richieste.

[1] Cfr. « Not. Scavi » 1885, pp. 67-8; 154-5. C.L. Visconti, *Del larario e del mitreo scoperti nell'Esquilino presso la Chiesa di S. Martino ai Monti*, in « Bull. Com. » XIII, 1885, pp. 27-28, tavv. III-V. F. Cumont, MMM II, pp. 199-200, n. 15. M.J. Vermaseren, CIMRM, nn. 356-9, pp. 160-1, figg. 102-4.

[2] Cfr. « Not. Scavi » 1884, pp. 153-4; 189. « Bull. Comm. » XII, 1884, pp. 48-9, n. 781, tav. V. R. Lanciani, *Ancient Rome in the light of recent discoveries*, London 1888, pp. 191-4. Id., FUR IV, 23.

d'abete, con tracce di bruciature, evidentemente offerte alla divinità con altri due piccoli vasi. Di fronte al rilievo, e quasi nel mezzo della stanza, vi era l'altare, costituito da un capitello ionico capovolto e posto sopra un pilastro quadrato (figg. 7, 8). Ai lati della rappresentazione del sacrificio cultuale si vedono poi ancora quattro nicchiette di forma quadrata, probabilmente risalenti alla primitiva destinazione dell'ambiente a cantina, nelle quali furono rinvenute delle lucerne fittili di forma un po' rozza.

La Tauroctonia e le effigi dei due dadofori non presentano caratteristiche particolarmente interessanti, ma il perfetto stato di conservazione ed il periodo a cui risale il mitreo sono dati che acquisiscono una certa importanza non solo ai fini di un interesse archeologico-topografico, ma anche, più specificamente, per un fine storico-religioso. Nella zona circostante, infatti, sono attestati altri rinvenimenti imputabili al culto mitriaco[3] ed il piccolo speleo potrebbe forse trovare una sua più evidente giustificazione dal chiarimento dei rapporti intercorrenti non solo con il larario, ma anche, e soprattutto, con le altre rovine venute alla luce nelle sue vicinanze imputabili, probabilmente, ad un medesimo grande edificio della Roma tardo-imperiale, una domus di dimensioni particolarmente rilevanti.

---

[3] Cfr. Vermaseren, CIMRM nn. 360-3, 368.

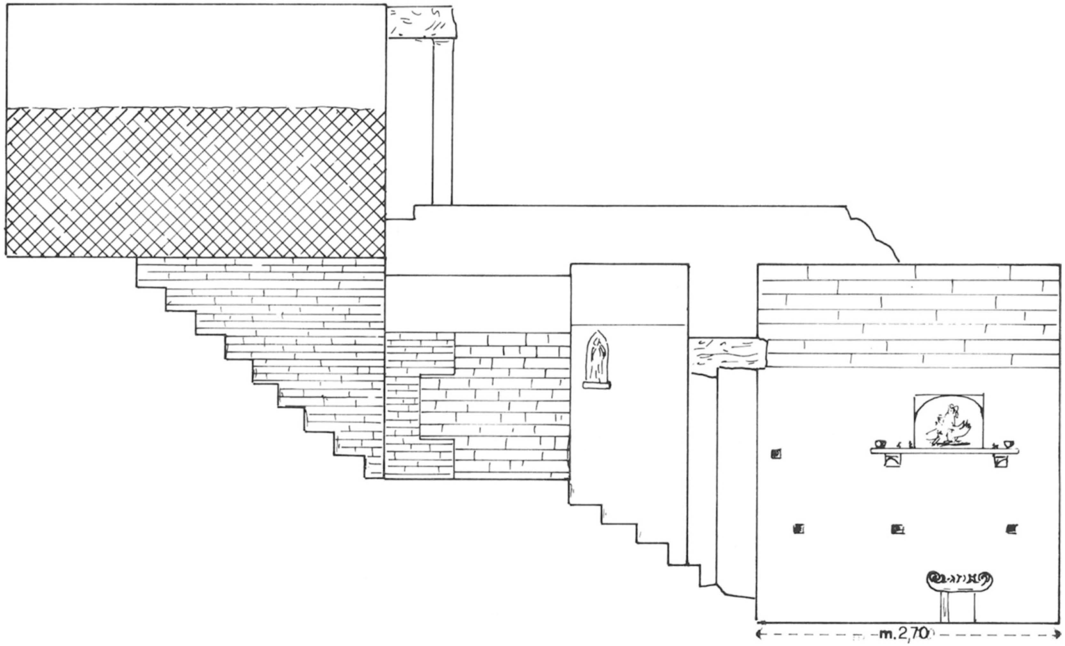


Fig. 1. Roma, Mitreo di via Giovanni Lanza. Sezione.

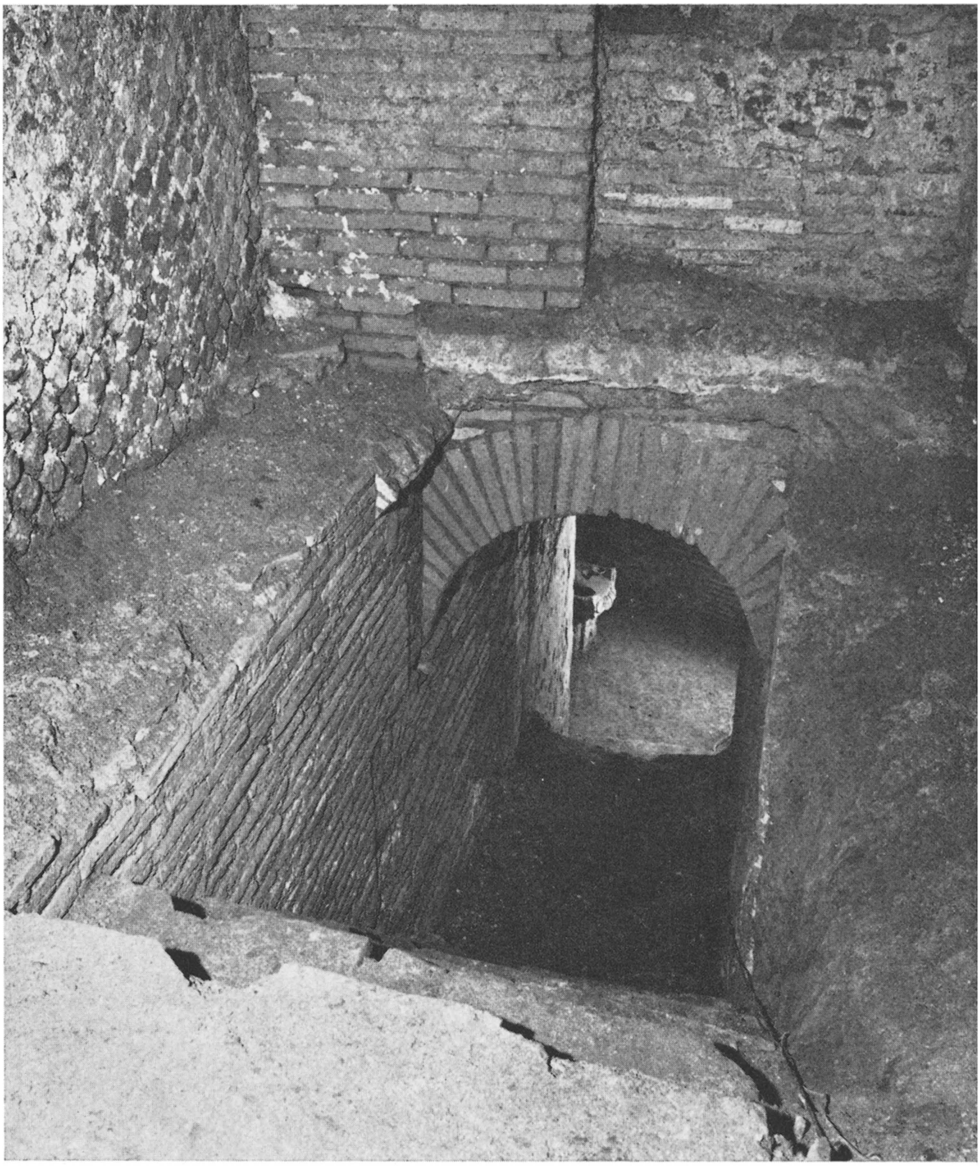


Fig. 2. Roma, Mitreo di via Giovanni Lanza: accesso alla stanza adibita al culto.

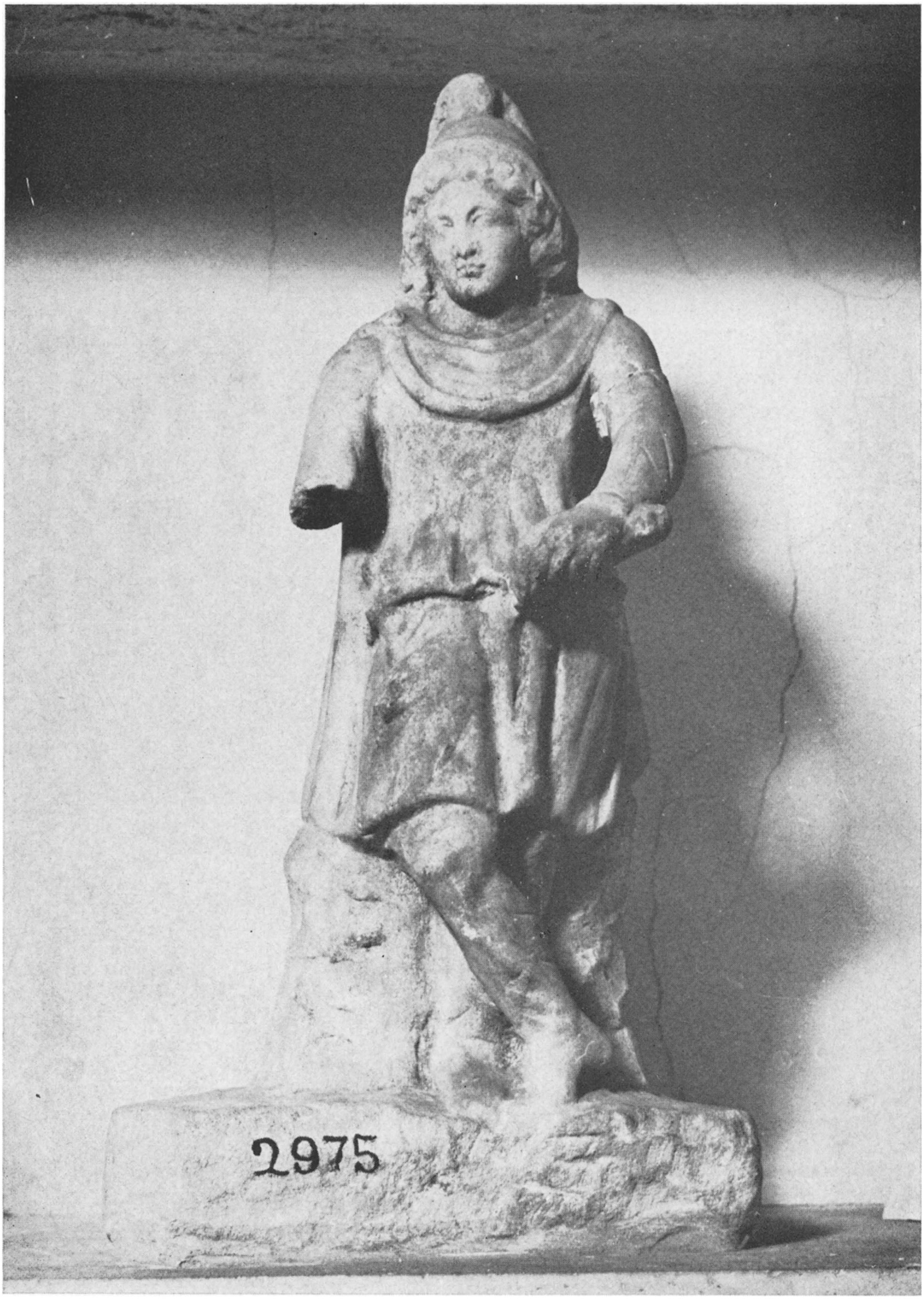


Fig. 3. Roma, Musei Capitolini. Cautes, dal mitreo di via Giovanni Lanza.

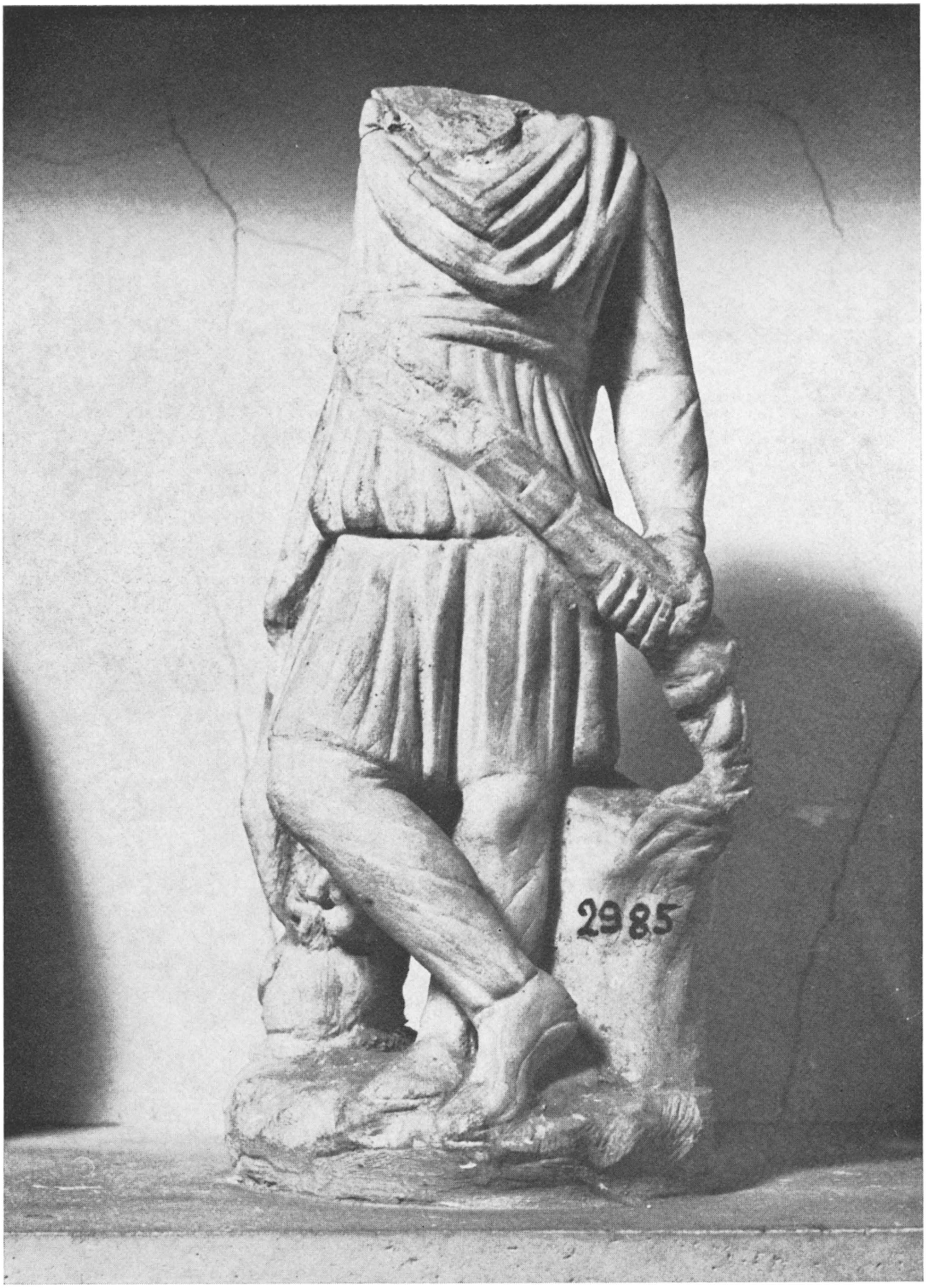


Fig. 4. Roma, Musei Capitolini. Cautopates, dal mitreo di via Giovanni Lanza.

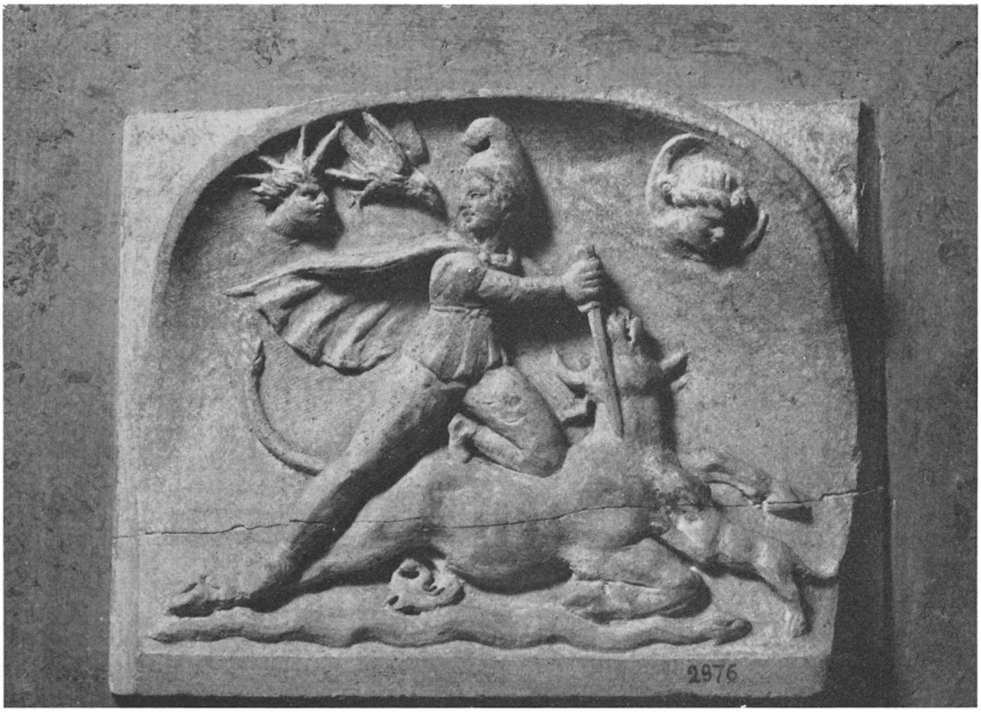


Fig. 5. Roma, Musei Capitolini. Il rilievo con tauroctonia proveniente dal mitreo di via Giovanni Lanza.

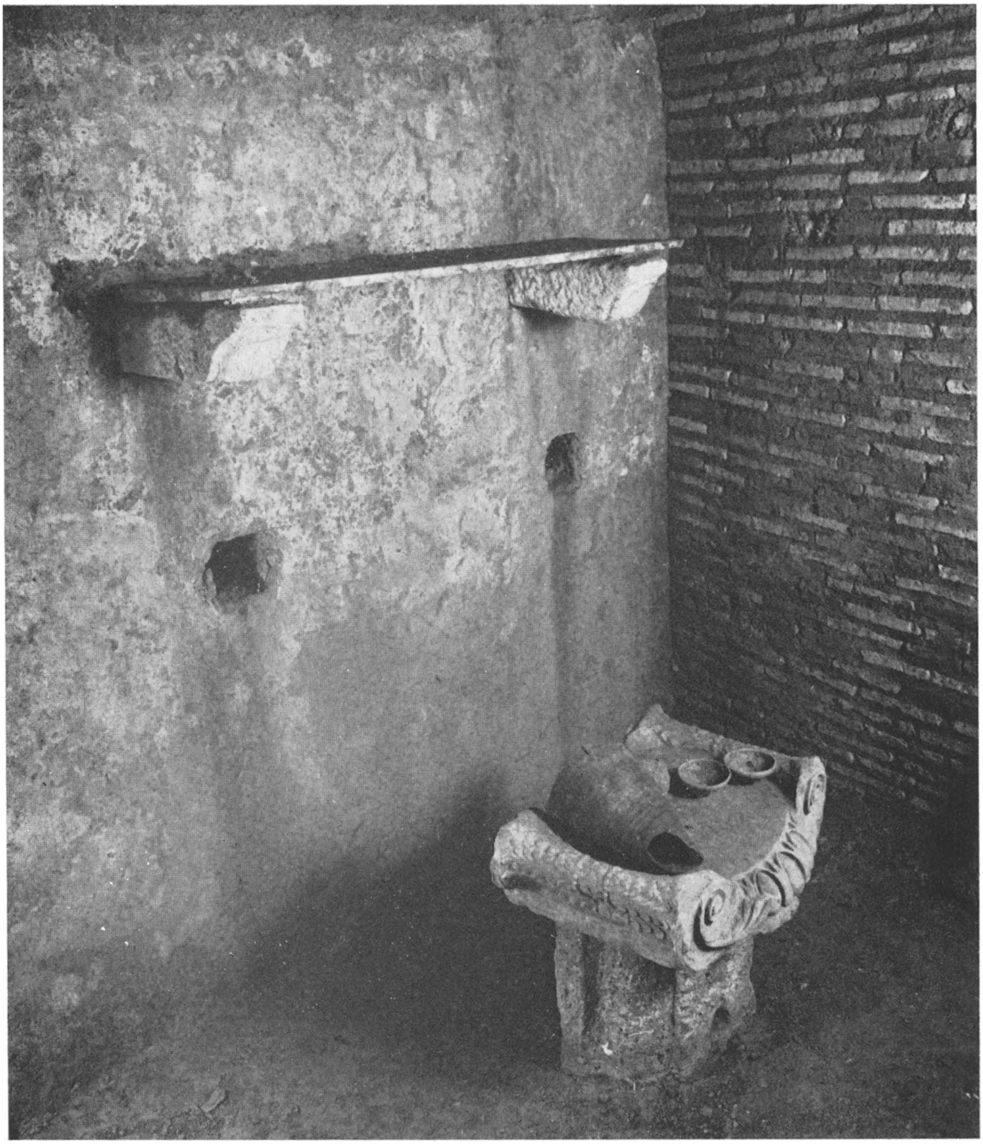


Fig. 6. Roma, Mitre di via Giovanni Lanza: tavola di marmo che sorreggeva il bassorilievo con la tauroctonia ed altare antistante.

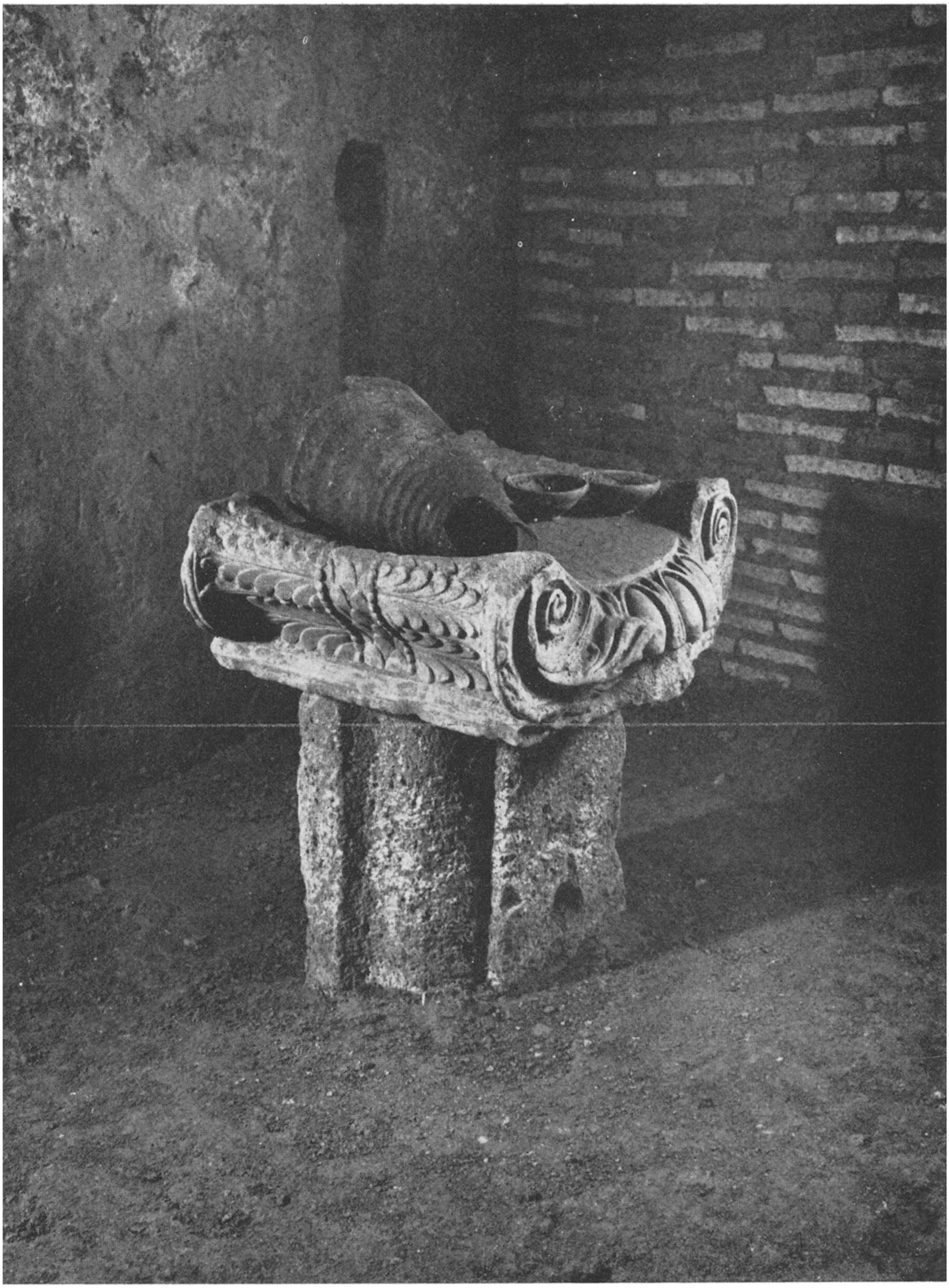


Fig. 7. Roma, Mitreo di via Giovanni Lanza: l'altare.

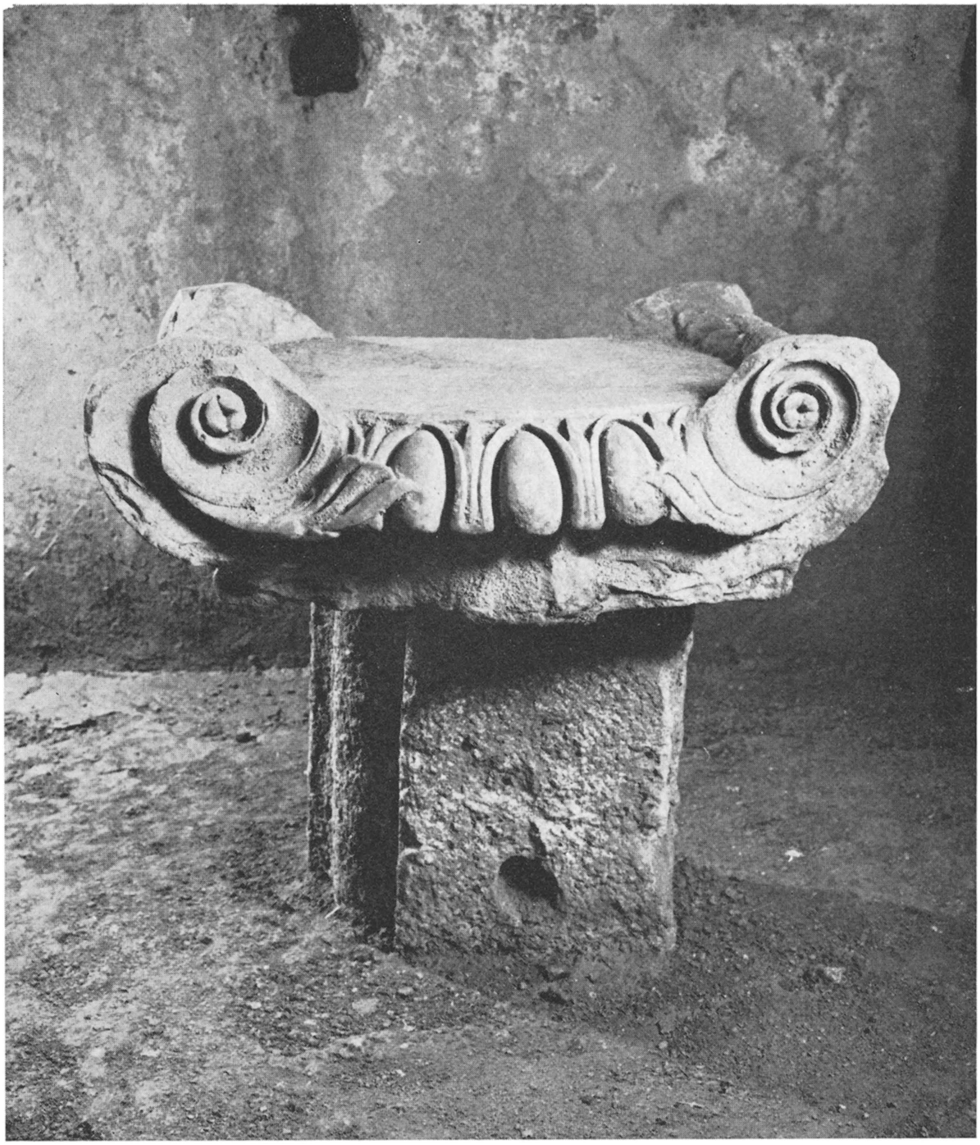


Fig. 8. Roma, Mitreo di via Giovanni Lanza: particolare del capitello ionico reimpiegato per l'altare dello speleo mitriaco.

ANNA MARIA SGUBINI MORETTI

NOTA PRELIMINARE SU UN MITREO SCOPERTO A VULCI

Nel luglio del 1975 la Soprintendenza archeologica per l'Etruria Meridionale interveniva a proseguire uno scavo iniziato da clandestini nell'area della città di Vulci e precisamente nelle immediate adiacenze della c.d. Domus del Criptoportico [1]. Lo scavo, diretto dal prof. Mario Moretti, allora Soprintendente Archeologico per l'Etruria Meridionale [2], si è rivelato di grande interesse. Esso ha permesso infatti di riportare in luce un mitreo di armoniose proporzioni che ha restituito inoltre numerose sculture frammentarie di culto, di buon livello, fra cui due gruppi, uno maggiore, l'altro di piccole dimensioni, raffiguranti la tauroctonia mitriaca. Lo scavo non è ancora concluso. Esso ha infatti interessato solo l'area del santuario vero e proprio, mentre, per mancanza di fondi, non è stato ancora possibile estendere e completare l'esplorazione.

Il Mitreo (Tavv. I-III)

Si tratta di un ambiente a pianta quadrangolare, semisotterraneo (figg. 1, 2, 3), che risulta per circa metà scavato nel banco naturale di roccia [3], degradante in questo punto con andamento est-ovest e di cui fu abilmente sfruttata la pendenza. Come appare nella planimetria generale dell'area sino ad oggi scavata della città (fig. 2), il mitreo risulta inserito, almeno per due dei quattro lati, fra edifici preesistenti. Sul lato nord-ovest è addossato infatti alla parte esterna del muro che conclude la Domus del Criptoportico, muro che, al momento della nuova costruzione fu in parte adattato per le esigenze del nuovo edificio. Egualmente preesistenti sono gli ambienti confinanti con il lato sud-ovest e pertinenti ad un complesso che può essere interpretato come il quartiere servile della grande domus adiacente. Del tutto inesplorata è invece la zona nord-est del santuario, mentre per il lato sud-est si può sin d'ora affermare che il mitreo, su questa parte, trovava continuità in almeno un altro ambiente comunicante (vestibolo?) del quale sono visibili il lato nord-ovest, che lo divide dal santuario, e parte dei muri nord-est e sud-ovest [4].

---

[1] Con tale denominazione è stato chiamato un edificio già noto dal secolo scorso (A. Lenoir, in Ann. Inst., 1832, p. 258; Id., in MonInst., I, tvv. XL-XLI; V. Campanari, in BullInst., 1836, p. 36 sgg.; L. Canina, *Antica Etruria Marittima*, Roma 1846, II, tv. CIV, p. 91 sg.), ritenuto sino a pochi anni or sono un complesso termale. Sebbene negli anni tra il 1956 e il 1958, l'area dell'antica città di Vulci sia stata oggetto di ricerche sistematiche, solo dopo il 1960 l'indagine ha interessato il c.d. complesso termale. Così, a conclusione di numerose campagne di scavo e restauro, durante le quali il complesso è stato quasi per intero riportato in luce, è stato possibile interpretare adeguatamente queste strutture, nelle quali si è potuto riconoscere quanto resta di un grandioso complesso residenziale, riccamente decorato e dotato di un autonomo impianto termale. Dell'edificio, sorto intorno alla metà del I sec. a.C., è attualmente in corso lo studio.

[2] A mio padre, generoso e infaticabile archeologo, devo la possibilità di questo studio che gli dedico. Un vivo ringraziamento rivolgo inoltre alla dottoressa Gabriella Bordenache Battaglia che, come sempre, è stata prodiga di preziosi consigli; al signor V. Vacca, assistente di Vulci, che ha

Il mitreo, a pianta quadrangolare, misura mediamente m. 13,20 di lunghezza e m. 5,10 di larghezza. Nonostante che l'elevato vero e proprio sia in gran parte perduto, tuttavia, considerando che l'edificio è semisotterraneo, esso mantiene un'altezza massima di m. 4,65 sul lato nord-ovest, mentre le pareti laterali sono conservate per m. 2,00 quella nord-est, per m. 2,05 circa quella sud-ovest, per m. 0,70 circa quella sud-est.

L'impianto è quello consueto. L'ambiente si sviluppa sull'asse di un corridoio centrale che si allarga leggermente verso la parete di fondo e che risulta delimitato lateralmente da due podi, alti m. 1,20, a ciascuno dei quali si accede, sul lato sud-est, mediante scalette di quattro alti gradini. Al centro del corridoio fu rinvenuta rovesciata a terra un'ara di macco modanata alle estremità [5].

---

seguito lo scavo; al signor M. Cossu, che ha effettuato la documentazione grafica; al signor B. Fioravanti, che ha eseguito le fotografie; al signor M. Cocchieri, come sempre insostituibile collaboratore.

[3] La zona è interessata da un vasto banco di tufo verdastro, localmente chiamato scarcione, che si estende con un andamento alquanto irregolare.

[4] La presenza di un vestibolo è un elemento assai frequente in questo tipo di impianti. In proposito si veda F. Cumont, in Daremberg-Saglio, 3, II, p. 1949 sg., s.v. *Mithra*.

[5] Difficile stabilire con certezza la collocazione originaria di tale elemento. È tuttavia da segnalare la presenza di un incasso posto in corrispon-

Il piano superiore dei due podi è largo m. 1,20 e conserva ancora parte del rivestimento di cocciopisto, lo stesso che fu utilizzato per il pavimento del mitreo. Assolutamente originale è la struttura dei due banconi (figg. 4, 5, 8, 9). Sulla fronte di ciascuno di questi si aprono sei piccoli archi a tutto sesto, aventi m. 0,44 circa di raggio, e corrispondenti ad altrettanti piccoli ambienti a pianta rettangolare, con volta a botte, che presentano un'altezza di m. 0,80 circa e una profondità pari alla larghezza dei podi. Nell'interno di ciascun vano non fu, al momento dello scavo, rinvenuto nulla, mentre, sulle pareti e sulle volte, si conserva gran parte del rivestimento originario costituito da un impasto di malta e tritume di laterizio la cui superficie fu volutamente lasciata grezza. Il pavimento è in cocciopisto, come quello del mitreo. Il prospetto dei due banconi risulta articolato da tre avancorpi rettangolari, poco sporgenti (m. 0,07), posti rispettivamente alle estremità e al centro. Per comodità di esposizione si esamineranno prima quelli del podio sud-ovest, quindi quelli del lato opposto. Nel podio sud-ovest gli avancorpi hanno una fronte rispettivamente da nord verso sud, di m. 0,43, m. 0,45, m. 0,44 e presentano, poco sopra il livello del pavimento, una nicchia a pianta rettangolare, poco profonda. Da segnalare quella dell'avancorpo centrale, di dimensioni maggiori rispetto le altre due. Gli avancorpi del podio nord-est hanno, sempre da nord verso sud, una fronte di m. 0,46, m. 0,68, m. 0,42 e risultano in tutto analoghi a quelli del bancone opposto[6], ad eccezione di quello centrale, che, più largo, presenta una diversa soluzione architettonica. Qui, in luogo della nicchia rettangolare, si apre un arco a tutto sesto, che si fonde in un tutt'uno armonico con gli altri adiacenti e maggiori. L'arco ha un raggio di m. 0,24 e costituisce la fronte di un vano a pianta rettangolare, coperto a volta, avente un'altezza di m. 0,70, larghezza di m. 0,48 e profondità di m. 0,60. Interessante è la struttura che si conserva sul piano del pavimento, probabilmente creata per costituire l'alloggiamento di un elemento purtroppo perduto.

---

denza dell'angolo destro dell'altare della parete di fondo, che presenta dimensioni quasi analoghe a quelle della base dell'ara.

[6] Va segnalato che nella nicchia dell'avancorpo meridionale fu rinvenuta in situ, al momento dello scavo, un'aretta parallelepipeda di tufo, modanata alle estremità. Una seconda, analoga, fu rinvenuta fra la terra durante lo scavo.

Il prospetto dei due banconi risulta infine arricchito da una leggera modanatura che, delimitando la parte superiore degli archi e dei piedritti, prosegue senza soluzione di continuità sugli avancorpi, sottolineando l'elegante armonia dell'insieme. Da un frammento di intonaco rinvenuto al momento dello scavo ancora attaccato alla cortina di conci squadrati di uno degli archi e recante tracce di colore violetto, è stato possibile accertare come l'impianto fosse in origine rivestito di intonaco e dipinto.

Come già detto, il corridoio del mitreo si allarga leggermente verso la parete di fondo ove sorge l'altare, davanti al quale, sul pavimento, sono scavate nel masso due fosse, disassate rispetto al corridoio e di proporzioni diverse. La prima, a pianta rettangolare, ha i lati di m. 0,38 x 0,25 ed è profonda m. 0,32; la seconda, anch'essa a pianta rettangolare, ha i lati di m. 0,62 x 1,14 ed è profonda m. 0,78. Particolarmente interessante è quest'ultima, che presenta sul fondo un foro ovoidale, piuttosto irregolare, che la pone in comunicazione con un canale sottostante che attraversa questo tratto del mitreo ad un livello inferiore a quello del pavimento.

Particolarmente complesso è l'assetto del santuario nel settore nord-ovest, che risulta lievemente rialzato rispetto al resto dell'ambiente (fig. 6). Il lato di fondo è in parte tagliato nella viva roccia, in parte costituito dal preesistente muro che, impostandosi su quella, di cui segue, nella parte inferiore, l'andamento irregolare, divide l'impianto dal grandioso complesso della Domus del Criptoportico. Al momento in cui il mitreo fu realizzato, questo muro preesistente subì modifiche parziali, per adattarlo alle nuove esigenze. Così, mentre alla parte inferiore, per lo più tagliata nella roccia, fu addossato l'altare, il cui nucleo centrale è anch'esso ricavato nel masso e risulta contenuto da due robuste spallette di blocchetti squadrati di macco[7], nella parte sovrastante l'altare fu ricavata, in parte sempre nella viva roccia, in parte nella muratura, una nicchia di forma rettangolare, probabilmente destinata ad alloggiare il maggiore dei due gruppi di Mithra tauroctono, rinvenuti nello scavo. Perso è purtroppo il rivestimento di questa, per il quale, nel settore ricavato nel muro, fu forse utilizzata dalla pietra pomice, che, raccordandosi al fondo naturale della roccia, contribuì a ricreare l'ambiente della mitica grotta, come lo lascerebbero suppore i numerosi « tufelli » di questo materiale rinvenuti sul piano dell'altare e sul pavimento antistante.

---

[7] La spalletta di sinistra presenta una piccola nicchia, a pianta rettangolare, in tutto simile a quelle ricavate negli avancorpi dei podi, rinvenuta vuota.

Assai incerta appare la situazione presso l'angolo settentrionale del mitreo. È questo il settore che sembra aver subito maggiori danni e manomissioni, e ciò anche per le modifiche che in questo punto si resero necessarie al momento in cui il mitreo fu impiantato. Come ormai già più volte si è detto, il santuario fu creato a ridosso di edifici preesistenti, così che le maestranze preposte alla costruzione si trovarono di fronte a diversi problemi. Il maggiore di questi fu costituito dalla rete di approvvigionamento idrico che in questo settore della città è costituita da un ampio canale che, sfociando in corrispondenza della parete nord-est del mitreo, alimentava due profonde cisterne sottostanti, scavate nel tufo. Questa situazione precostituita, se da un lato poteva rispondere largamente alle esigenze del nuovo complesso, da un altro dovette rendere necessarie delle modifiche, di cui si conservano tracce (fig. 10). La prima fu effettuata all'estremità del muro orientale, ove sbocca il canale di alimentazione della prima cisterna. Questa era in origine dotata di un pozzo del quale, per il diverso livello del nuovo edificio, si rese necessario lo smantellamento. Se ne conserva attualmente la parte inferiore, completa delle relative, caratteristiche pedarole. Nessuna modifica[8] sembrerebbe essere stata apportata a questo vano sotterraneo, anzi, la cisterna, mantenuta in uso, continuò ad essere utilizzata e con essa il resto dell'impianto. Infatti, una volta che questo primo serbatoio era riempito, l'acqua defluiva attraverso un secondo canale, che, in asse con il primo, corre ad una quota inferiore a quella del pavimento del mitreo e, passando davanti all'altare e precisamente in corrispondenza della maggiore delle due fosse a quello antistanti, con la quale comunica, alimentava la seconda cisterna, che è disassata rispetto la prima e di cui si riconosce l'imboccatura sul pavimento a sinistra dell'altare. Da quanto resta risulta chiaro come anche questo secondo serbatoio fosse dotato in origine di un pozzo, che fu come il primo abolito e di cui pure si conserva la parte terminale che reca ancora le caratteristiche pedarole. Non sappiamo quanto si sviluppi in profondità né come e quanto si estenda questo complesso impianto sotterraneo che, disposto su quote leggermente diverse, sembrerebbe trovare continuità in direzione del decumano, passando sotto il c.d. quartiere servile.

---

[8] Nella prima campagna di scavo l'esplorazione non si è potuta estendere oltre l'area del santuario vero e proprio. Qualora sia possibile riprendere lo scavo, esso dovrà interessare non solo gli ambienti adiacenti, ma soprattutto le due cisterne e i canali con queste collegati, il cui svuotamento, cui si è solo dato inizio, forse potrebbe riservare grosse sorprese.

Un'ulteriore variante sembra essersi resa necessaria sul muro di fondo del mitreo e precisamente presso l'angolo destro. Purtroppo in questo punto la situazione non è affatto chiara. Sembra comunque di poter riconoscere nella parte superiore del muro la tamponatura di un'originaria apertura, ma lo stato in cui si è rinvenuta questa parte del monumento non permette per ora ulteriori precisazioni. Solo un saggio di scavo condotto sotto il piano del pavimento del vano retrostante, d'accesso al Criptoportico, potrebbe chiarire forse questo complesso problema. Non si può stabilire con certezza dunque, come, dopo tutti questi interventi, si presentasse questo settore del mitreo. I pochi elementi a disposizione consentono di poter tuttavia avanzare un'ipotesi e cioè che qui fosse realizzata una seconda nicchia, a grotticella, di proporzioni ridotte, avente la spalla sinistra in muratura e quella destra ricavata nel vivo della roccia. Sembrerebbe cioè che una volta risolti i problemi creati dagli elementi preesistenti, i costruttori del mitreo abbiano in questo punto realizzato una seconda nicchia, di forma all'incirca semicircolare, che, se da un lato evitava la necessità di tamponature che avrebbero potuto pregiudicare la stabilità delle strutture sottostanti, da un altro lato offriva la possibilità di una realizzazione coerente con l'ambiente. Il piano del piccolo vano così ricavato fu, come sembra di poter riconoscere dagli elementi a disposizione, posto alla stessa quota di quello dell'altare, con cui esso veniva a trovare rispondenza. Un ulteriore elemento di raccordo dovette infine essere realizzato anche con l'estremità del lato nord-est, là dove la parete, almeno nella piccola parte conservata, si sviluppa con andamento coerente con la parete di fondo.

Da tutto ciò sembra evidente che il mitreo di Vulci pone un'interessante problematica e ciò sia per quanto riguarda l'assetto storico e topografico della città, sia per quanto concerne la tipologia del santuario stesso.

Per quanto riguarda il primo punto, il monumento costituisce la sicura testimonianza di un'ancora florida vita di Vulci nel corso del III sec. d.C., epoca cui sembrano risalire le sculture che ornavano il nostro impianto.

Quanto poi esso sia legato al retrostante e grandioso complesso, non è ancora, allo stato attuale dello scavo, dato di dire con certezza. Appare comunque sin d'ora evidente come la stessa vicinanza non solo con il c.d. quartiere servile, ma con la grande dimora signorile, della quale si sfruttano le strutture e la rete idrica, sia un elemento che merita la più ampia considerazione. A ciò s'aggiunga infine la sua collocazione, un po' appartata e, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, defilata dalle note vie di transito. Non minore rilievo merita il monumento in sè e ciò sotto un duplice aspetto e cioè sia per la tecnica impiegata dalle maestranze che lo costruirono, sia per la tipologia che esso presenta che, sebbene non si discosti dagli schemi consueti, tuttavia rivela, almeno rispetto altri monumenti rinvenuti nell'ambito dell'Etruria [9] o del Lazio [10] in genere, sue precise peculiarità.

In merito al primo punto è da porre in evidenza come il mitreo risulti costruito secondo una tecnica estremamente accurata, che in particolar modo si rivela nella realizzazione dei banconi, di quella parte cioè ove le maestranze non furono condizionate da elementi preesistenti, come abbiamo visto invece avvenire nel settore presso la parete di fondo. In questi la costruzione venne infatti effettuata secondo proporzioni molto precise, evidenti in particolare nella realizzazione delle arcate e in quella degli avancorpi. Analoga cura denota la messa in opera delle cortine di rivestimento, anche se queste dovevano essere celate alla vista dal sovrastante intonaco, mentre una verifica definitiva dell'abilità delle maestranze si ha nella lieve divergenza registrabile fra i due podi che, allargandosi verso la parete di fondo del santuario, evitano, grazie a questa soluzione, un effetto ottico di convergenza altrimenti scontato, sia per l'esiguo spazio a disposizione, sia per la perfetta rispondenza fra le fronti dei due banconi.

---

[9] F. Cumont, *Mithra en Etruria*, in Studi in onore di B. Nogara, Città del Vaticano 1937, p. 95 sgg.; P. Sestieri, *La chiesa di S. Maria del Parto presso Sutri e la diffusione della religione di Mithra nell'Etruria Meridionale*, in Bull. Impero Romano, V, BullCom, 62, 1934, p. 33 sgg.; Vermaseren, CIMRM, I, p. 239 sgg.

[10] F. Cumont, MMM, II, p. 193 sgg.; Vermaseren, CIMRM, I, p. 110 sgg.; G. Becatti, *Scavi di Ostia*, II, *I mitrei*, Roma 1954.

Per quanto riguarda invece la tipologia del mitreo, va sottolineato come questa, se risponde nello schema generale a quella canonica, tuttavia apporta nuovi elementi problematici, per la particolare struttura con cui furono realizzati i due podi. Il susseguirsi degli archi, cui corrispondono altrettanti piccoli vani, è infatti un elemento nuovo, che, diremo subito, non può essere legato a soluzioni funzionali. Le proporzioni dei due banconi infatti non potevano comportare la necessità di siffatta soluzione, onde la loro ragion d'essere dovrà forse venir ricercata in particolari esigenze connesse con il culto. Purtroppo non sono possibili precisi raffronti in merito con altri monumenti di analoga destinazione nell'ambito dell'Etruria o del Lazio. Una certa analogia è tuttavia ravvisabile con elementi che strettamente legati al rituale mitriaco, sono presenti in due monumenti ostiensi. Ci si riferisce in particolare al mitreo delle Sette Sfere [11] e a quello delle Sette Porte [12]. In questi edifici la scelta dei soggetti decorativi presenti nei mosaici rivela un evidente contenuto simbolico: attraverso la raffigurazione dei sette semicerchi presenti sul pavimento del primo monumento o del motivo delle sette porte — di cui la maggiore centrale — attestato nell'altro mitreo omonimo, traspare evidente l'allusione ai sette gradi attraverso i quali si compie l'iniziazione del fedele ai misteri della religione mitriaca. Ma l'elemento che forse più si avvicina a quanto troviamo nel monumento vulcente è costituito dalla particolare decorazione distesa sulla fronte dei podi dei due mitrei di Ostia. Come è noto, infatti, nel mitreo delle Sette Sfere i banconi presentano piccoli archi entro i quali sono raffigurate, tre per parte, sei delle sette divinità preposte alle sfere celesti e, precisamente, sul podio sinistro Diana, simboleggiante la Luna, Mercurio, Giove; sul podio opposto sono invece Marte, Venere, Saturno.

---

[11] Becatti, op. cit., p. 47 sgg.

[12] Becatti, op. cit., p. 93 sgg.

Analogo motivo è presente sui podi dell'altro mitreo ostiense delle Sette Porte. Qui infatti, entro schematiche partizioni, trovano sede quattro delle sette divinità e cioè, sul podio di destra, Luna e Marte; su quello opposto Mercurio e Venere. Dietro l'altare ancora, sul pavimento, sono Giove e Saturno, mentre il Sole, la settima divinità, trovava la sua rappresentazione nello stesso Mithra, probabilmente raffigurato sulla nicchia dipinta della parete di fondo.

È a questo punto evidente che nel mitreo vulcente ci troviamo di fronte ad una struttura che ripropone la stessa tematica religiosa. I sei piccoli archi e i rispettivi ambienti retrostanti presenti in ciascuno dei due banconi, riassumono e traducono in forma strutturale quegli stessi motivi che nei mitrei ostiensi sono raffigurati in mosaico. Essi simboleggiano cioè sei delle sette porte d'accesso ad altrettante sfere planetarie, rappresentate forse dai piccoli vani voltati, attraverso le quali doveva passare il neofita, mentre il settimo pianeta, il Sole, doveva essere raffigurato — analogamente a quanto avviene ad Ostia nel mitreo delle Sette Porte — dal gruppo di Mithra tauroctono, posto in posizione dominante nella nicchia maggiore della parete di fondo.

Come è stato detto, nulla si è rinvenuto all'interno dei piccoli vani di ciascun podio. È questo un fatto che nulla peraltro preclude, e nulla vieta di supporre che, sulle retrostanti pareti, purtroppo perdute, in corrispondenza di ciascun arco, potessero trovar sede, forse dipinte sull'intonaco, le divinità preposte con il Sole alle sfere celesti.

Un'altra osservazione è ancora possibile fare sulla base degli elementi in nostro possesso in relazione alla presenza della seconda nicchia che si apre sulla destra della parete di fondo e che potrebbe trovare la sua giustificazione nella presenza del gruppo minore di Mithra tauroctono che, ivi collocato, avrebbe potuto riproporre, in proporzioni ridotte, quanto con più solennità e fasto veniva presentato ai fedeli sul grande altare.

Per quanto riguarda infine la cronologia del monumento, se come ormai si è sufficientemente posto in evidenza, esso sembra collegato con il ricco impianto retrostante, è tuttavia rispetto quello posteriore. A conferma di ciò sono le varie modifiche descritte e la tecnica edilizia impiegata, che si differenzia nettamente da quella della Domus del Criptoportico. Ma oltre a ciò poco ancora si può dire, né maggiore luce può offrire quanto è stato rinvenuto nello scavo, poiché, come è noto, non esiste, almeno per le aree sino ad oggi esplorate a Vulci, una stratigrafia coerente, ma materiali arcaici si trovano disinvoltamente mescolati a quelli tardo antichi, segno evidente della lunga manomissione cui fu sottoposta l'area dell'antica e illustre città. L'unico dato di riferimento potrebbe essere quello relativo alle sculture, argomento peraltro assai fragile, poiché niente ci assicura che esse furono create in funzione del nostro mitreo.

Un elemento sicuro è invece quello relativo alla fine del monumento, che dovette essere oggetto di una violenta distruzione, seguendo così la sorte comune a tanti altri mitrei, allorché il cristianesimo, dopo secoli di lotte, trionfò definitivamente sul suo più pericoloso antagonista. Eloquente dimostrazione di ciò ce la offre lo stato in cui sono state rinvenute le sculture: violentemente strappate dalle sedi originali, spezzate e gettate a terra, esse sono state trovate in punti diversi del santuario. Estremamente significativo è inoltre il fatto che la furia dei distruttori si è accanita soprattutto sui due gruppi raffiguranti Mithra: entrambi infatti sono acefali e il maggiore, in particolare, è stato oggetto di un vero e proprio massacro. Lo scavo non ancora ultimato e, in particolare, la presenza delle cisterne sottostanti il mitreo non preclude comunque la possibilità di futuri rinvenimenti, che forse permetteranno di completare e chiarire molti dei punti ancora oscuri nelle vicende di questo monumento.

Le sculture

Le sculture recuperate nello scavo e, in particolare i due gruppi di Mithra, sono stati oggetto, per le precarie condizioni, di un lungo e accurato restauro. Si è proceduto anzitutto al lavaggio dei frammenti e, per quanto possibile, all'asportazione delle incrostazioni calcaree distese su larga parte delle superfici, mediante bisturi. La ricomposizione, corredata dalla necessaria documentazione fotografica, che illustra le diverse fasi del restauro, è stata effettuata mediante perni di bronzo che hanno reso possibile la restituzione di tutte quelle parti che presentavano sicuri attacchi. Le integrazioni, in cemento, sono state limitate alle parti strettamente essenziali e cioè a piccole lacune fra pezzi sicuramente pertinenti, avendo comunque cura di trattare le superfici aggiunte con la tecnica del sottosquadro. I frammenti di piccole dimensioni, per i quali non è stato necessario far ricorso a perni, sono stati ricomposti con *Sintolit.*

Il restauro delle sculture è opera del signor Vincenzo Verducci alla cui nota abilità e pazienza si deve il felice esito dell'intervento. I marmi sono stati esaminati dal prof. Raniero Gnoli cui desidero esprimere la mia più viva gratitudine.

Il gruppo maggiore (tavv. IV-IX)

Marmo bianco, a grandi cristalli, probabilmente dell'Asia Minore (Afrodisia?).

Il gruppo, il cui rinvenimento casuale diede il via allo scavo del monumento, è stato recuperato in numerosi frammenti e in condizioni precarie nel fondo del mitreo, a sinistra dell'altare. Esso giaceva rovesciato sulla parte posteriore e poggiava direttamente sul piano del pavimento. Spezzata, ma adiacente, era la parte superiore della scultura e cioè la coda del toro e la parte posteriore del manto di Mithra. Intorno ai due pezzi principali furono rinvenuti altri frammenti, oggi ricomposti in sede di restauro, mentre della testa del dio si sono recuperati soltanto una piccola porzione del collo, alcune parti del berretto frigio e alcuni resti dei capelli. Persi sono inoltre quasi tutto il braccio sinistro, ad eccezione della mano che afferava il muso del toro, piccole parti del braccio destro, facilmente restituite nel restauro, diversi elementi del panneggio, sul dorso e sul fianco sinistro, la caviglia e gran parte del piede destro. Del pugnale, serrato nella destra, pronto a inferire il colpo mortale, resta solo l'impugnatura. Minori danni ha subito la figura dell'animale, scolpita in un sol pezzo con la figura del Mithra: mancano le estremità delle corna, piccola parte dell'orecchio destro, frammenti della coda. Scheggiature e abrasioni di modesta entità sono distribuite su tutta la superficie tanto del dio che del toro.

La figuretta del cane, lavorata a parte, è di marmo di Carrara ed era fissata al gruppo mediante un perno ripristinato durante il restauro. Anch'essa corrosa e crinata, è priva di piccola parte della coda. Lacune sono infine presenti sulla base del gruppo, soprattutto nella parte anteriore, ove manca l'appoggio per la figura del cane.

Alt. mass. m. 0,79; lungh. mass. m. 1,54; largh. mass. m. 0,34.

NSAEM 44443; 44451; 46470; 46471; 46472; 46473; 46474; 46475.

Il gruppo, raffigurante Mithra in atto di uccidere il toro, fu scolpito in un sol blocco; là ove il marmo veniva a mancare e cioè per le braccia, le mani, il pugnale, la fibula e tratti del manto di Mithra, si ricorse a parti aggiunte, messe in opera mediante perni. La testa del dio fu lavorata a parte, per essere inserita nell'apposita cavità a cuneo. Secondo un uso frequente nella scultura romana, il gruppo fu eseguito riutilizzando un grande blocco di marmo già lavorato e pertinente ad una grande statua panneggiata; ne fanno fede le numerose tracce di pieghe facilmente visibili nella parte posteriore, in basso, che l'artista non rifinì, perché destinata, dopo la messa in opera della scultura, a rimanere nascosta allo sguardo.

Il gruppo è lavorato a tutto tondo, ma una certa sommarietà nel trattamento della parte posteriore, sia nella figura del dio, sia in quella del toro, ci rende certi che fosse destinato ad una visione frontale.

L'artista infatti ha persino trascurato di scolpire la zampa posteriore sinistra dell'animale, mentre evidenti sproporzioni si notano soprattutto sulla testa del toro, sulla spalla sinistra e sui glutei del dio. Un'ultima osservazione va fatta in merito alla messa a dimora del gruppo, che doveva essere assicurato al supporto mediante grappe. Di due di queste si conservano, nella parte posteriore della scultura, gli incassi a cuneo, il destro conservato per intero, il sinistro solo in parte.

La figura di Mithra è del tipo corrente[13]. Il giovane dio indossa, come di consueto, chitonisco cinto e manicato, lunghe anassaridi di tipo orientale ed è colto nel momento culminante dell'azione: il suo agile corpo è semidisteso sul dorso del toro e il busto è tutto proteso in avanti nel compimento dell'impresa; con la mano sinistra egli ha già afferrato per le froge l'animale, mentre la destra è in atto di vibrare il colpo mortale. Conclude la composizione l'ardito svolazzo del mantello del dio che, allacciato sulla spalla destra da una fibula rotonda, ricade dietro le spalle ove, raccolto in un unico fascio di pieghe, tocca la coda ritta del toro, già trasformata nel fertile fascio di spighe. Completano il gruppo tre dei quattro animali solitamente presenti nella tauroctonia mitriaca. Nella parte anteriore del gruppo, balza la snella figuretta del cane, per lambire il sangue che sgorga dalla ferita; nella parte centrale della composizione, sotto il ventre del toro, lo scorpione e il serpente si muovono tra le sporgenze della base, lavorata ad imitazione di roccia, certo per ricreare l'ambiente ove si svolgeva l'azione. Nello scavo si è rinvenuto anche il quarto animale di solito presente alla tauroctonia mitriaca e cioè il corvo, non solo lavorato ma anche collocato a parte.

---

[13] Il tipo del Mithra tauroctono, largamente documentato da sculture a tutto tondo e da rilievi, risalirebbe secondo F. Cumont (*Les Mystères de Mithra,* Bruxelles 1913, p. 222; Id., in Daremberg-Saglio, 3 II, p. 1944, s.v. *Mithra*) ad un prototipo creato da uno scultore di scuola pergamena, ad imitazione della vittoria sacrificante che ornava la balaustra del tempio di Athena Nike sull'Acropoli. Non concorda in ciò E. Will (*Les relief cultuel gréco-romain,* Paris 1955, p. 169 sgg.).

La scultura vulcente, sebbene non apporti sostanziali novità al repertorio figurativo di un culto largamente noto e documentato, tuttavia si impone per l'ardito movimento che l'artista, nonostante evidenti difficoltà di ordine statico, ha saputo imprimere al mantello del dio, realizzando in maniera felicissima uno schema che, frequente in rilievi [14], è di necessità più raro in sculture a tutto tondo [15].

Il gruppo rivela nel complesso notevole cura di esecuzione e una grande sicurezza di mano. Difficile stabilire la precisa cronologia di un pezzo di buona fattura, ma di grandissima serie: in ogni caso la mancanza del lavoro chiaroscurale del trapano, i panneggi convenzionali e un po' rigidi e, soprattutto, alcune pieghe negative sul braccio, sembrano deporre per una datazione in epoca post-severiana.

---

[14] Vermaseren, CIMRM, I, p. 101, n. 164, fig. 46; p. 103, n. 172, fig. 47; p. 157, n. 339, fig. 97; p. 177, n. 417, fig. 115; ecc.

[15] L'ardito movimento impresso al mantello del dio appare sciolto e naturale, a differenza di quanto avviene in altri gruppi di analoga concezione, come ad esempio in quello proveniente da Velletri e conservato al Louvre (Vermaseren, CIMRM, I, p. 112, n. 208, fig. 67), ove il movimento del mantello è reso possibile grazie ad un artificioso puntello.

Il corvo (tav. X)

Marmo bianco, a grossi cristalli, probabilmente dell'Asia Minore (Afrodisia?).

Rinvenuto sulla soglia d'accesso al mitreo, è in discrete condizioni. Intero, manca di più della metà del becco e di piccola parte della base. Scheggiature e abrasioni di modesta entità sono distribuite su tutta la superficie.

Alt. m. 0,255; lungh. m. 0,35; largh. alla base m. 0,11.

NSAEM 44455.

L'animale, a grandezza maggiore del naturale, è raffigurato appoggiato su una basetta quadrangolare, scolpita nello stesso blocchetto di marmo, che nella parte superiore e sui bordi è trattata irregolarmente, a somiglianza di una roccia.

La piccola scultura rivela una certa cura di esecuzione e l'attenzione dell'artigiano appare concentrata soprattutto sulla testa, sul petto e sul fianco destro dell'animale, ove le linee generali dei volumi e del piumaggio sono resi con limitato plasticismo. Tozza e massiccia è la coda. Il trattamento sommario del fianco sinistro del corvo è indicativo per poter stabilire la posizione originaria della scultura.

Nei rilievi mitriaci esso è per lo più posto a sinistra della tauroctonia, appoggiato su un lembo del mantello svolazzante del dio [16], appollaiato sotto il bordo della grotta [17] o in volo [18]. Più complessa diviene la sua collocazione in rapporto a gruppi tutto tondo, ove per lo più non compare — e forse, come nel nostro caso, era lavorato a parte — o assume posizioni diverse, tanto che può trovarsi appoggiato al mantello di Mithra, come avviene nel gruppo di Velletri, al Louvre [19] o, ancora, in altre posizioni, come si verifica ad esempio nel gruppo proveniente dal mitreo Fagan di Ostia, conservato nella Galleria Lapidaria dei Musei Vaticani [20], ove l'animale si posa addirittura sulla coda del toro.

---

[16] Vermaseren, CIMRM, I, p. 63, n. 40, fig. 15; p. 222, n. 585, fig. 162; p. 223, n. 588, fig. 164; ecc.

[17] Vermaseren, CIMRM, I, p. 163, n. 368, fig. 106; p. 176, n. 415, fig. 114; p. 184, n. 435, fig. 122; ecc.

[18] Vermaseren, CIMRM, I, p. 161, n. 357, fig. 102.

[19] Vermaseren, CIMRM, I, p. 122, n. 208, fig. 67. La figura è quasi per intero perduta. Restano solo le zampe dell'animale su mantello del dio.

Nel nostro caso non sono possibili ulteriori precisazioni. L'unico elemento certo è quello offertoci dal diverso trattamento dei due lati della scultura, onde è possibile affermare che il corvo, creato per essere visibile solo sul lato destro e di fronte, fosse collocato, come avviene nei rilievi, a sinistra del dio e forse potesse, date le sue notevoli dimensioni, trovar posto in un anfratto di quella grotta che, artificialmente ricreata nella nicchia ricavata nella parete di fondo del mitreo, doveva ospitare il gruppo maggiore.

Cautes (tavv. XI-XII)

Marmo bianco, a cristalli di media grandezza. Fu rinvenuto in due pezzi, rovesciato nella parte posteriore, sul pavimento del corridoio centrale. Ricomposto, manca di piccole parti del berretto, del polso e della mano destra, che sosteneva la fiaccola, di cui si riconosce ancora, a destra del mento, l'originario punto d'appoggio. Persi sono inoltre la parte inferiore delle gambe, i piedi e la parte terminale del mantello. Sbrecciature e abrasioni sono su tutta la superficie.

Alt. mass. m. 0,68; largh. m. 0,18.

NSAEM 44459; 44460.

Il piccolo genio, del quale si ignora l'originaria collocazione, è l'unico, sino ad oggi rinvenuto, dei due dadofori solitamente presenti nei mitrei. Il tipo è quello consueto per Cautes. Ha berretto frigio che, privo di buona parte di una delle due bande laterali, lascia scoperta una parte della capigliatura, disposta sulla fronte e lungo le tempie in una doppia fila di piccoli riccioli stilizzati, che incorniciano il volto dai tratti piuttosto delicati. Il costume è quello consueto: tunica manicata cinta, anassaridi e mantello. L'impostazione della figura è armoniosa e le membra delicate sono poste nel dovuto risalto dall'abile gioco del panneggio che, disponendosi in morbide pieghe, asseconda e sottolinea il movimento del corpo.

La parte posteriore è sommariamente trattata, piatta e avolumetrica: il mantello, gettato dietro le spalle, cela la figura e ricade in una superficie piana, costituita da due rigidi fasci di pieghe laterali che inquadrano la parte centrale decorata schematicamente da sette pieghe — di cui l'ultima solo in parte ancora visibile —, piatte e stilizzatissime. Queste sono disposte con andamento ad arco di cerchio e ad intervalli regolari, sì che la parte centrale del mantello risulta divisa in sette zone — l'ultima quasi per intero perduta — forse con riferimento al simbolismo religioso mitriaco.

---

[20] Vermaseren, CIMRM, I, p. 143, n. 310, fig. 84.

Nel complesso si tratta di un prodotto artigianale di buon livello.

Cautes, il gruppo maggiore della tauroctonia e la piccola statuetta del corvo costituiscono un gruppo di sculture omogeneo per stile e cronologia sì che è forse possibile supporre che esse, concepite tutte insieme, in un unitario progetto, siano un prodotto se non di un'unica mano, almeno di una stessa officina. Difficile tuttavia è poter indicare il luogo di produzione. Troppo poco infatti sappiamo di Vulci in epoca romana, per poter stabilire se le sculture furono lavorate sul posto o se, commissionate in una delle tante botteghe di Roma o di Ostia o di qualche altro centro, siano state, a lavorazione ultimata, trasportate a Vulci e collocate ad ornare il mitreo ove sono state scoperte.

Il gruppo minore (tav. XIII-XVI)

Marmo bianco, con venature grigiastre, di Carrara.

Rinvenuto capovolto, a terra, presso l'angolo sinistro dell'altare addossato alla parete di fondo del mitreo, presenta, come le altre sculture, i segni di una violenta distruzione. Oggetto di un attento restauro, è ricomposto da più frammenti. La figura di Mithra manca della testa, del braccio e della mano sinistra, di cui tuttavia si conservano le dita che afferrano il muso del toro; l'animale manca quasi per intero delle corna, di parte del collo e della coda. Incompleta è la base. Abrasioni e scheggiature di modesta entità interessano la superficie.

Alt. mass. m. 0,38; largh. mass. alla base m. 0,23; lungh. m. 0,48.

NSAEM 44446; 44447; 44448; 44449.

Lo schema compositivo è quello consueto: il gruppo rappresenta il momento culminante della lotta fra Mithra e il toro.

Alla scena prendono parte il cane, lo scorpione e il serpente. Assente è il corvo.

Come sempre la parte terminale della coda del toro si è tramutata in un fascio di spighe, rese con estrema sommarietà, mentre l'animale si accascia ormai vinto.

Anche se la scultura, nello schema generale, non si discosta dalle numerose altre di produzione corrente, tuttavia presenta un elemento assolutamente nuovo. Ci si riferisce al particolare trattamento della parte posteriore del gruppo, che l'artigiano ha reso ad imitazione di una parete rocciosa (« fousse rocaille ») e ciò mediante caratteristiche sporgenze rotonde che, disposte su sei file parallele, si sovrappongono con andamento piramidale.

È questa una schematizzazione che, seppure attestata in altre sculture a tutto tondo, è in queste strettamente limitata alla base [21]. Più largamente documentata risulta invece tale tecnica nei rilievi, ove viene utilizzata per caratterizzare l'antro roccioso ove si svolge la vicenda [22]. Il gruppo di Vulci offre da questo punto di vista un dato assolutamente nuovo. Si ha, infatti, l'impressione che, nonostante le difficoltà e le ovvie limitazione implicite in una scultura lavorata a tutto tondo ,l'ignoto artigiano abbia voluto, sia pure in forma schematica ed essenziale, ricreare l'ambiente naturale, la grotta, ove si svolge la lotta fra Mithra e il toro. Avvalora questa ipotesi l'andamento leggermente curvilineo della parte posteriore del gruppo che, così trattato, si estende anche verso i lati (in particolare su quello destro, più conservato), sì che la grotta, simbolicamente ricreata, possa fondersi con il gruppo stesso che nella parte inferiore risulta trattato come un altorilievo.

---

[21] Simile è il trattamento della base di un gruppo assai mutilo proveniente da via Rasella, sul Quirinale, attualmente conservato al Museo Capitolino (Vermaseren, CIMRM, I, p. 167, n. 385, fig. 110); analoga caratteristica si ritrova sulla base di un altro monumento, pure al Museo Capitolino, proveniente da viale Latino, anch'esso molto mutilo (Vermaseren, CIMRM, I, p. 164 sg., n. 374, fig. 108).

[22] Numerosi i confronti. Fra gli altri si veda un rilievo in marmo nel Cortile del Belvedere, al Vaticano (Vermaseren, CIMRM, I, p. 213 sg., n. 546, fig. 154); un altro, dal Campidoglio, oggi al Louvre (Vermaseren, CIMRM, I, p. 176 sg., n. 415, fig. 114); ancora un rilievo dall'Esquilino, al Museo Chiaramonti, al Vaticano (Vermaseren, CIMRM, I, p. 163, n. 368, fig. 106); ecc.

Analoga tecnica ritorna anche in affreschi, come ad esempio nel mitreo di S. Maria di Capua Vetere (Vermaseren, CIMRM, I, p. 106 sg., n. 181, figg. 50, 52).

Nel complesso la scultura vulcente è di notevole interesse. Essa rivela nell'insieme una salda impostazione, soprattutto sensibile nella possente volumetria delle due figure in lotta, anche se non mancano sproporzioni nel rapporto fra la figuretta del dio e il corpo tozzo e massiccio dell'animale, reso in forma piuttosto sommaria.

Nell'insieme, tuttavia, la composizione risulta gradevole e l'attenzione dell'artigiano appare ovviamente concentrata sulla figura divina che, ricca di slancio, rivela soprattutto nella parte superiore del torso e nel movimento del mantello una certa cura di esecuzione. Una ricerca di effetti plastici si può osservare nel panneggio, sebbene non manchino durezze nel taglio delle pieghe, mentre è presente la linea di contorno, che marca soprattutto la parte inferiore del gruppo. Per la cronologia si propone anche per il gruppo minore l'epoca post-severiana.

DISCUSSIONE

GORDON: (Concerning the vaulted holes in the benches): it seems to me that the most likely hypothesis for such an arrangement is this. There are on each side six arched holes; in the centre there is a square one; and at each end there is another square one. The simplest hypothesis is that the square holes in the centre are the gates of heaven and the six arched holes on each side are for images of the zodiacal gods, with the rectangular ones at end being for small altars, as often.

BIANCHI: Were the planets in the holes perhaps...

GORDON: There are after all twelve arched holes with four rectangular ones. Otherwise, you have to explain the 'dédoublement'. It seems to me that my hypothesis is the simplest, anyway.

[BIANCHI: You are right].

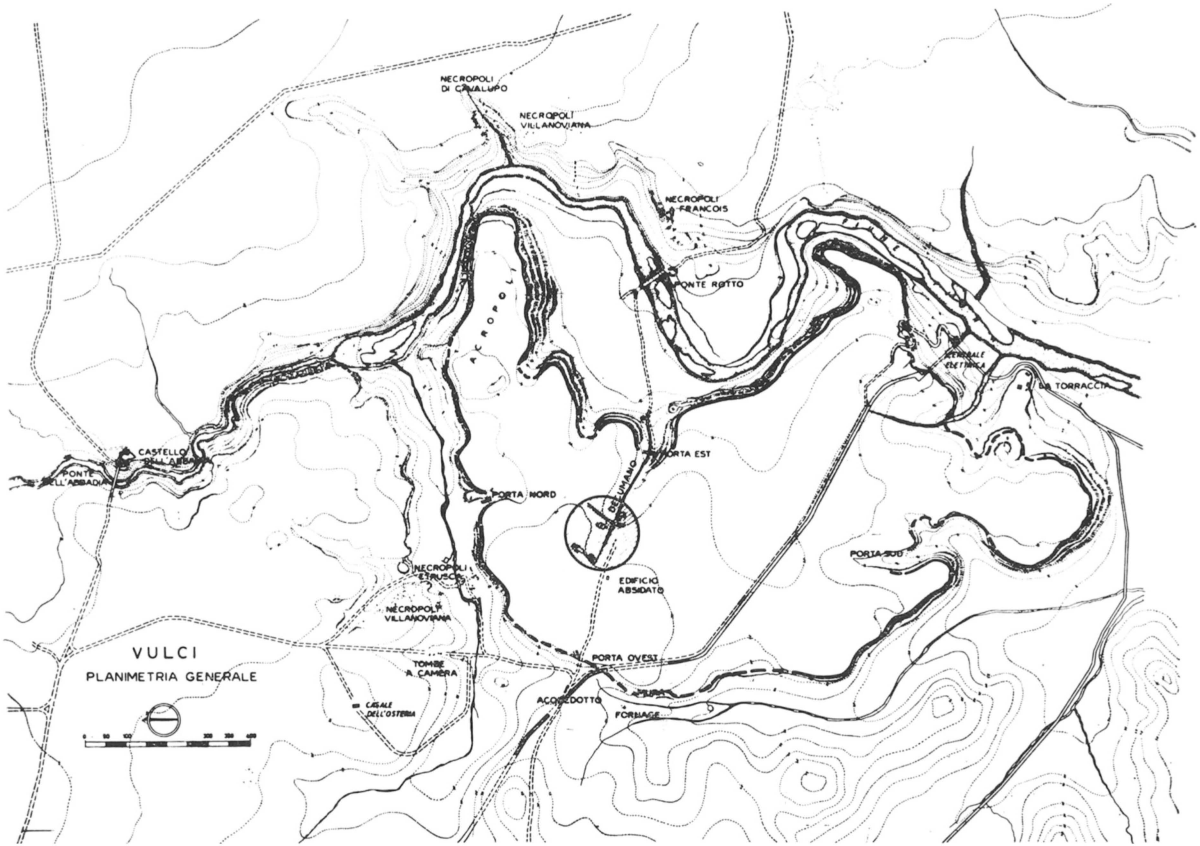
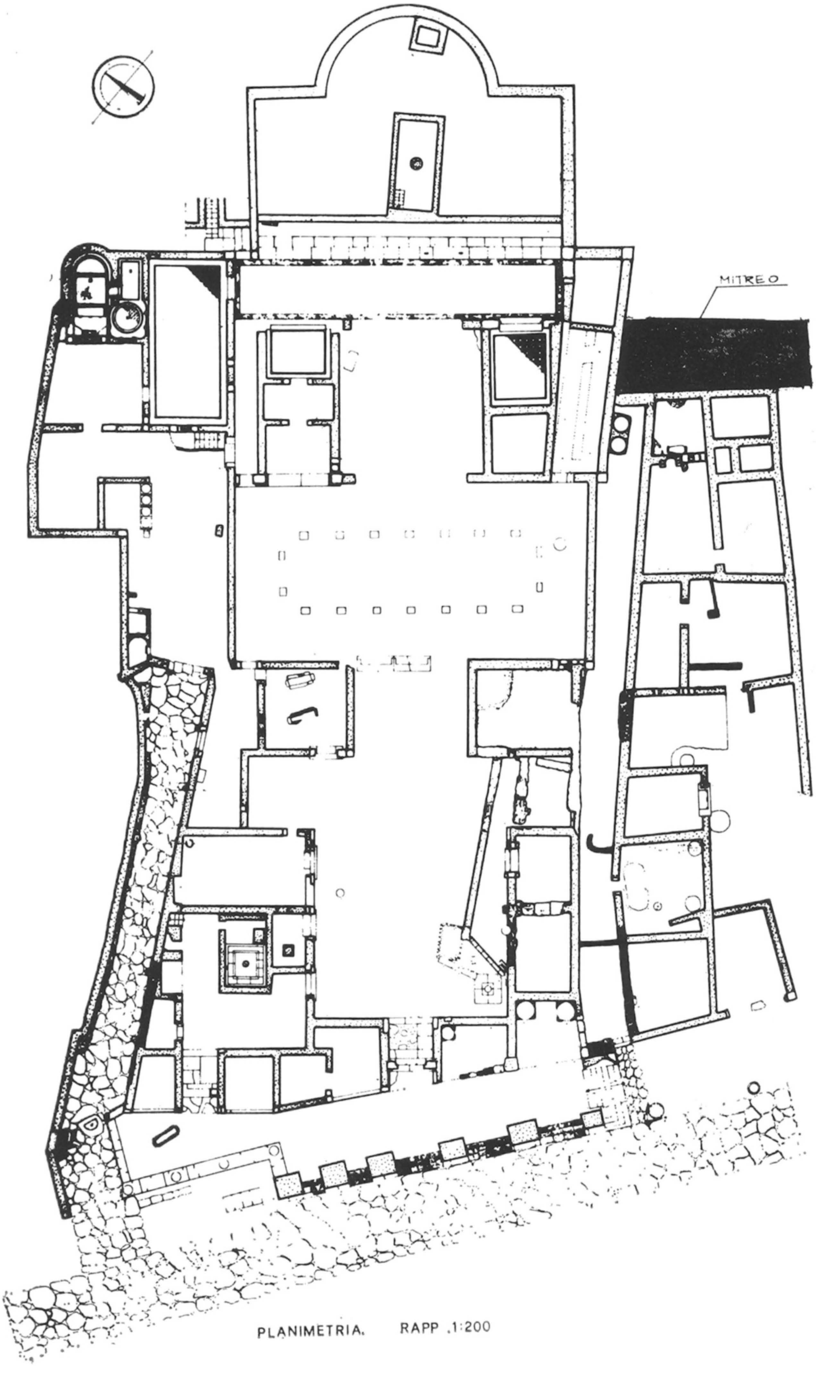

NECROPOLI DI CAVALUPO
NECROPOLI VILLANOVIANA
NECROPOLI FRANCOIS
PONTE ROTTO
ACROPOLI
CENTRALE ELETTRICA
LA TORRACCIA
PORTA EST
DECUMANO
PORTA NORD
CASTELLO DELL'ABBADIA
PONTE DELL'ABBADIA
NECROPOLI ETRUSCA
NECROPOLI VILLANOVIANA
EDIFICIO ABSIDATO
PORTA SUD
PORTA OVEST
MURA
ACQUEDOTTO
FORNACE
TOMBE A CAMERA
CASALE DELL'OSTERIA
VULCI
PLANIMETRIA GENERALE
0
50
100
300
350
400

Fig. 1 Vulci. Planimetria generale



MITREO

PLANIMETRIA. RAPP .1:200

Fig. 2

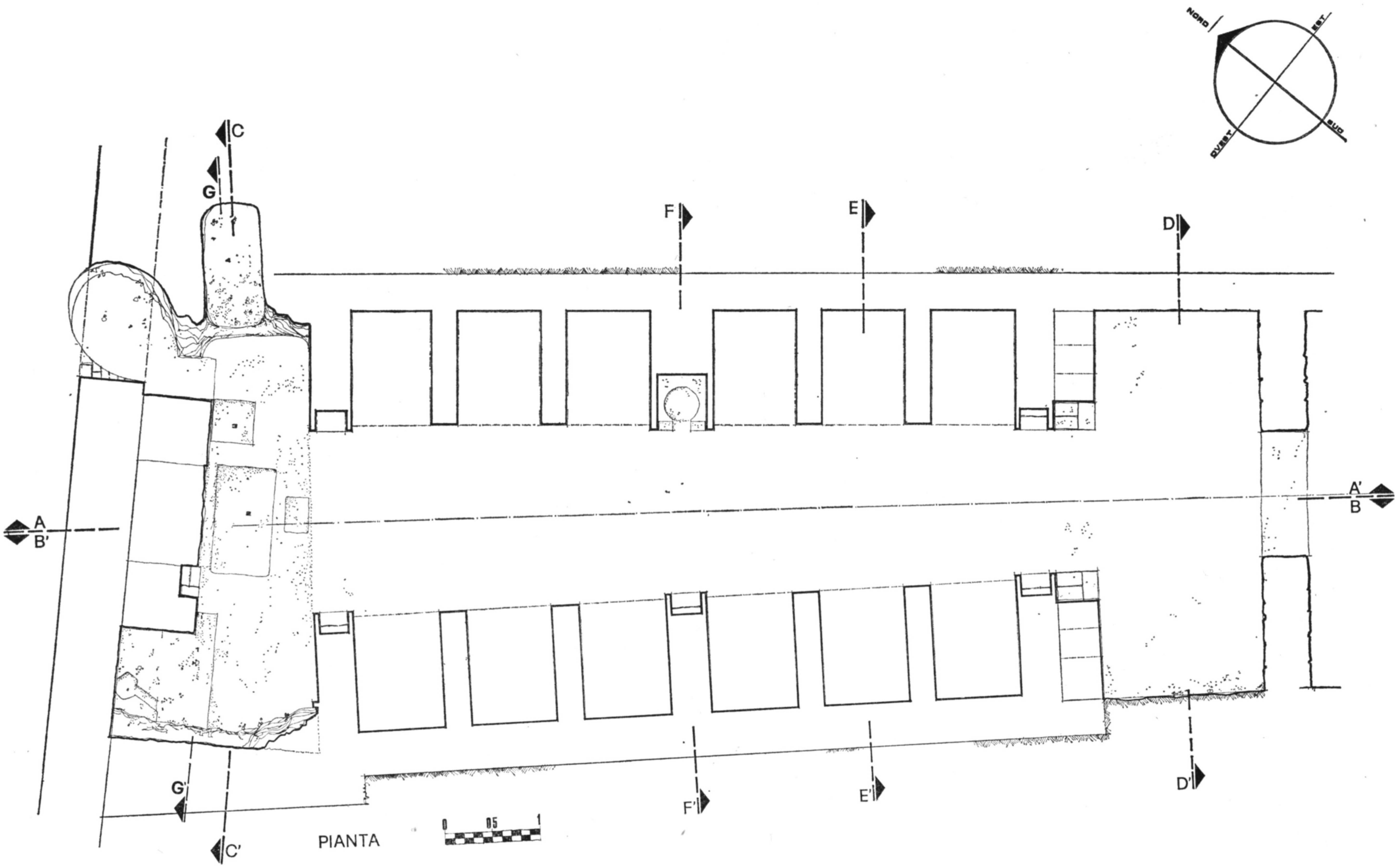

NORD
EST
SUD
OVEST
C
G
F
E
D
A
B'
A'
B
G'
F'
E'
D'
C'
PIANTA
0
05
1

Fig. 3

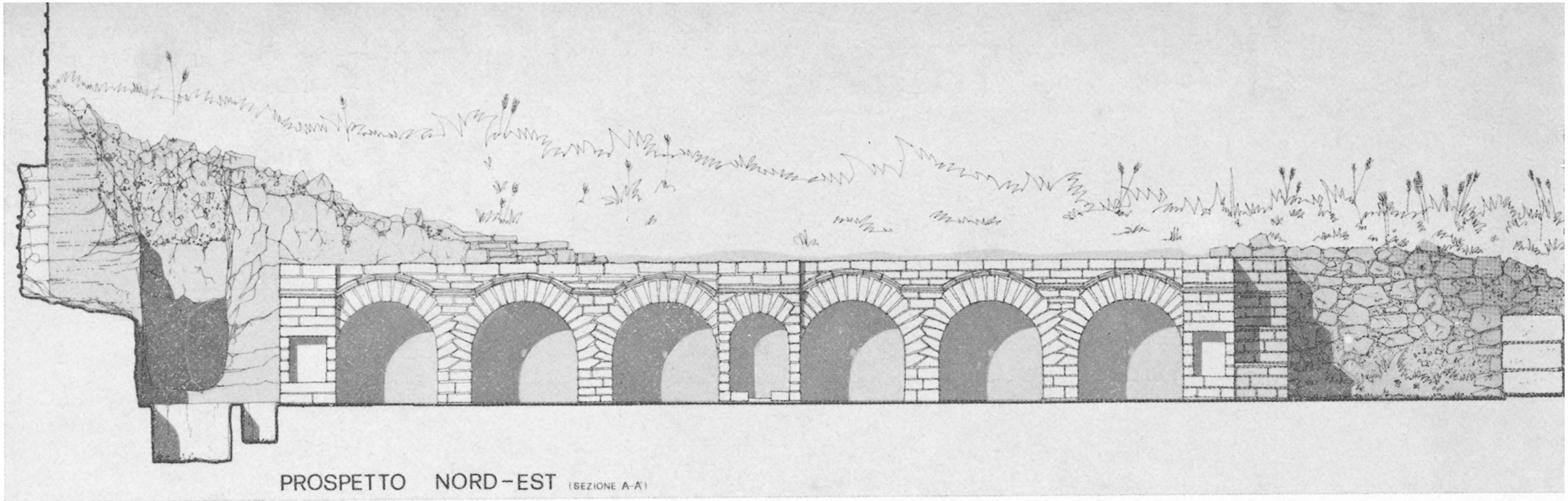

PROSPETTO NORD-EST (SEZIONE A-A')

Fig. 4

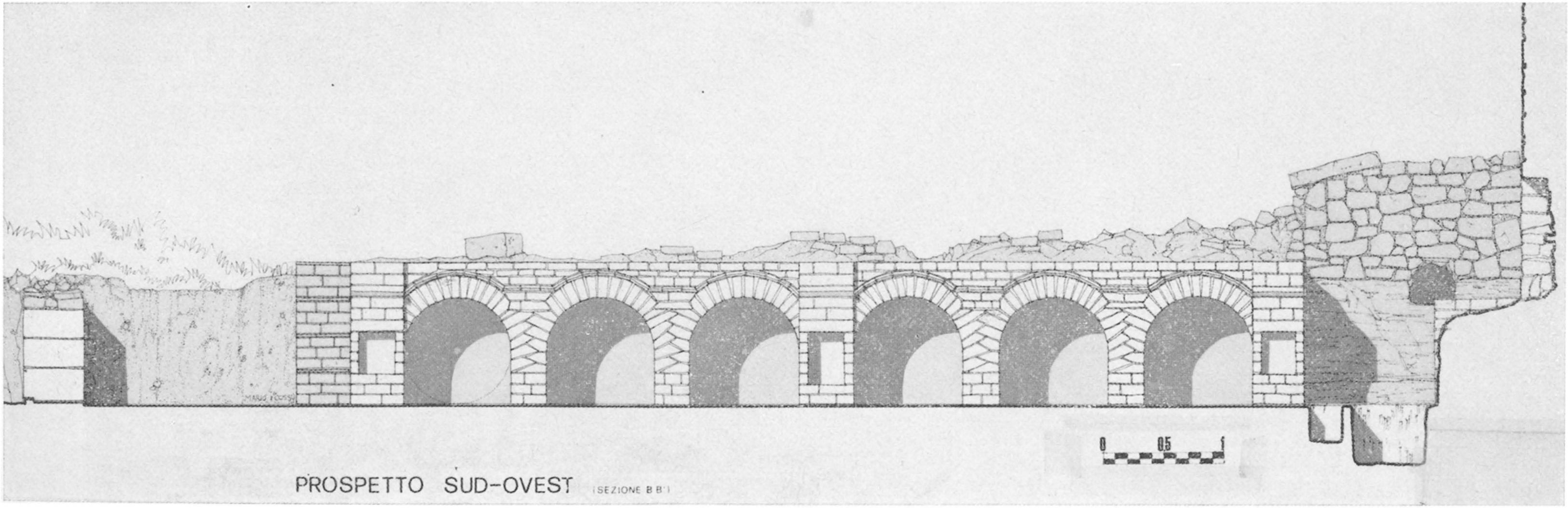

PROSPETTO SUD-OVEST (SEZIONE B-B')

Fig. 5

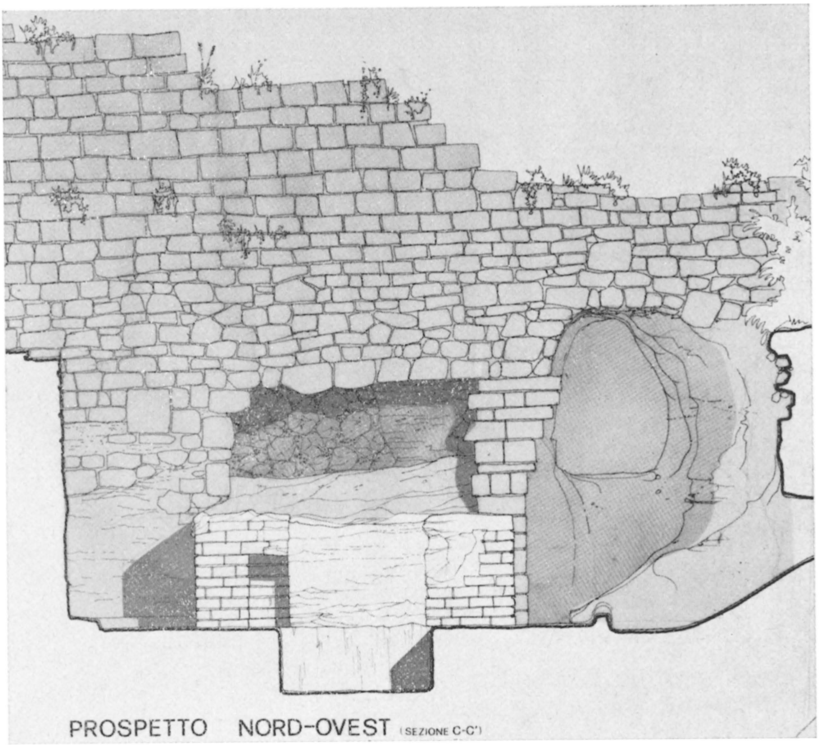

PROSPETTO NORD-OVEST (SEZIONE C-C')

Fig. 6

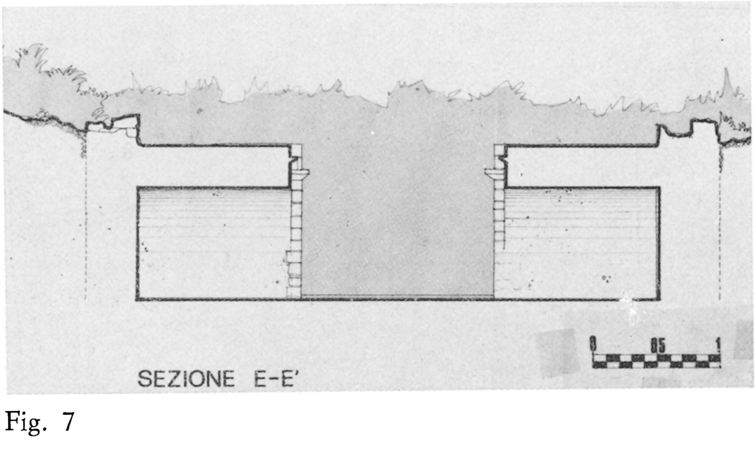

0
05
1
SEZIONE E-E'

Fig. 7

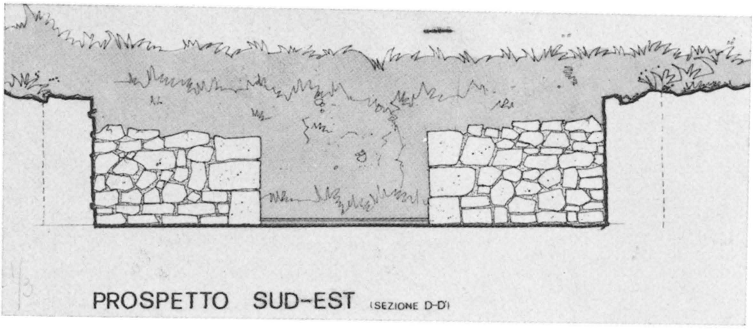

PROSPETTO SUD-EST (SEZIONE D-D')

Fig. 8

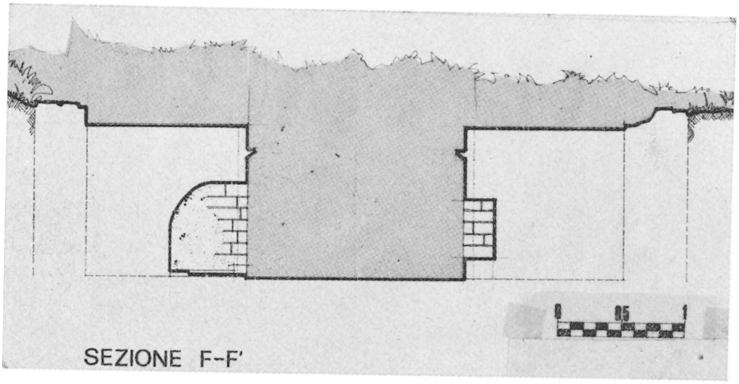

0
0,5
1
SEZIONE F-F'

Fig. 9

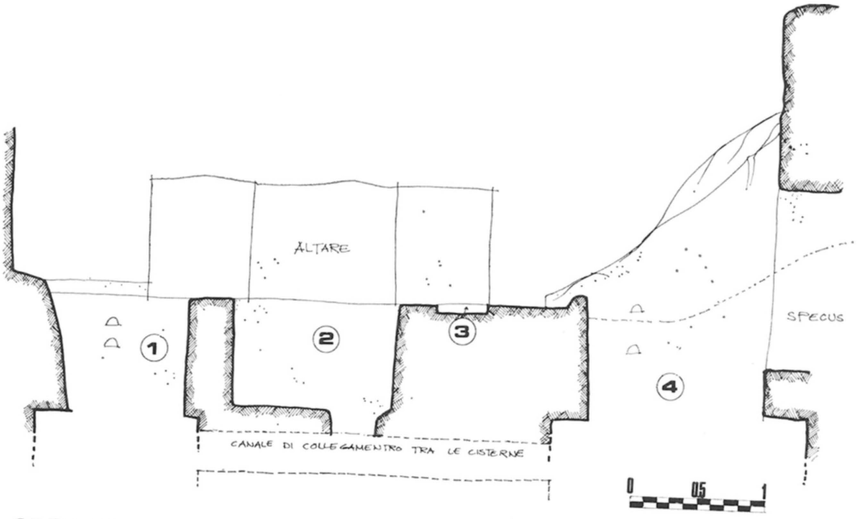
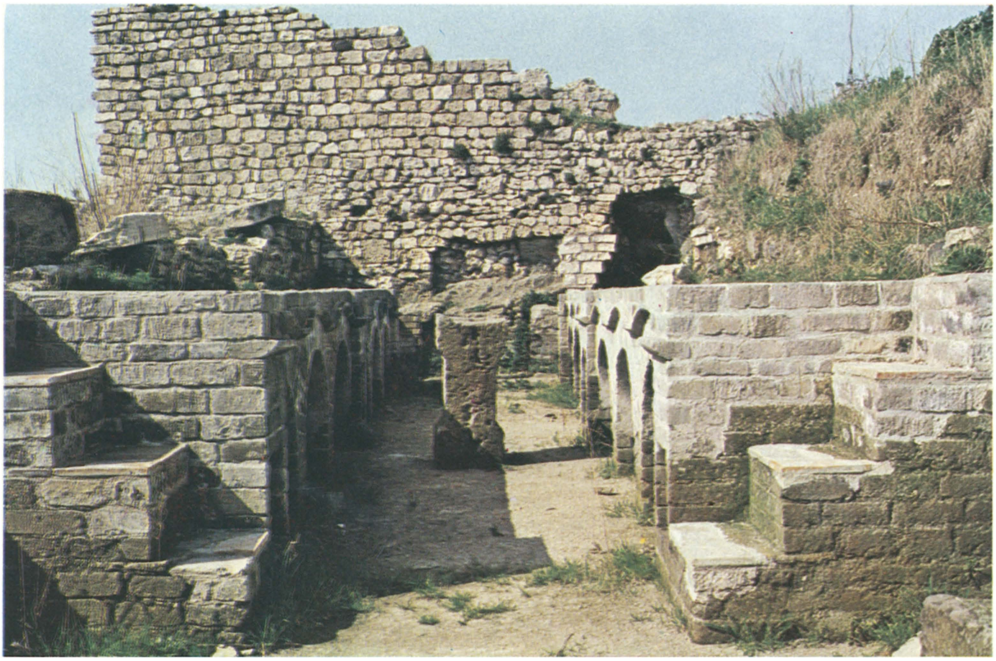
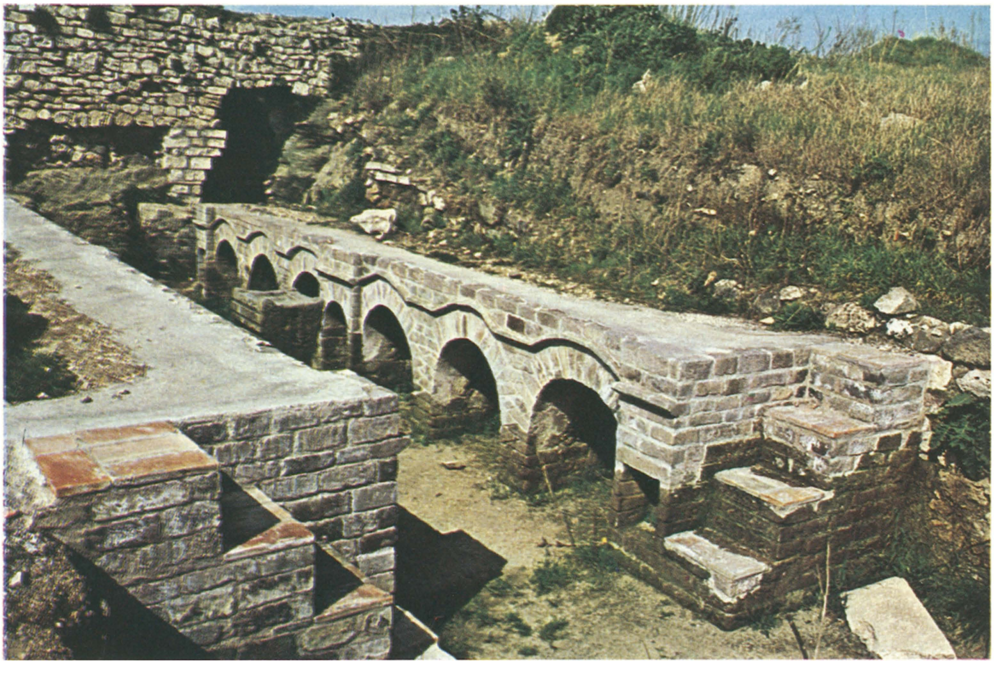

ALTARE
SPECUS
1
2
3
4
CANALE DI COLLEGAMENTRO TRA LE CISTERNE
0
0,5
1
SEZIONE G-G' (ADIACENTE L'ALTARE E PASSANTE PER LE FOSSE 1-2-3-4)
SCAVO SUCCESSIVO

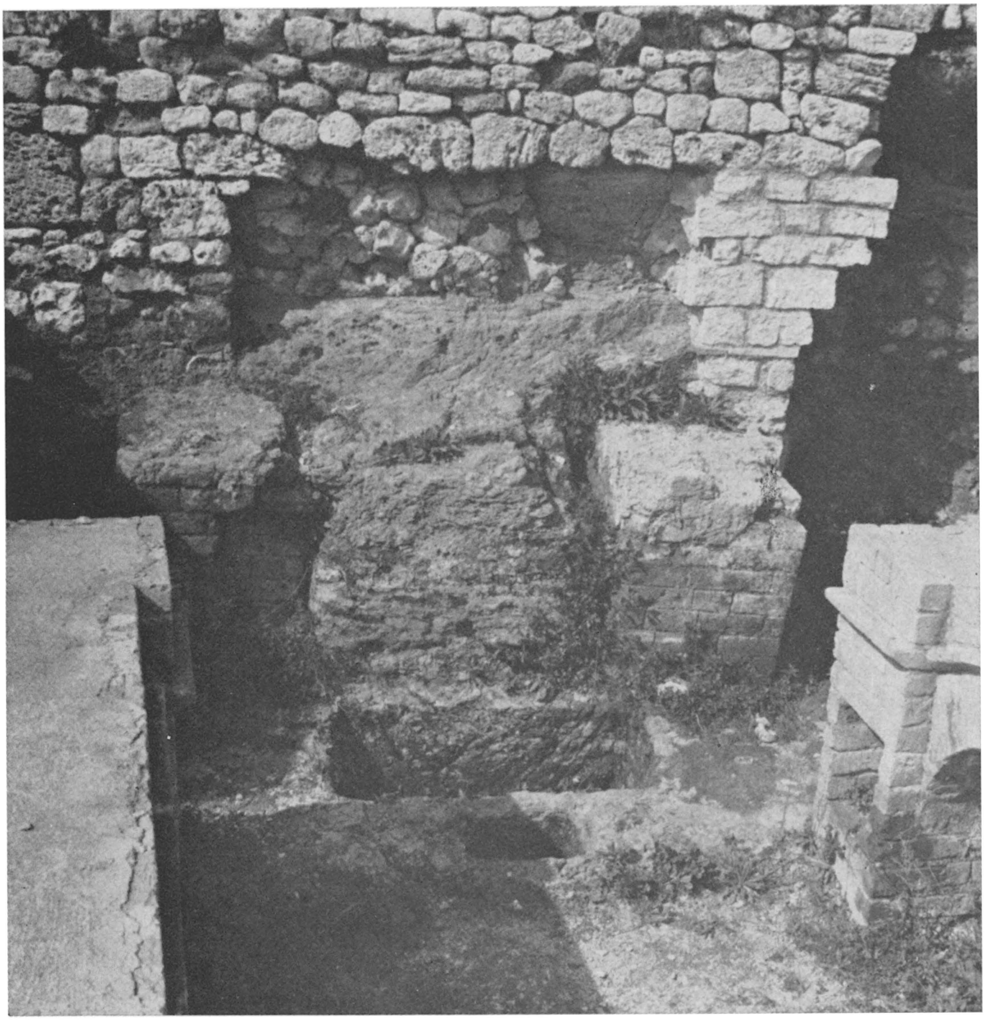
Fig. 10



a. Vulci. Il mitreo. Veduta d'insieme.

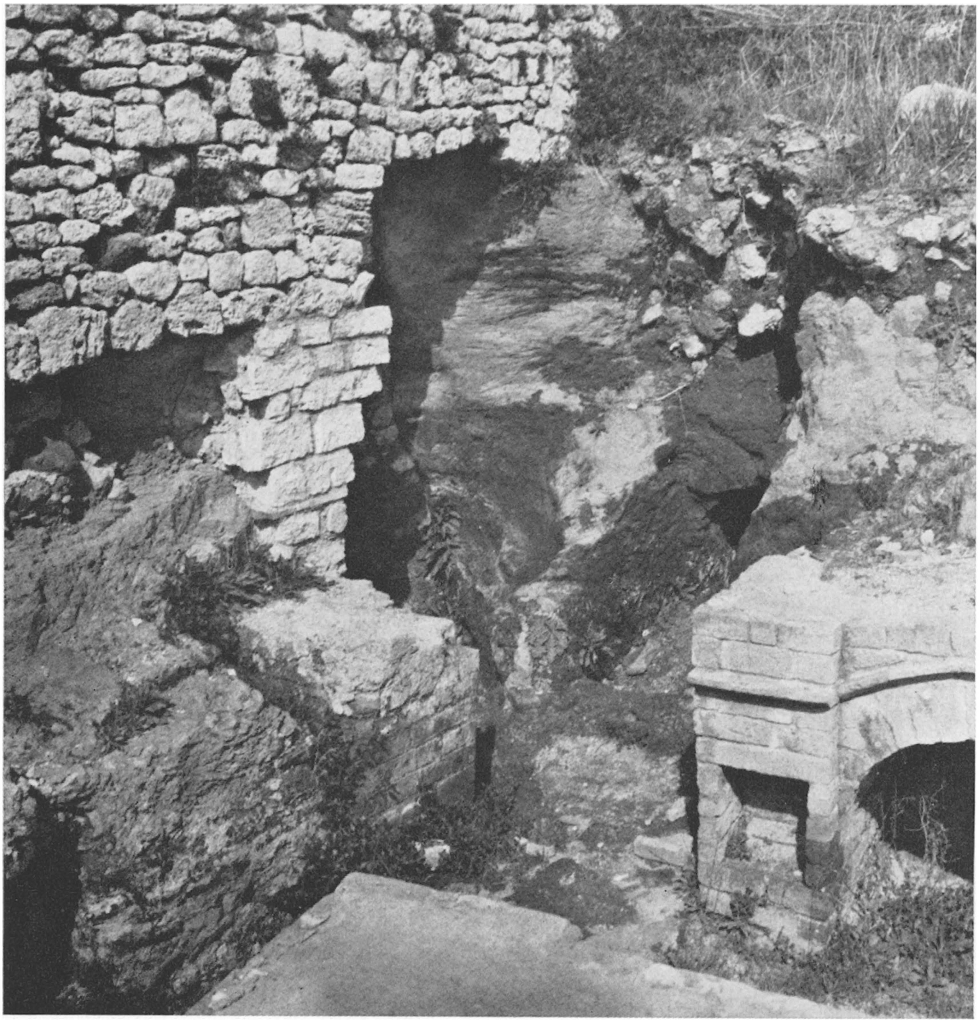
b. Vulci. Il mitreo. Lato nord-est.





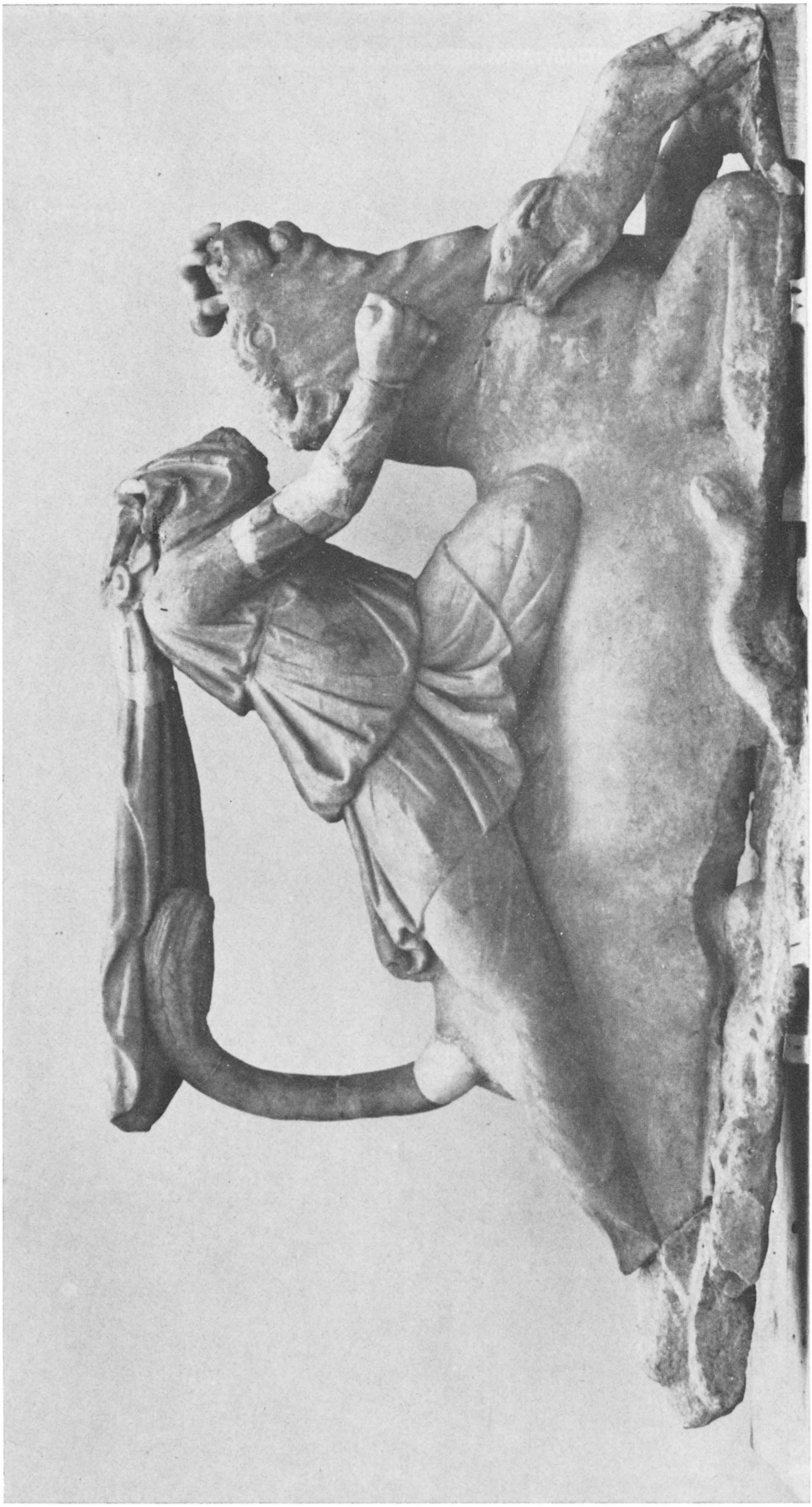
Vulci. Il mitreo. Particolare della parete di fondo e dell'altare.

TAV. III

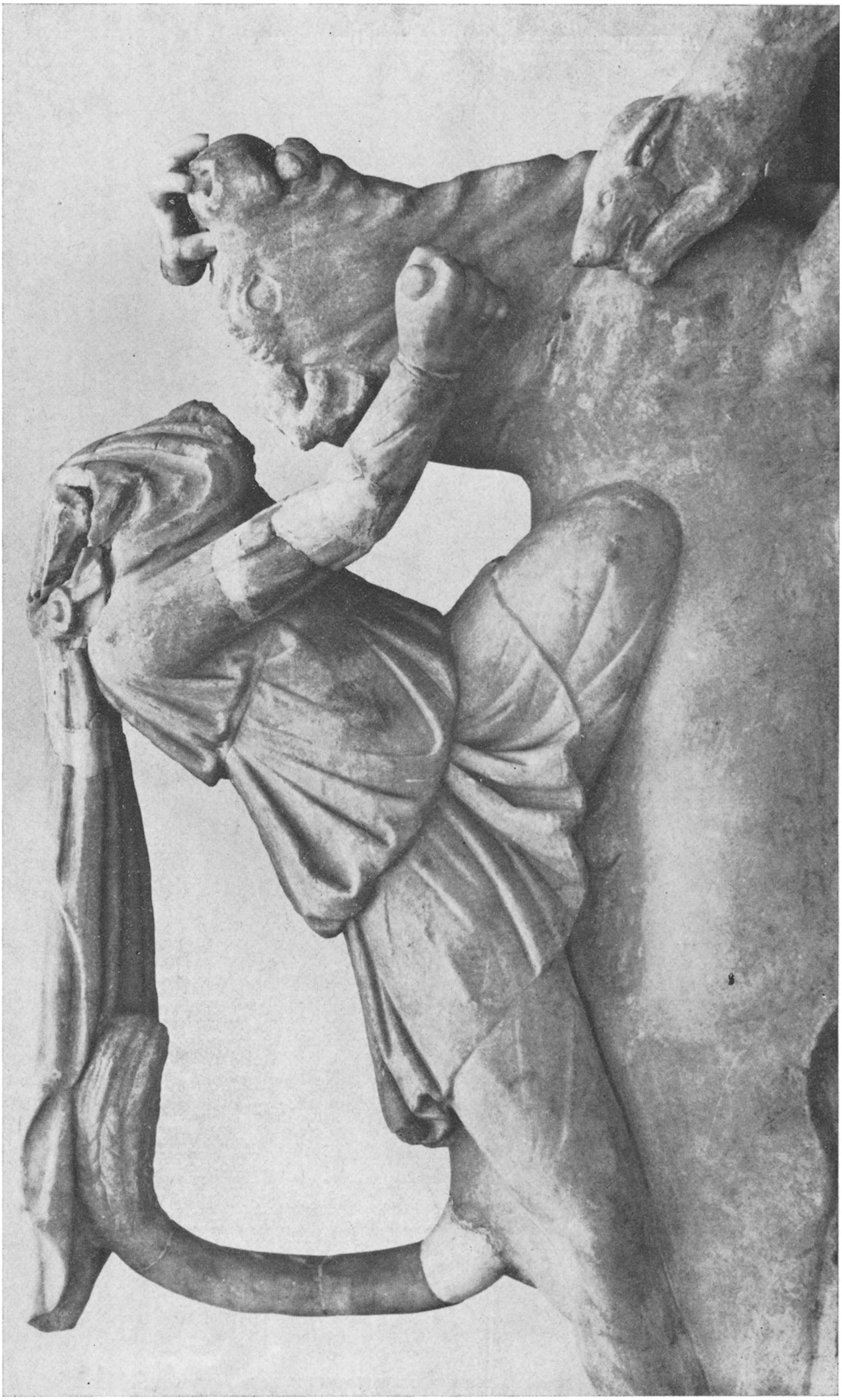


Vulci. Il mitreo. Angolo settentrionale.

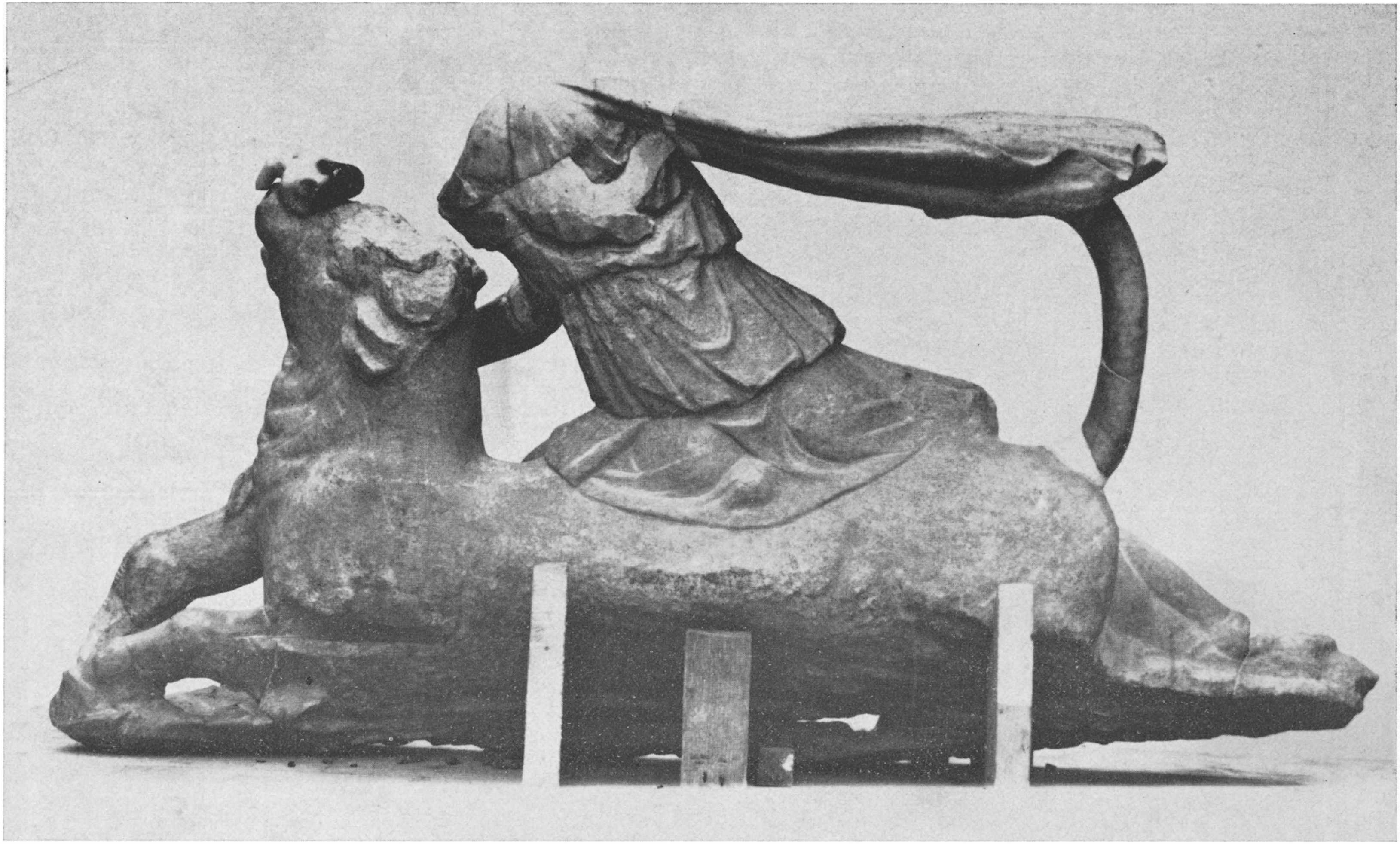
TAV. IV



Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo maggiore.

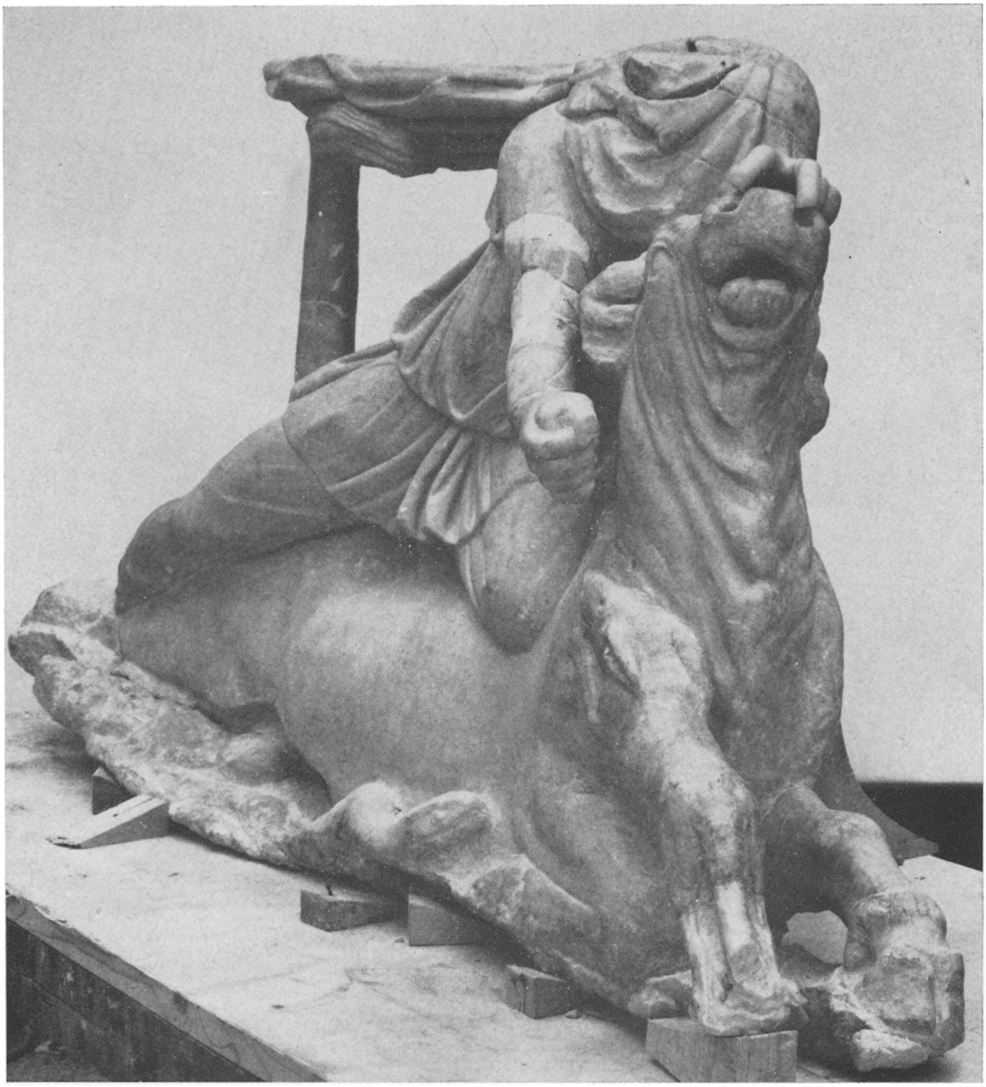


Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo maggiore.

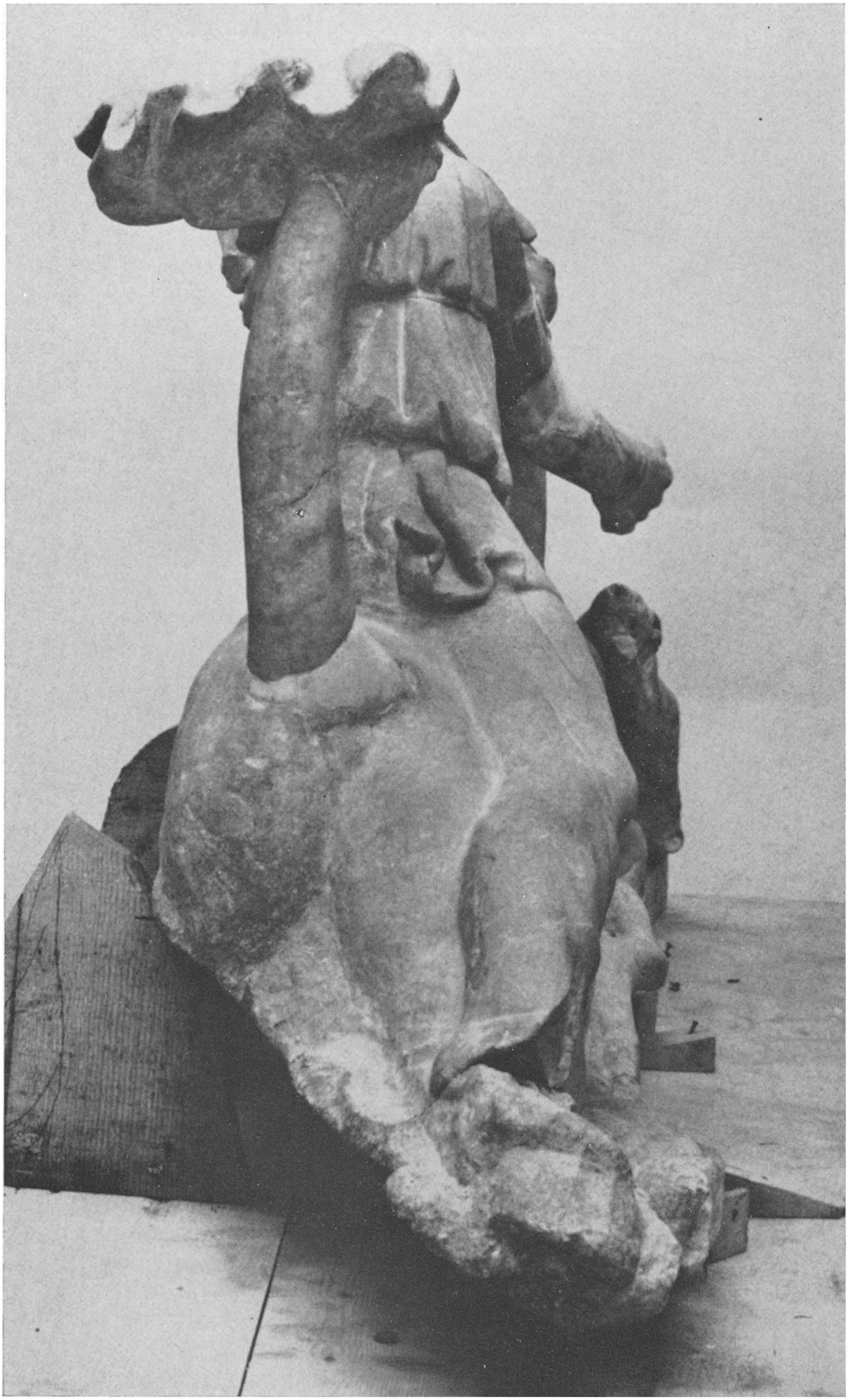


Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo maggiore. Lato posteriore.

TAV. VII

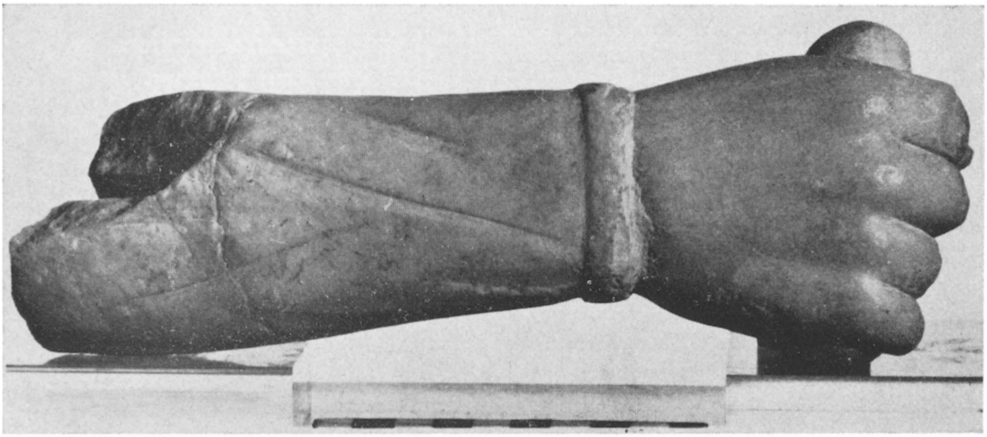


Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo maggiore. Lato destro.



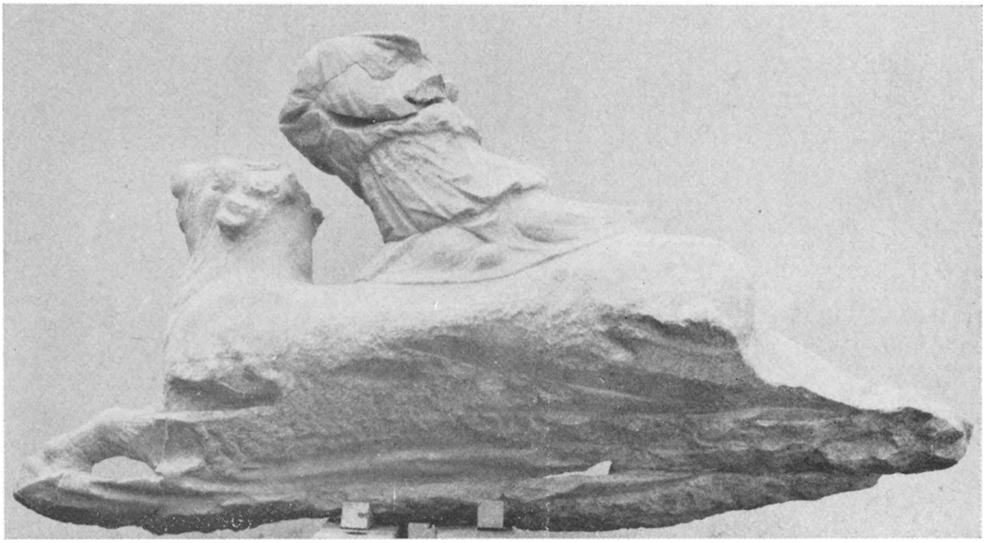
Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo maggiore. Lato sinistro.

a

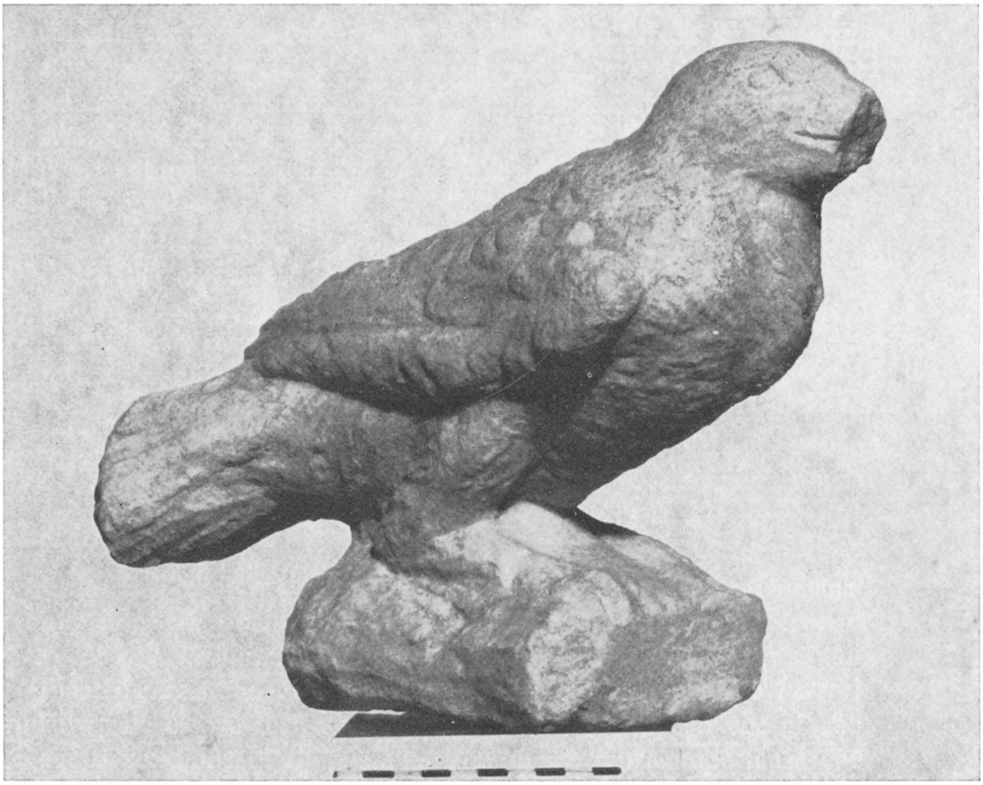


Vulci. Particolare del braccio del Mithra tauroctono del gruppo maggiore, prima del restauro.

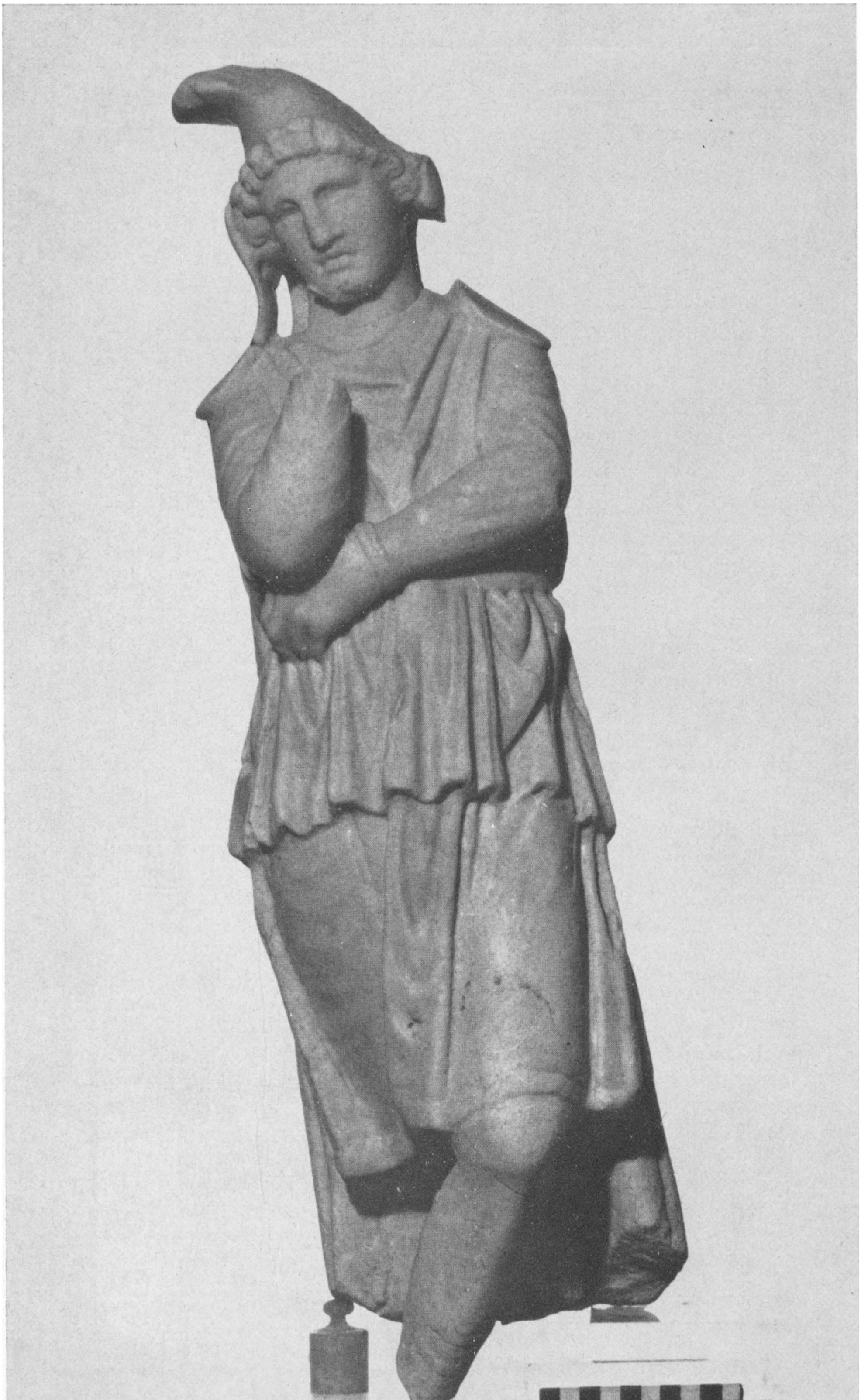
b



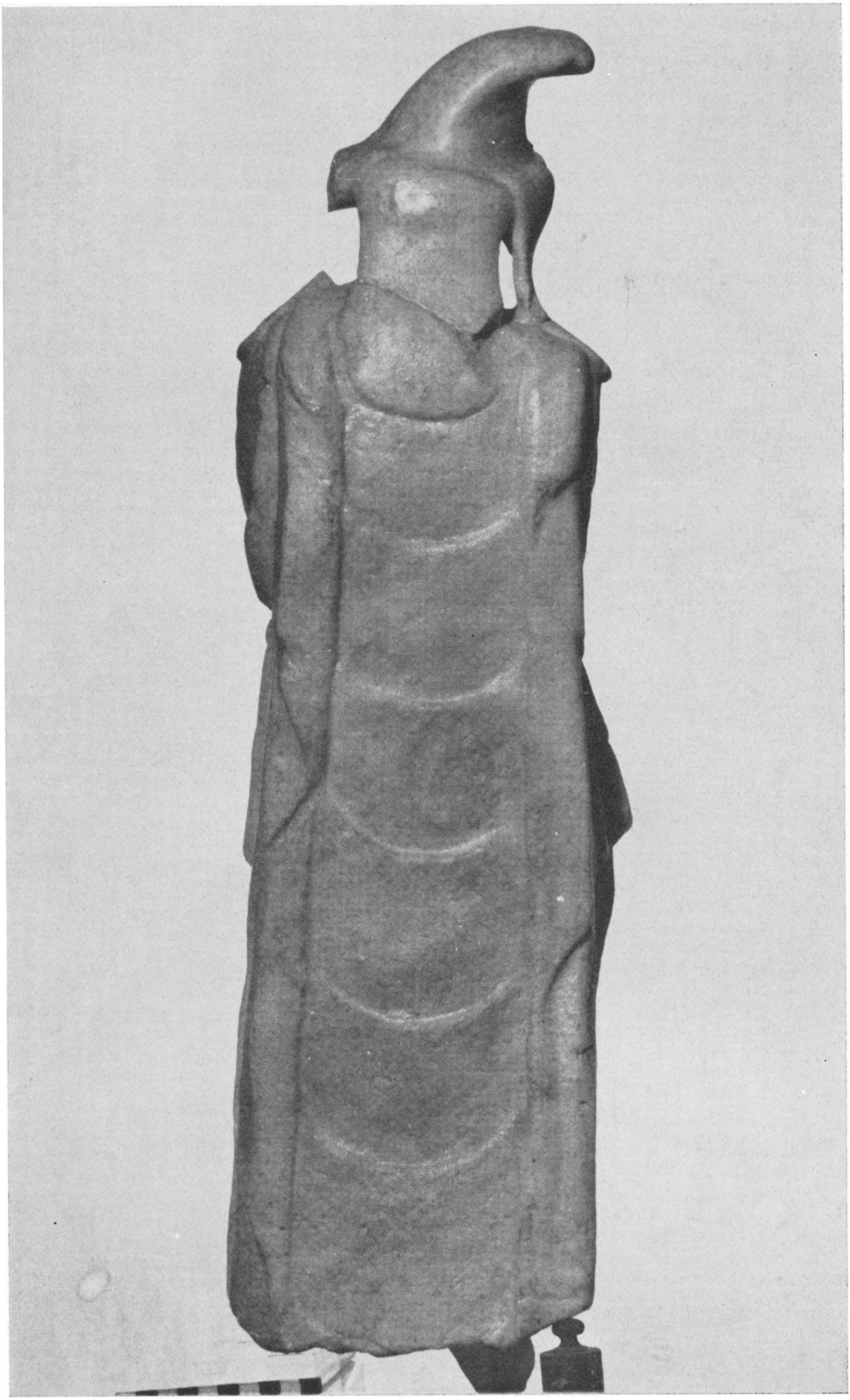
Vulci. Mithra tauroctono. Il gruppo maggiore prima del restauro.



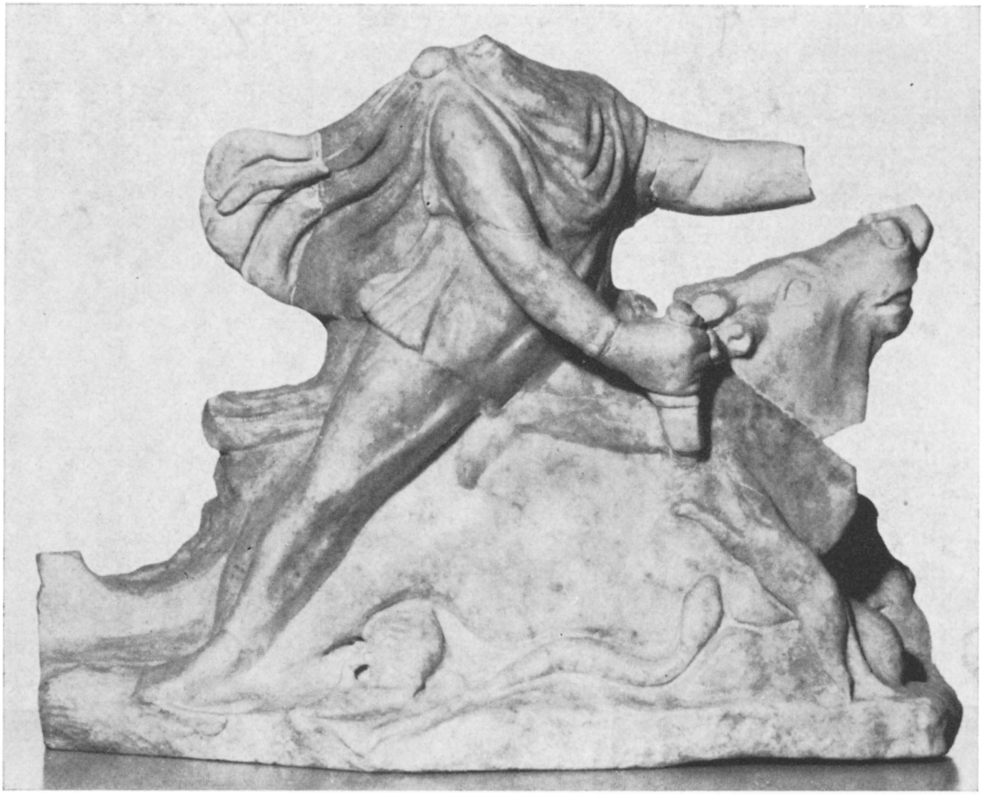
Vulci. Il corvo.



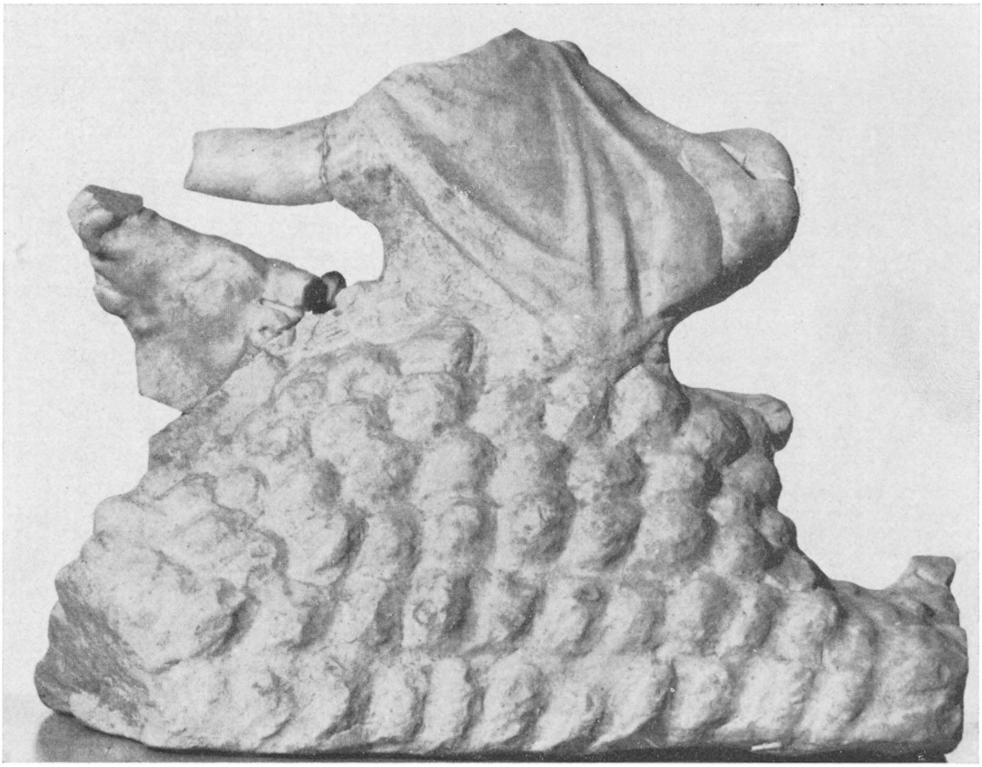
Vulci. Cautes.



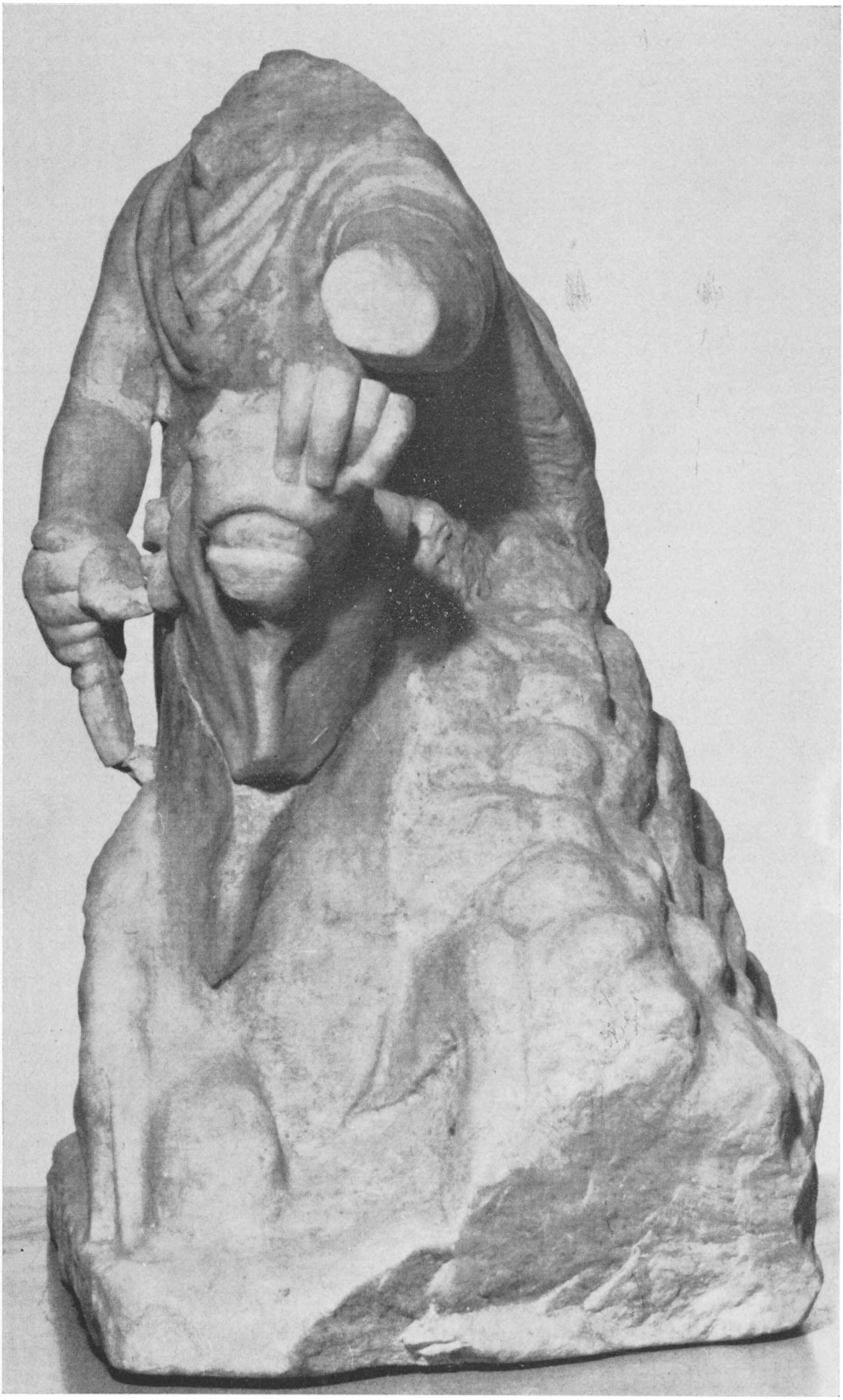
Vulci. Cautes. Lato posteriore.



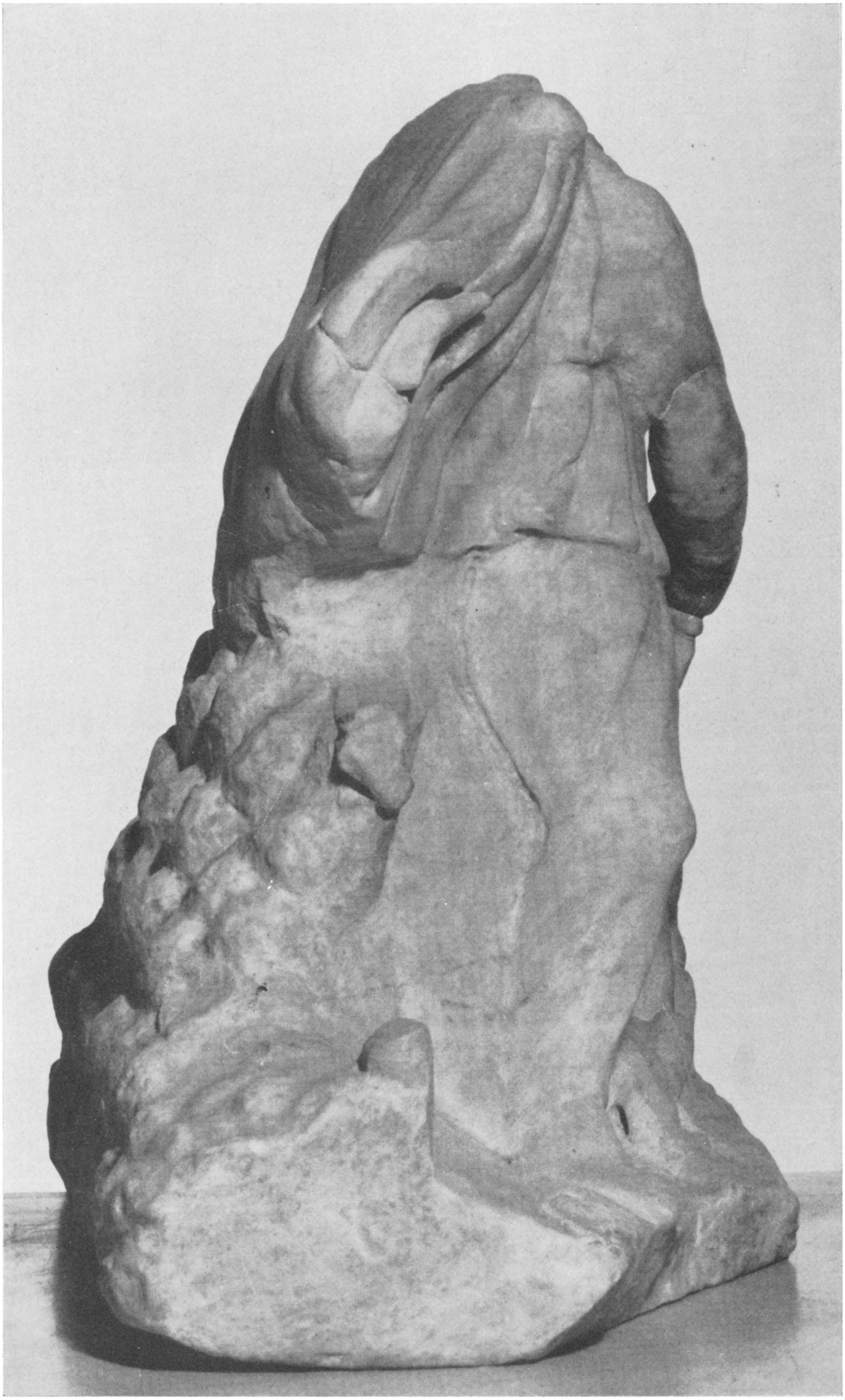
Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo minore.



Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo minore. Lato posteriore.



Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo minore. Lato destro.



Vulci. Mithra tauroctono. Gruppo minore. Lato sinistro.

Parte Quinta

I MISTERI DI MITHRA: VALUTAZIONE STORICO-RELIGIOSA GENERALE

GIULIA SFAMENI GASPARRO

IL MITRAISMO NELL'AMBITO DELLA FENOMENOLOGIA MISTERICA

Numerosi e complessi problemi rimangono tuttora aperti alla discussione e a soluzioni diverse nel campo degli studi mitriaci, nonostante il rinnovato impegno delle ricerche negli ultimi anni[1]; del tutto netta e incontestabile appare tuttavia la qualità misterica del fenomeno in esame. Fin dalle fonti piú antiche i riti connessi al dio Mithra praticati nel mondo romano sono annoverati fra le τελεταὶ ἀπόρρητοι[2] o francamente definiti μυστήρια[3]. Si tratta di riti esoterici la cui qualità particolare è illustrata già nella testimonianza di Giustino per la menzione di atti cultuali specifici riguardanti l'« iniziato ». Esoterismo ed iniziazione appaiono pertanto elementi tipici del mitraismo che il complesso della documentazione conferma ampiamente, permettendo di precisarne le precipue connotazioni e le modalità di espressione.

---

[1] Dopo la raccolta delle fonti letterarie, epigrafiche e monumentali del Cumont (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, voll. I-II, Bruxelles 1896-1899) e il nuovo, assai più ricco *corpus* delle iscrizioni e dei monumenti mitriaci curato da M.J. Vermaseren (*Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, voll. I-II, The Hague 1956-1960), nuovo impulso all'indagine sul mitraismo, nel più ampio quadro della diffusione dei culti orientali in Occidente, è dato dalla collana di *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* (Leiden 1961 sgg.), a cura del Vermaseren. I risultati degli scavi condotti nel mitreo di S. Prisca a Roma hanno segnato una svolta decisiva per la penetrazione di alcuni aspetti fondamentali dell'*ethos* mitriaco (M.J. Vermaseren - C.C. van Essen, *The Excavations in the Mitraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965). Espressione del vivace interesse per questo campo di studi sono stati i due Congressi internazionali sul mitraismo svoltisi rispettivamente a Manchester nel 1971 e a Teheran nel 1975. Si veda, per il primo, J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, I-II, Manchester 1975 e per il secondo U. Bianchi, *The second International Congress of Mithraic Studies, Tehran, September 1975* in « Journal of Mithraic Studies » I, 1 (1976), pp. 77-94; *Acta Iranica, Textes et Mémoires*, IV, *Études mithriaques*, Téhéran-Liège 1978.

[2] Plutarco, *Vita Pomp.* 24,7 (Cumont, *TMMM* II, p. 36).

[3] Giustino, *Apol.* I, 66 (Cumont, *TMMM* II, p. 20).

Questi due elementi, d'altra parte, funzionano all'interno di un sistema religioso assai ampio e articolato, implicante il riferimento a molteplici entità sovrumane, tra le quali ha rilievo centrale e specialissimo il dio da cui esso trae la sua stessa denominazione. Il complesso mitriaco contempla dunque un insieme di credenze che, come risulta dalla ricca iconografia e dalle fonti letterarie, non riguardano solo la teologia ma in larga misura anche la cosmologia e l'antropologia. A ciò si aggiunga una prassi cultuale abbastanza ricca e varia, a quanto è dato conoscere dalla documentazione, la cui qualità e valore sono troppo noti perché qui si ritorni ancora sul problema.

Il carattere esoterico ed iniziatico del mitraismo non esaurisce pertanto la peculiarità di esso in quanto fatto religioso oggetto di indagine storica; anzi tale carattere si precisa e si definisce in rapporto al complesso di credenze e pratiche rituali che costituiscono il mitraismo come fenomeno specifico e storicamente individuato. Tuttavia, proprio in relazione a quel carattere, il culto di Mithra diffuso nell'Impero romano nei primi secoli d.Cr. si inserisce in una problematica assai ampia che coinvolge numerosi altri culti ad esso contemporanei, parimenti organizzati in modo da autorizzare l'accesso solo a persone sacralmente qualificate, alle quali si imponeva l'obbligo di mantenere il segreto sulle credenze del gruppo religioso cui erano ammessi e sui riti praticati all'interno di esso. Fra tali culti alcuni, come lo stesso mitraismo, si ricollegano a tradizioni orientali e la loro presenza in Occidente si colloca in quel vasto movimento di popoli e di idee inaugurato dalle conquiste di Alessandro Magno e maturato sotto i regni dei Diadochi che, mentre produsse una profonda penetrazione dell'ellenismo in Oriente, favorí il noto fenomeno della diffusione nel mondo greco-romano di culti orientali, anche di tipo non misterico, che qui sarebbe superfluo evocare nei suoi dettagli. Altri complessi mitico-rituali a carattere iniziatico-esoterico, vitali e fiorenti ancora sotto l'Impero, hanno invece una lunga storia sul suolo greco, siano essi legati ad un santuario in una località precisa, come quelli di Eleusi, Samotracia, Andania, ovvero capaci di organizzarsi in forme varie nei singoli centri di diffusione, come il dionisismo che, per l'ampiezza della sua irradiazione, appare tipologicamente affine ai culti misterici orientali. Si pone dunque il problema della opportunità e legittimità di situare tutti questi fenomeni religiosi in un'unica categoria tipologica affinché, al di là degli aspetti individuali ed irriducibili di ciascuno di essi, sia messa in luce la loro fondamentale omogeneità, per la presenza di una serie di caratteristiche comuni.

Impegno del segreto sul contenuto e le modalità dell'esperienza religiosa da parte degli iniziati, peraltro, non appare sufficiente alla determinazione della specificità fenomenologica di siffatta categoria, essendo anzi questa una caratteristica che i « misteri » greci ed orientali condividono con un fenomeno dalle dimensioni assai ampie nel mondo delle religioni. Ci riferiamo al noto fenomeno delle « iniziazioni » dei popoli primitivi, riti esoterici che accompagnano e sanciscono religiosamente l'ammissione dei giovani nella società, facendoli partecipi delle conoscenze di ordine etico, religioso e sociale-economico del gruppo [4].

Senza pregiudizio della dibattuta questione di una eventuale continuità storica fra iniziazioni praticate nelle culture piú arcaiche e misteri di età classica ed ellenistico-romana [5], si può subito notare che questi ultimi, già ad un primo approccio, si rivelano distinti da quelle per la loro qualità di culti prestati a singole divinità che appaiono, a diverso titolo, intimamente connesse al rituale esoterico-iniziatico. Appare allora legittimo rivolgere l'attenzione al tipo di divinità e alla natura del rapporto che si instaura fra essa e il fedele per cercare di individuare il *quid* specifico atto a qualificare sotto il profilo fenomenologico la « categoria » dei misteri.

Già le ricerche del Frazer sottolinearono, soprattutto in relazione alle figure di Attis, Adonis e Osiride, il fondamento naturistico-ctonio dei miti e dei riti gravitanti attorno a queste divinità [6]. Poiché esse apparivano solitamente coinvolte in una vicenda di assenza-presenza, di disparizione e di ritorno, variamente motivati e caratterizzati, si parlò di morte e resurrezione del dio dei misteri. Il fedele che partecipa a tali riti, pertanto, attraverso una esperienza mistica di morte e di « rinascita », si assimilerebbe al dio fino a identificarsi ad esso, ottenendo una salvezza intesa appunto come acquisizione di una nuova vita divina [7].

---

[4] Per un'ampia tipologia del fenomeno cfr. M. Eliade, *Naissances mystiques*, Paris 1959; A. Brelich, *Paides e Parthenoi* (Incunabula graeca XXXVI), Roma 1969, pp. 14-112.

[5] Cfr. K.H.E. De Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden 1909; C. Clemen, *Zum Ursprung der griechischen Mysterien* in « Anthropos » XVIII-XIX (1923-24), pp. 431-446; F. Speiser, *Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation* in « Zeitschrift für Ethnologie » 60 (1928), pp. 362-372; W. Koppers, *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie* in « Eranos-Jahrbuch » XI (1944), pp. 215-275.

La nozione di « mistero », cosí costituita con particolare riferimento agli dèi « morenti e risorgenti » di alcuni culti orientali diffusi in Occidente nel periodo imperiale romano, si allargò nella formula di « religioni di mistero » che, nella prospettiva del Reitzenstein, abbracciava oltre questi culti varie altre forme di spiritualità e religiosità tardo-antica, ivi compreso il cristianesimo paolino [8]. Questa generalizzazione della nozione di « mistero » e soprattutto la tendenza a sottolineare l'influsso delle religioni misteriche sulla dottrina soteriologica cristiana, suscitarono subito critiche e reazioni da parte di vari autori, i quali contestarono la pertinenza della nozione di « resurrezione » applicata agli dèi dei misteri [9]. Dopo la messa a punto del Lagrange a proposito di Attis [10] e la dimostrazione addotta dal Lambrechts in relazione al mito e al culto di Adonis, che del resto non pare aver assunto la forma di misteri [11], non è piú possibile applicare lo schema morte-resurrezione a queste due figure divine, essendo stata posta in luce piuttosto la loro situazione alternante di presenza-assenza, celebrata ritualmente con manifestazioni rispettivamente gioiose e luttuose. Quanto ad Osiride, si è notato da piú parti che la sua morte è seguita, piuttosto che da una « resurrezione », da una restaurazione della sua integrità nel regno infero dove, glorificato come signore e giudice dei morti, raggiunge una condizione stabile e definitiva.

---

[6] J.G. Frazer, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, Part IV, I-II, *Adonis, Attis, Osiris*, London ³1936.

[7] Cfr. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1914 (²1930); J. Leipoldt, *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig 1923.

[8] R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig ³1927.

[9] Cfr., ad esempio, la recensione del Lagrange al volume di A. Loisy in « Revue Biblique », N.S. XVII (1920), pp. 420-446. Inoltre si veda E.B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain* in « Revue des Sciences Philosophiques et théologiques » 15 (1926), pp. 5-34; L. De Grandmaison, *Dieux morts et ressuscités* in « Recherches de Science Religieuse », XVII (1927), pp. 97-126; L. Bouyer, *Le salut dans les religions a mystères*, in « Revue des Sciences religieuses », XXVII (1953), pp. 1-16.

[10] *Attis et le christianisme* in « Revue Biblique », N.S. XVI (1919), pp. 419-480; Id., *Attis ressuscité ? ibid.* XXV (1927), pp. 561-566. Negli stessi anni l'autore esaminava il tema della « rinascita » dell'iniziato eleusino, giungendo a conclusioni negative (*Les mystères d'Éleusis et le christianisme* in « Revue Biblique » N.S. XVI (1919), pp. 157-217; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis, ibid.* XXVII (1929), pp. 63-81; 201-214. (segue)

D'altra parte, al di là di ogni considerazione di ordine interno ai singoli contesti, l'obiezione piú grave alla validità di una definizione dei misteri come culti celebranti la morte e resurrezione di un dio al quale l'iniziato ritualmente si identifica godendo i benefici effetti della soluzione positiva della vicenda, viene dalla circostanza che tale definizione non può in alcun modo applicarsi al dio titolare dei misteri mitriaci. Mithra, nella sua qualità di « dio invitto », non appare assimilabile alla categoria degli dèi « morti e risorgenti ». Non pare credibile infatti il tentativo del Loisy di fare anche di Mithra un dio « sofferente », supponendone l'iden-

---

Si veda anche K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma 1954, pp. 255-352; Id., s.v. *Mystères* in *Dictionnaire de la Bible*, Suppl., fasc. XXX, Paris 1957, coll. 10-173. Sulla medesima linea interpretativa è l'opera di G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, Zürich 1962, tr. ingl. dal titolo *Pauline Baptism and Pagan Mysteries*, Edinburgh-London 1967. La credenza in una « resurrezione » annuale di Attis, connessa alla festa degli *Hilaria*, è invece attribuita ai misteri frigi dal Lambrechts che pure, in polemica con studiosi anteriori, dimostra il carattere tardo della cerimonia in questione (*Les fêtes « phrygiennes » de Cybèle et d'Attis* in « Bull. de l'Inst. belge de Rome », XXVII (1952), pp. 141-170.

[11] *La « résurrection » d'Adonis* in « Mélanges Isidore Levy », Ann. de l'Inst. de Phil. et Hist. Orientales et Slaves » XIII (1955), pp. 1-34. Cfr. già R. De Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris* in « Rev. Bibl. » XLII (1933), pp. 31-56. Sul problema del destino di Adonis si sono più recentemente espressi in tal senso W. Atallah (*Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris 1966, pp. 268-273) e U. Bianchi (*Initiation, mystères, gnose* in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Leiden 1965, pp. 159-166).

tità con l'animale sacrificato, la cui « immolazione salutare » sarebbe stata « la passione del dio »[12].

Un risultato acquisito degli studi sul fenomeno storico-religioso dei misteri, siano essi greci od orientali, rimane tuttavia il riconoscimento del rapporto che, a vario titolo, collega le divinità in essi celebrate con la sfera della fecondità e della fertilità ctonia[13]. L'importanza di tale rapporto ai fini della caratterizzazione della categoria fenomenologica dei misteri è stata acutamente percepita dal Pettazzoni che, senza trascurare le connessioni tipologiche dei misteri con il fenomeno delle iniziazioni delle culture arcaiche, ha elaborato una « teoria storico-religiosa » sulla loro origine proponendo l'ipotesi di una continuità storica fra essi e anteriori culti di fecondità[14]. Le affinità di struttura e di contenuto fra i vari misteri si spiegherebbero non solo per la comune base agricolo-ctonia ma anche per la fondamentale omogeneità dei processi storici di sviluppo che, nei rispettivi paesi d'origine, hanno portato alla trasformazione di culti a carattere agrario in misteri. Il Pettazzoni dunque, mentre nota con saldo senso storico che tali processi di sviluppo non hanno avuto tutti un medesimo sbocco bensí talora, per circostanze particolari, hanno subíto un arresto non pervenendo alla formazione di veri e propri misteri (cosí, ad esempio, nel caso di Tammuz e di Adonis), afferma vigorosamente che i misteri orientali che si diffusero in Occidente hanno dietro di sé una storia molto lunga che già nei rispettivi paesi d'origine li ha costituiti tali, a partire da un sostrato di culti agrari antichissimi nel quale affondano le proprie radici. Ciò anche se nel periodo ellenistico-romano poterono verificarsi parziali convergenze ed esercitarsi influssi reciproci fra i singoli culti misterici. Anche il mitraismo, nonostante la sua peculiarità di culto centrato su una divinità celeste, ha un solido fondamento ctonio, rivelantesi soprattutto nell'episodio dello tauroctonia, sicché la sua formazione segue linee di sviluppo analoghe a quelle degli altri misteri.

---

[12] *Mithra* in « Rev. d'Hist. et de Litt. Rel. », IV (1913), pp. 497-539 (= *Mystères*, pp. 161-203).

[13] Cfr. K. Prümm, *Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit* in « Zeit. Kath. Theol. » 58 (1934), pp. 463-502.

[14] *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.

Il rapporto fra culti di fecondità e misteri, sotto il profilo fenomenologico e storico, acquista nuovo rilievo alla luce di un modulo interpretativo che indica nella nozione di una vicenda divina l'elemento comune ad entrambi i contesti, in ciascuno dei quali peraltro esso appare integrato con diverse modalità e scopi [15]. Nei riti annuali finalizzati alla promozione della fertilità, dei quali è tipico esempio il culto mesopotamico di Dumuzi-Tammuz, il dio protagonista della vicenda è soggetto ad una morte o ad una disparazione (cfr. l'ittita Telepinus), la quale dà luogo a lamentazioni che sul piano mitico trovano il loro prototipo e la loro giustificazione nelle manifestazioni di lutto da parte della grande dea (Inanna-Ishtar nel caso di Dumuzi-Tammuz) legata al giovane dio da un rapporto ambivalente, essendo oltre che la sposa anche, a quanto risulta da alcuni significativi indizi, la causa del destino stesso di morte. Il rito dunque, nella sua ricorrenza periodica, annuale, celebra la vicenda alternante del genio della vegetazione, il cui ritorno stagionale garantisce, con la fertilità agricola, il benessere collettivo del paese; esso è seguito dalla dipartita dolorosa del personaggio, sicché la nota dominante della vicenda rimane quella del lutto e della lamentazione. Anche gli dèi dei misteri sono sottoposti ad una analoga vicenda di presenza-assenza, ma, sottolinea Bianchi, in essi « il momento stagionale (naturistico-sociale) si integra in una prospettiva "soteriologica" molto antica di interesse piú individuale, iniziatico e anche esoterico, una prospettiva — in questi misteri [16] — che si svolge negli inferi, dove una sorte speciale attende gli iniziati, che hanno familiarizzato con gli dèi di laggiú » [17].

---

[15] U. Bianchi, *art. cit.*, pp. 154-171.

[16] Nella successione fenomenologica, proposta anche come un processo storico, tra « culti di fecondità, misteri, misteriosofia e gnosi », l'autore fa riferimento, quanto ai misteri, soprattutto ad Eleusi. In tale lavoro, del resto, l'interesse è rivolto soprattutto alla definizione dell'*ethos* dei culti di fecondità. Per una più ampia discussione della tipologia misterica cfr. Id., *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions XVII, 3) Leiden 1976, pp. 1-8.

[17] *Ibid.* p. 154.

Con questa definizione si tocca un'altra componente fondamentale della tipologia misterica, la quale occupa una parte di rilievo in tutte le ricerche relative ai misteri greci ed orientali, ossia la nozione di una « salvezza » come scopo ultimo e insieme effetto della partecipazione del fedele al culto misterico. Assai diverse sono tuttavia, come è noto, le conclusioni degli studiosi sulla natura e le modalità di acquisizione di tale salvezza ottenuta dall'iniziato. Assai volentieri, e solitamente in rapporto allo schema morte-resurrezione applicato alla vicenda delle divinità misteriche, si afferma che la prospettiva soteriologica degli iniziati consiste in una « rinascita », con l'ottenimento di una vita divina. Per usare le parole del Pettazzoni, attraverso il rituale implicante la morte e resurrezione simbolica « l'iniziato nasceva ad un'altra vita, rigenerato, trasfigurato, transumanato per effetto de' suoi nuovi rapporti con la divinità, sia poi che questi rapporti fossero concepiti come una figliolanza (misteri eleusini) o come un connubio (misteri di Attis) o come una indissolubile amicizia (misteri di Mithra), e rispettivamente fossero realizzati — per via simbolica — mercé un contatto o un simbolico accoppiamento o un pasto in comune »[18].

Sospendendo per il momento il giudizio sulla validità delle definizioni qui enunciate riguardo alla natura del rapporto iniziato-divinità nei singoli misteri, e alle modalità specifiche secondo cui esso si realizza, noteremo soltanto che per l'autore siffatto intimo rapporto è la « causa » della rigenerazione dell'uomo. Infatti i riti della iniziazione « essenzialmente erano destinati a riprodurre sull'iniziando la vicenda del dio ». Ne risulta una definizione generale del fenomeno misterico, che verrebbe a caratterizzarsi come complesso mitico-rituale fondato su una vicenda divina a base naturistico-stagionale, la quale assume un carattere salvifico per l'uomo che ritualmente si identifica alla divinità, divenendo partecipe della sua sorte felice. La validità di siffatta formula, in quanto intende porsi come modulo interpretativo generale della categoria del mistero, deve essere verificata sulla base della sua applicabilità a tutti i fenomeni riconducibili a siffatta categoria. Qualora risultasse impossibile collocare anche soltanto uno di tali fenomeni all'interno dello schema interpretativo sopra evocato, ne sarebbe immediatamente inficiata, con la pretesa applicabilità generale, l'intrinseca utilità ai fini della definizione fenomenologica dei misteri. Le stesse riserve valgono per qualsiasi altra formula che parimenti intenda porsi come unica e completa chiave esegetica dei fenomeni in esame. Cosí, tra le numerose definizioni date al fenomeno misterico, si può ricordare ancora quella del Follet[13], secondo la quale « i misteri consistono in riti e azioni simboliche aventi come scopo l'ottenimento di una vita piú garantita... Questi riti e azioni sono l'imitazione dell'opera difficile (che spesso implica una " passione ") e della vittoria di certi esseri privilegiati... che è la garanzia dell'ottenimento di questa vita piú sicura, passando per la morte (o prova simile) ». Tale definizione, pur cogliendo un aspetto fondamentale dei misteri, dei quali sottolinea il carattere essenzialmente pratico-rituale e il riferimento primario ad una « vicenda » divina cui si attribuisce un senso forte in rapporto al destino dell'uomo, si rivela insufficiente nel momento in cui trascura l'aspetto iniziatico-esoterico. Infatti, rievocazione e attualizzazione rituale della vicenda drammatica di un personaggio sovrumano, che conosce travaglio, disparizione e talora morte, al fine di assicurare all'uomo, in quanto membro della comunità che celebra il culto, una prospettiva salvifica, sussiste anche nei cosiddetti culti di fecondità. In questi tale « salvezza » consiste essenzialmente nella garanzia dell'annuale rinnovamento della fertilità agricola e della fecondità animale.

---

[18] *Op. cit.*, p. 287.

Piú recentemente il Colpe, nel tentativo di individuare i caratteri distintivi dei misteri, è pervenuto alla conclusione che esoterismo, prassi iniziatica e nozione della rinascita dell'individuo non sono sufficienti a definire tipologicamente siffatti fenomeni, neppure quando tali elementi siano integrati in un unico contesto, poiché essi sono presenti in numerosi altri ambienti religiosi, con finalità varie[20]. Ciò che invece costituisce il « nucleo centrale » di una religione di mistero è la « Gleichschaltung und Gleich-

---

[19] s.v. *Mystères* in *Diction. de la Bible*, Suppl., fasc. XXX, Paris 1957, col. 3. L'autore riprende e parzialmente modifica una definizione di F.M. de Liagre Böhl (in *Christus und die Religionen der Erde*, II, p. 494 sg. ivi cit.).

[20] *Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien* in *Mithraic Studies*, II, pp. 378-405.

gestaltung des menschlichen Geschickes mit dem eines Gottes »[21], la quale conferisce uno specifico significato alle tre componenti sopra menzionate che ricorrono nei complessi mitico-rituali solitamente definiti « misteri », senza tuttavia costituirne elementi indispensabili e caratterizzanti. Come esempio di uno di tali complessi religiosi la cui natura misterica non sarebbe stata mai contestata, sebbene in esso siano assenti alcuni di quei segni ritenuti di solito distintivi, il Colpe adduce il dionisismo, dove — egli afferma — « iniziazione e prassi esoterica non assolvono alcun ruolo », mentre è fondamentale la nozione di una identificazione col dio, sperimentata nell'estasi. Sebbene non sia dato qui affrontare un'analisi puntuale del fenomeno dionisiaco, si può obiettare alle affermazioni del Colpe che in esso è necessario distinguere, sotto il profilo storico e fenomenologico, un primo aspetto — che è in pari tempo un « momento » storicamente individuabile —, ossia il « menadismo » che conosce gruppi prevalentemente femminili, celebranti un culto entusiastico-orgiastico nel quale si realizza una forma di estasi e di possessione divina; un secondo aspetto è invece quello delle comunità dionisiache di età ellenistica e romana, in cui si danno « iniziati » con gradi diversi e si celebrano riti a carattere esoterico, detti « misteri ». Senza dire che già nei piú antichi gruppi di baccanti, uomini e donne, non è assente un esoterismo *sui generis*[22], mentre l'esistenza di « misti » è talora attestata in età classica, almeno nella Magna Grecia[23]. Soprattutto si noterà che è molto difficile, se non impossibile, trovare nei misteri greci ed orientali il « nucleo » definito essenziale del fenomeno, non essendo troppo spesso attestata né presupposta dalle nostre fonti quella intima connessione e analoga rappresentazione del destino umano e divino nei termini in cui essa è intesa dal Colpe, ossia in definitiva come « identificazione » tra dio del mistero ed iniziato, la cui rinascita equivarrebbe pertanto a una « divinizzazione ».

---

[21] *Ibid.*, p. 381.

[22] Euripide, *Bacch.* vv. 471-474; 1105-1109. Cfr. P. Boyancé, *Dionysiaca. A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque* in « Rev. Ét. Anc. », LXVIII (1966), pp. 33-60. Nessun carattere esoterico ed iniziatico avrebbe invece il menadismo secondo le interpretazioni di A.J. Festugière (*Les mystères de Dionysos* in « Rev. Bibl. » XLIV, 1935, pp. 192-211 rist. in *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 13-32) e di M.P. Nilsson (*The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957).

[23] Iscrizione di Cuma (D. Comparetti, *Iscrizione arcaica cumana* in « Ausonia » I, 1906, pp. 13-20). Si aggiunga la laminetta aurea recentemente rinvenuta ad Hipponium, del V-IV sec. av. Cr., nella quale si menzionano *mystai* e *bakchoi* con felici prospettive escatologiche (G. Pugliese Carratelli-G. Foti, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico* in « La Parola del Passato » CLIV-CLV, 1974, pp. 103-126).

In conclusione, è evidente che il rischio maggiore di ogni indagine volta a individuare « categorie » fenomenologiche è quello di trascurare la prospettiva storica e di considerare i fatti in esame come dei blocchi monolitici, privi di articolazione nel tempo e nello spazio. I misteri di età ellenistica e romana, siano essi greci o orientali, hanno tutti, come è ovvio, una storia più o meno lunga e complessa, un processo di formazione i cui diversi momenti sono spesso difficilmente percepibili ma non per questo trascurabili dall'indagine storica. Anzi è solo quest'ultima che, attraverso l'analisi dei singoli contesti e dei singoli processi storici, può sperare di pervenire ad una classificazione fenomenologica dei fatti, avvertendone gli elementi e gli aspetti affini, senza trascurare le differenze e le peculiarità. La possibilità di costituire una « categoria » tipologica dei « misteri », che eviti schemi interpretativi astratti o peggio fondati su indebite generalizzazioni, riposa interamente sulla capacità della ricerca storica di cogliere ciò che di « analogo » ricorre con significativa frequenza in una serie di fatti che per ciò stesso, senza essere identici fra di loro, si rivelano omogenei sotto importanti profili e pertanto legittimamente situabili in un quadro comune.

* * *

Nell'ambito di questa indagine il mitraismo si colloca in una veste del tutto privilegiata, nella sua qualità di complesso religioso interamente calato nella struttura misterica che lo definisce come tale. E' stato notato che uno degli elementi caratterizzanti il *genius* del culto Mithra in Occidente consiste proprio nel fatto che, a differenza di altri culti orientali nei quali, ad una componente esoterica spesso marginale o comunque di rilevanza piuttosto limitata, si accompagna l'aspetto pubblico di una devozione esprimentesi in grandi festività periodiche a carattere cittadino, esso si risolve interamente nel segreto degli *spelaea* accessibili ai soli iniziati[24]. Solo per il mitraismo, dunque, sarebbe legittimo usare la definizione, troppo generalizzata, di « religione di mistero ». Ad ogni modo, si tratterà ora di esaminare quegli elementi che, nella specificità ed individualità irriducibile del culto mitriaco, lo costituiscono come fenomeno situabile nella piú vasta categoria dei « misteri », intesa non come un parametro rigidamente precostituito ma piuttosto come una realtà multiforme, che abbraccia una serie di fatti varii ma sotto molti profili omogenei.

Un primo problema che coinvolge, insieme col mitraismo, gli altri culti orientali a carattere misterico riguarda le origini e modalità di formazione di quella prassi esoterico-iniziatica che li caratterizza in Occidente mentre non risulta attestata per le loro antecedenti manifestazioni nei rispettivi paesi di provenienza[25].

Nella coscienza dei contemporanei che assistettero al propagarsi delle comunità mitriache e all'interno stesso di queste, dove il *perses* occupava uno dei piú alti gradi nella gerarchia iniziatica, era viva la consapevolzza della natura iranica del dio e dei suoi riti: dall'« antro persiano » di Stazio[26] ai περσικὰ μυστήρια di Celso-Origene[27] ai *Persarum sacra* di Firmico Materno[28], sussiste una tradizione unanime che nessuno potrebbe contestare. Tuttavia, quando si viene alla verifica del preciso contenuto di siffatta tradizione, insorgono difficoltà notevoli che la moderna ricerca non è ancora riuscita a superare. Mentre un'indubbia continuità sussiste fra l'antico Mithra iranico e il dio dei misteri, ciò che piú fa ostacolo ad un collegamento storico fra il mondo religioso iranico e il mitraismo di età romana è proprio la qualità misterica di quest'ultimo. Infatti, al di là della questione di una maggiore o minore presenza di elementi d'origine iranica nel culto romano di Mithra, sulla quale è ancora aperta la discussione, abbastanza unanime è il riconoscimento della trasformazione profonda che siffatti elementi hanno subíto per il fatto di essere inseriti in una struttura misterica.

---

[24] A.D. Nock, *The Genius of Mithraism* in « J.R.S. » 27 (1937), pp. 108-113 rist. in *Essays on Religion and the Ancient World* (ed. Z. Stewart), Oxford 1972, I, pp. 452-458.

[25] L'esistenza di « misteri » nell'antico Egitto (cfr. A. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris ²1922; E. Briem, *Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien*, Lund-Leipzig 1928, pp. 30-45) non è attestata dalle fonti (cfr. G. Nagel, *Les « mystères » d'Osiris dans l'ancienne Égypte* in « Eranos-Jahrbuch » XI, 1944, pp. 145-166).

[26] *Theb.* I, 719 sg. (Cumont, *TMMM* II, p. 46).

[27] *Contra Celsum* VI, 22 (*ibid.*, p. 31).

[28] *De errore prof. rel.* 5 (*ibid.*, p. 14).

I tentativi di ricollegare tale struttura ad una preistoria iranica per il tramite di ipotetici Männerbünde, comunità a carattere esoterico-iniziatico, con elementi guerreschi e connessioni con la sfera della fecondità, dedite al culto di Mithra [29], non sono pervenuti a risultati soddisfacenti per la mancanza di adeguate testimonianze sull'esistenza prima e poi sulla persistenza fino ad età tarda di siffatte comunità. D'altra parte, sussiste tutta una serie di indizi, non sufficientemente collegabili però in un contesto unitario e significante, della presenza nel mondo iranico, fuori dal contesto zoroastriano o parzialmente integrato in esso, di un tipo di religiosità e di prassi rituale che, per i suoi collegamenti con la sfera della fecondità animale e ctonia, sembra presentare delle analogie con il mitraismo di età romana [30]. Appaiono cosí evocati i due aspetti precipui della problematica generale sopra enunciata, ossia per un verso l'eventuale connessione dei misteri con le iniziazioni di società arcaiche e dall'altra il rapporto con culti pertinenti al mondo della fertilità. Nel caso del mitraismo, allo stato attuale della ricerca, non è possibile dare una soluzione sicura a tali problemi; essi però rimangono degni di considerazione perché toccano due componenti essenziali del fenomeno in questione: la sua qualità di culto riservato ai soli uomini, con una complessa gerarchia di gradi iniziatici, e le indubbie connessioni dell' episodio centrale del mito e del rito con la promozione della vita vegetale ed animale. Siffatti problemi sussistono anche quando si collochi la formazione del mitraismo fuori dall'Iran, in un'area non chiaramente definibile dell'Asia Minore[31], ovvero, facendo una parte minore che per il passato alle componenti iraniche del mitraismo si veda in esso una nuova creazione religiosa non priva però di radici in una tradizione anteriore[32]. Si tratterebbe infatti di cercare nell'ambiente di formazione e nell'epoca relativa le tracce di un'eventuale continuità storica del tipo di quella sopra ipotizzata.

---

[29] S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938. Cfr. G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* in « Numen » I (1954), pp. 66-68; Id., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, tr. fr. Paris 1968, pp. 39-43, 84 sgg., 253 sg.; R. Merkelbach, *Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion* in « Numen » VI (1959), pp. 154-156.

Forti riserve sulla possibilità di ricostruire una « storia » iranica dei misteri mitriaci in quanto tali sono espresse da R.N. Frye, *Problems in the Study of Iranian Religions* in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity, Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden 1968, p. 586 sg. Cfr. anche C. Colpe, *art. cit.*, pp. 399-404.

[30] G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, II. *Geschichte der iranischen Religionen und ihre Nachwirkung*, in « Numen » II (1955), pp. 80-96; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in Partischer Zeit*, Köhln-Opladen 1960, p. 51 sg.; *Die Religionen Irans*, pp. 58-69; 252-262; *The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman world with special regard to their Iranian Background* in *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 1966, pp. 433-455. Per la festa di Mithrakāna cfr. M. Boyce, *Mithragān among the Irani Zoroastrians* in *Mithraic Studies*, I, pp. 106-118.

Non è difficile cogliere le connessioni di Mithra e di alcune forme del suo culto con il livello della fecondità, già nelle tradizioni iraniche[33], mentre la presenza di numerose forme religiose a riferimento ctonio e agricolo-stagionale non ha bisogno di essere sottolineata nell'ampia area dell'Asia anteriore. Non si constata invece in quest'area la persistenza nell'età tardo-ellenistica di istituzioni iniziatiche autonome, collegabili a fenomeni arcaici. In quest'epoca tali istituzioni sono bensì consolidate all'interno di quei culti misterici che hanno ormai una storia secolare nel mondo greco e che proprio ora conoscono una rinnovata vitalità, mentre si assiste alla fioritura di nuovi misteri, per i quali talora quelli sembrano costituire quasi un modello [34]. E' indispensabile dunque considerare la situazione storica e l'ambiente culturale e religioso in cui matura il mitraismo, sia esso il risultato di un processo piuttosto lungo ovvero di un unico atto creativo. Tale situazione e tale ambiente, nella profonda simbiosi di elementi greci ed orientali, contemplano nuove esigenze spirituali, una religiosità piú intima ed individualistica insoddisfatta dei culti pubblici e cittadini [35]. In questo clima, alcuni culti orientali già da tempo diffusi in Occidente, quale il culto isiaco e quello metroaco, accanto all'aspetto pubblico delle grandi festività annuali, assumono la forma di « misteri » [36]. Un preciso in-

---

[31] Fr. Cumont, *TMMM* I, pp. 179-188; 223-240; *Les mystères de Mithra*, Bruxelles ³1913, pp. 1-29; *Mithra en Asie Mineure* in W.M. Calder-J. Keil (edd.), *Anatolian Studies presented to William Hepburn Buckler*, Manchester 1939, pp. 67-76. L'origine micro-asiatica del mitraismo è un dato ammesso generalmente. Cfr. M.J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles 1960, pp. 11-22.

[32] Cfr. M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, II, München ²1961, pp. 675 sg.; C. Colpe, *art. cit.*, pp. 386-390. La proposta interpretativa del Gordon, secondo la quale, prescindendo dal problema delle origini, il mitraismo deve essere esaminato nella sua forma occidentale, nella sua struttura e nel suo funzionamento (*Franz Cumont and the doctrines of Mithraism* in *Mithraic Studies* I, pp. 215-248), appare riduttiva sotto il profilo storico-religioso, anche se può aprire nuove prospettive in direzione di un'analisi sociologica del fenomeno. Cfr. Id., *Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman Empire* in « Religion » II (1972), pp. 92-121.

[33] Oltre gli studi citati del Widengren si veda I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1967; P. Thieme, *The Concept of Mitra in Arian Belief* in *Mithraic Studies* I, p. 31 sg. Sulla discussione, ancora aperta, intorno ai caratteri originari del dio cfr. E. Benveniste, *Mithra aux vastes pâturages* in « Journal Asiatique » CCXLVIII, 4 (1960), pp. 421-429; F.B.J. Kuiper, *Remarks on « The Avestan Hymn to Mithra »* in « Indo-Iranian Journal » V (1961-1962), pp. 36-60; R.N. Frye, *Mithra in Iranian*

---

history in *Mithraic Studies*, vol. I, pp. 62-67; I. Gershevitch, *Die Sonne das Beste, ibid.*, pp. 68-89; M. Boyce, *On Mithra, Lord of Fire* in *Acta Iranica 4*, S. IIe, *Hommages et opera minora, Monumentum H.S. Nyberg*, Téhéran-Liège 1975, pp. 69-76. Alla stessa studiosa si deve una messa a punto del problema relativo alla presenza di Mithra nella tradizione zoroastriana (*On Mithra's Part in Zoroastrianism* in « BSOAS » 32, 1969, pp. 10-34).

[34] Sulla situazione di Eleusi in età ellenistico-romana cfr. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. III, Berlin 1938, pp. 184-188; M.P. Nilsson, *Geschichte*, II^2, pp. 90-99; 345-358. Per i misteri di Samotracia cfr. B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950.

[35] Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris ^{4}1929, pp. 17-41; A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* in « Essays on the Trinity and Incarnation » ed. A.E.J. Rawlinson, London 1928 (rist. London 1964), in particolare pp. 1-56; Id., *Conversion*, Oxford 1961. Si veda anche M.P. Nilsson, *Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age* in « Harvard Theological Review » XXXVI (1943), pp. 251-275; M.J. Vermaseren, *Hellenistic Religions* in C.J. Bleeker-G. Widengren (edd.), *Historia Religionum*, vol. I, Leiden 1969, pp. 495-532.

[36] Le principali fonti sono raccolte in N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, Roma 1930. Oltre le numerose opere generali sui

flusso greco, eleusino in particolare, non pare trascurabile in questo processo: al di là della identificazione Iside-Demetra, già nota ad Erodoto e pressoché ovvia in età ellenistica, l'intervento dell'Eumolpide Timoteo nella fondazione del culto alessandrino di Serapide è rivelatore di una tendenza religiosa assai caratteristica. Di essa è ulteriore testimonianza la versione plutarchea delle vicende degli dèi egiziani nel *De Iside* (in particolare cap. 15-16) mentre le poche notizie sul contenuto dei misteri isiaci confermano tali indicazioni.

Cibele, fin dal VII-VI sec. av.Cr. naturalizzata nel mondo greco nella figura della *Meter theon* [37], appare dalle piú antiche testimonianze titolare di un culto di tipo entusiastico-orgiastico che solo a partire dall'età ellenistica in alcuni centri presenta il carattere di misteri [38]. Mentre non sussistono attestazioni di una forma originaria frigia dei misteri metroaci, nei quali ha posto il personaggio di Attis cui piuttosto si ricollegano nel mondo anatolico riti annuali di lamentazione [39], è nota tutta una tradizione che avvicina o addirittura assimila la Gran Madre a Demetra eleusina [40].

Senza pretendere di risolvere tutto il complesso processo di formazione dei misteri isiaci e metroaci in una passiva ripetizione

---

culti orientali e sui misteri, e le monografie del Lafaye sui culti egizi, di Hepding e Graillot sulla Magna Mater e Attis, si possono qui ricordare i volumi relativi alla diffusione dei culti egizi nell'Impero romano apparsi nella serie di EPRO e la nuova messa a punto della documentazione sulla religione metroaca di M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.

[37] Cfr. E. Will, *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec* in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958, Paris 1960, pp. 95-111.

[38] Iscr. di Troezene (*B.C.H.* 10, 1886, p. 141: III sec. av. Cr.), di Argo (*I.G.* IV, 659) e di Minoa d'Amorgo (*I.G.* XII, 7, 237 b). Incerta è la consistenza misterica del culto praticato dagli *orgheones* del Pireo e degli *Attideia* ivi celebrati (*I.G.* II^2, 1315, 8; cfr. 1327, 7 sg.; 1328, 10 sg.; 1329, 15).

[39] Cfr. *Nicandri Alexiph.*, *Schol. in v.* 8 *apud* H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903, p. 9: « οἱ δὲ Φρύγες κατὰ τὸ ἔαρ ϑρηνοῦσιν αὐτόν ».

[40] Per una dimostrazione di ciò rimandiamo ad un nostro lavoro in M.B. de Boer-T.A. Edridge (edd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. III, Leiden 1978 (EPRO 68), pp. 1148-1187 (*Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'« Elena » (vv. 1301-1365)*).

del modello demetriaco, si può ammettere che il lungo contatto con il mondo religioso greco al quale il fenomeno misterico era familiare in varie forme, e soprattutto l'attrazione potente della grande istituzione eleusina, nel maturare di nuove esigenze religiose all'interno delle rispettive tradizioni, egiziana ed asiatica, abbia favorito la trasformazione nel senso indicato di culti già per loro conto centrati sulla rievocazione rituale di una vicenda divina, fortemente « partecipata » dai fedeli.

Per il mitraismo non si parlerà certo di « influsso » eleusino, essendo assai diverso l'*ethos* e le modalità di funzionamento dei due complessi religiosi; piuttosto si tratta di insistere sulla sua collocazione nel più ampio contesto ideologico e religioso del tardo ellenismo, in cui le istituzioni misteriche greche, già fiorenti in età classica, erano una realtà assai vitale e familiare nel bacino del Mediterraneo (si pensi anche ai misteri di Samotracia, che nel periodo ellenistico acquistano nuovo slancio e diffusione), mentre ovunque pullulavano nuovi fenomeni dello stesso tipo, sia innestati nelle tradizioni greche medesime, quali i misteri dionisiaci radicati nei più antichi *orghia* bacchici, sia in antiche religioni orientali.

L'ambiente in cui furono costituiti i misteri persiani non può essere avulso da questo contesto, dal quale certamente ricevette stimolo e sollecitazioni. Che il mitraismo emerga da un terreno culturalmente e religiosamente assai complesso, e non sia riconducibile, almeno nella forma in cui lo conosciamo, ad oscure società segrete di guerrieri né ad ambienti militari d'ispirazione nazionalistica ed anti-romana [41], risulta dalla estrema articolazione del contesto ideologico che gli è proprio e insieme dalla relativa fissità di tale contesto, in tutta l'ampia area geografica e l'arco temporale della sua diffusione [42]. Il riferimento alla sfera della fecondità, espresso nella scena della tauroctonia dalla presenza quasi costante delle spighe di grano emergenti dalla coda della vittima e dai vari animali che completano la scena (serpente, cane, scorpione)[43], assume una dimensione cosmica per il ricorrere pressoché generale delle figure di Sole e Luna e, molto frequentemente, dei segni planetari e zodiacali; inoltre, soprattutto nelle figurazioni assai complesse dei monumenti renani e danubiani, talora il quadro si arricchisce di altre « presenze » cosmiche quali le stagioni, i venti, *Oceanus*, *Caelus*, *Tellus*[44]. La stessa gerarchia dei sette gradi iniziatici si collega alla progressione dei pianeti, come risulta dal noto mitreo di Felicissimo[45] e dalle acclamazioni rituali dipinte sulle pareti del mitreo di Santa Prisca, in cui ciascuna categoria di fedeli è posta sotto la tutela di una divinità planetaria[46].

---

[41] Cosí C. Colpe, *art. cit.*, pp. 390-394.

[42] Per una analisi della iconografia mitriaca si vedano F. Saxl, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1931; E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955; L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO XI), Leiden 1968, per il quale cfr. J.R. Hinnells, *Method and Message in Mithraism* in « Religion » I (1971), pp. 66-71.

[43] Sul carattere positivo dello scorpione si veda L.A. Campbell, *op. cit.*, pp. 25-28. Sul significato della scena della tauroctonia J.R. Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene* in *Mithraic Studies* II, pp. 290-312.

Sembra allora legittimo parlare per il mitraismo, non solo di una connessione con la fecondità agricola ed animale in relazione al ciclo annuo delle stagioni, ma di una vera e propria cosmosofia, ossia di una speculazione relativa alla trama di rapporti che intercorrono tra i vari livelli, divino, cosmico e umano, considerati come realtà aperte e comunicabili.

La tendenza ad attribuire un significato cosmosofico ai miti e ai riti dei misteri è un fatto ben noto nel mondo tardo-antico: basti pensare alle interpretazioni platonizzanti del culto metroaco di un Giuliano, di un Sallustio o di un Macrobio, a quelle piú antiche di Plutarco sugli dèi egiziani e alle elaborazioni sullo stesso mitraismo, da parte di alcuni degli autori menzionati e di altri pensatori medioplatonici le cui interpretazioni confluiscono nel *De antro Nympharum* di Porfirio, per le quali si è parlato recentemente di una *Mithra platonicus* ovvero di una « ellenizzazione filosofica di Mithra »[47]. Tuttavia, mentre le interpretazioni sofiche dei misteri di Cibele ed Attis ovvero dei miti egiziani appaiono in larga misura delle sovrapposizioni erudite alle realtà religiose in questione, estranee alla maggioranza dei fedeli che celebravano i rispettivi culti, non altrettanto si può dire del mitraismo. In esso infatti, al di là delle elaborazioni speculative attribuibili alle singole fonti in relazione ai presupposti filosofici di ciascuna, innegabilmente sussiste un patrimonio di dottrine teologiche, cosmologiche e antropologiche del quale partecipano tutti gli iniziati, come risulta dalle « illustrazioni » iconografiche presenti nei mitrei. In particolare, non sembra che si possa minimizzare il significato dell'affermazione di Porfirio intorno al simbolismo cosmico dell'antro mitriaco, quale figura del mondo in cui discendono le anime per risalire di nuovo verso la sede originaria[48], quando la si ponga in rapporto con la notizia di Celso sul *symbolon* del κλῖμαξ ἑπτάπυλος cui sovrasta una « ottava porta » (che, nella τελετή mitriaca, implicherebbe la dottrina del passaggio dell'anima attraverso le sette sfere planetarie e l'ottavo cerchio delle stelle fisse)[49], e la si interpreti alla luce delle complesse scene di tauroctonia e delle connessioni fra gradi iniziatici e divinità planetarie. Pur riconoscendo la parte dovuta alla fondamentale ispirazione platonica delle argomentazioni di Celso e Porfirio, non si potrà negare per un verso che il simbolismo cosmico dello *spelaeum* non è il frutto di un'interpretazione filosofica estranea al mitraismo bensí un fatto pertinente alla concreta realtà religiosa delle comunità mitriache; per l'altro, il rapporto istituito, all'interno della struttura iniziatica, fra qualifica religiosa del fedele e *tutela* di una determinata potestà planetaria si inserisce in un dinamismo verso l'alto che, procedendo dal *corax* al *pater,* implica un progresso sacralmente qualificato e si riflette in un *ascensus* all'interno di una struttura cosmica parimenti orientata dal basso in alto. Appare allora legittimo ritenere che il progresso dell'esperienza religiosa maturato attraverso il passaggio da un grado iniziatico all'altro fino alla dignità somma del *pater*[50], non limitasse i suoi effetti alla vita presente del mitriasta ma avesse una apertura escatologica, in una visione del mondo implicante il passaggio dell'anima attraverso i cieli planetari.

---

[44] Cfr. Vermaseren, *CIMRM* I, 810 fig. 218; II, 1292 figg. 340-342; 1475 fig. 377; 1727 fig. 448.

[45] *CIMRM* I, 299 fig. 83; cfr. G. Becatti, *Scavi di Ostia, II. I Mitrei*, Roma 1954, pp. 105-112, fig. 22 e tav. XXIV, 2-XXV; M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia* (EPRO III), Leiden 1962, p. 52 sgg., tav. XVI, 23.

[46] *CIMRM* I, 480-481; M.J. Vermaseren-C.C. van Essen, *Santa Prisca*, pp. 155-160. Si noti che l'ordine planetario contemplato in questo schema non corrisponde né a quello noto al Timeo né al cosiddetto ordine « caldeo ». Cfr. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 106-110.

---

[47] R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO XLVII), Leiden 1975.

[48] *De antro nymph.* 5-6 (Cumont, *TMMM* II, p. 39 sg.). Sebbene il linguaggio porfiriano presenti indubbie assonanze platoniche (Mithra detto πάντων ποιητὴς καὶ πατήρ !) non si può negare un reale riferimento a dati mitriaci là dove insiste sulla nozione dello σπήλαιον come « figura » del cosmo e sulla funzione « demiurgica » di Mithra.

[49] *Contra Celsum* VI, 22 (Cumont, *TMMM* II, p. 31). Il Turcan contesta che il termine διέξοδος significhi semplicemente « passaggio » attraverso le sfere; esso, come nel Fedro (247 a) cui Celso mutua la sua argomentazione, significa « evoluzione » o « rivoluzione » celeste (*op. cit.*, p. 48 sgg.). Anche accettando tale accezione del termine ed ammettendo che la « scala » mitriaca non abbia solo un significato spaziale ma si riferisca ad epoche cosmiche (*ibid.*, p. 50 sgg.), un progresso verso l'alto è ineliminabile da siffatto schema ed esso riguarda l'anima in un'ampia prospettiva cosmica.

L'idea di un *ascensus,* del resto, è fondamentale nel mitraismo in relazione alla vicenda stessa del dio che si conclude sul cocchio di *Sol* per un viaggio verso le regioni superiori sulla cui natura i documenti figurati offrono talora qualche indizio. In alcuni monumenti della Pannonia e della Dacia, sul registro inferiore delle complesse scene di tauroctonia, la quadriga di Mithra e Sole si dirige verso destra, chiaramente a conclusione dell'intero ciclo della vicenda divina, verso una figura maschile che occupa l'angolo estremo della lastra. Talora questo personaggio, barbuto, è sdraiato presso un vaso da cui fuoriesce dell'acqua; nel repertorio del Vermaseren è pertanto chiamato *Oceanus*[51]. Tuttavia in alcuni rilievi la figura verso la quale si rivolge il cocchio solare appare di tipo diverso: in un esemplare la presenza di un velo arcuato al di sopra del capo caratterizza il personaggio come *Caelus*[52], mentre in altri casi piú numerosi si tratta di un personaggio avvolto tra le spire di un serpente, di solito seduto[53]. Talora esso presenta una o entrambe le braccia alzate, rivolte verso i due dèi sul cocchio[54]; in un interessante rilievo dace la figura è giovanile, avvolta dalle spire di un grande serpente, e protende il braccio destro con la palma aperta verso Mithra e Sole[55]. Il *Corpus* mitriaco del Vermaseren identifica in Saturno il personaggio barbuto o giovanile avvolto nelle spire del serpente.

---

[50] E ciò a prescindere dalla questione se, di fatto, ogni iniziato percorresse tutti i gradini della scala iniziatica. Ciò che interessa è la possibilità di una tale progressione.

[51] *CIMRM* II, 2034 fig. 533; 2038 fig. 536; 2046 fig. 539; 2202 fig. 608; 2267 fig. 630; 2272 fig. 632 dove il personaggio è cinto da un grande serpente e rivolge la destra verso il cocchio di *Sol.*

[52] *CIMRM* II, 2000 fig. 523. Cfr. 2244, fig. 620 dove un personaggio dello stesso tipo è raffigurato al di sopra di varie onde. Si avrebbe allora indicazione dei due elementi cosmici e delle rispettive divinità (*Caelus* e *Oceanus*) ovvero in questa, come nelle rappresentazioni del personaggio sopra identificato come *Oceanus* si avrebbe riferimento ad una divinità celeste connessa con l'elargizione delle acque? Comunque, la presenza di un

E' noto il ruolo che una figura maschile d'aspetto maestoso, spesso munita dell'*harpé* che l'identifica a Saturno-Kronos, pare assolvere nel corso della « storia » di Mithra, in particolare al momento della sua nascita, alla quale egli talora presiede[56]. D'altra parte, *tutela Saturni* è il Pater, il quale occupa il grado piú alto nella gerarchia iniziatica, a sua volta corrispondente ad una successione delle sfere planetarie, delle quali dunque quella di Saturno rappresenta l'ultimo, superiore livello. Ma la presenza delle spire del serpente evoca naturalmente il personaggio forse piú discusso dell'iconografia e ideologia mitriache, talora a testa umana talora a testa leonina, attorno al quale pure solitamente si avvolge quell'animale, in numerosi cerchi successivi[57].

---

dio celeste connesso con l'acqua e identificabile come *Caelus-Oceanus* ricorre in numerosi monumenti (cfr. *Santa Prisca*, pp. 131-133 Pl. XVIII, 1, XIX).

[53] *CIMRM* II, 1935 fig. 505; 1974-75 e fig. 515; 2166; 2171 fig. 591. Cfr. 2338 fig. 650 dove però la figura è molto rozza e indistinta.

[54] *CIMRM* II, 1475 fig. 377; 2291 fig. 634 b; 1972 fig. 513; 2036 fig. 534; 2297-2298.

[55] *CIMRM* II, 1959, fig. 512.

[56] Cfr. M.J. Vermaseren, *The miraculous Birth of Mithra* in « Mnemosyne » IV (1951), pp. 285-301.

[57] Tra i numerosi esempi di statue e bassorilievi del personaggio a testa leonina ricordiamo qui gli esemplari da Sidone (*CIMRM* I, 78 fig. 29 a-b), Memfis (I, 94 fig. 35), Roma (I, 545 fig. 153; 551 fig. 157), Vienna (I, 902 fig. 230). Volto umano ha il noto rilievo di Modena, dalle molteplici valenze cosmosofiche (I, 695 fig. 197; cfr. Fr. Cumont, *Notice sur deux bas-reliefs mithriaques* in « Revue Archéologique » 1902, I, pp. 1-12 e Pl. I; Id., *Mithra et l'orphisme* in « R.H.R. », CIX (1934), pp. 63-72; M.P. Nilsson, *The syncretistic Relief at Modena* in « Symb. Osl. » XXIV, 1945, pp. 98-106) e l'esemplare da Merida (I, 777 fig. 211). Cfr. anche II, 1326 fig. 350. Il serpente avvolge le sue spire attorno al maestoso leontocefalo del mitreo Fagan, emergendo col capo sulla testa di quello (I, 312 fig. 85). Tipo simile in I, 543 fig. 152 e 665 fig. 188. Sette spire in I, 550 fig. 156. In altri casi i serpenti stanno presso il corpo del personaggio, allungandosi lungo i lati

La dibattuta questione dell'identificazione di tale personaggio vede opporsi la posizione del Cumont, che indicava in esso l'immagine di un Chronos-Zurvan considerato la divinità suprema del mitraismo [58], a più recenti interpretazioni che, sulla base di alcune dediche *Deo Arimanio* [59], attribuiscono il nome di Ahriman al leontocefalo e ai tipi analoghi a testa umana, sottolineando gli aspetti piuttosto negativi o comunque inquietanti e temibili di tale figura [60]. In particolare, pare decisivo ai fini di questa seconda interpretazione un monumento di York, costituito da una sta-

---

(I, 103 fig. 36; 314 fig. 86; 326 fig. 89-90. Talora l'animale manca (I, 125 fig. 40). Per le connessioni del leontocefalo con i simboli dei pianeti e dello zodiaco, talora raffigurati sul suo corpo, cfr. ancora I, 335; 390 fig. 112.

[58] *TMMM* I, pp. 74-85; *Les mystères de Mithra*, pp. 106-110. Così anche Widengren, *Die Religionen Irans*, p. 255 sgg., 260-262. Cfr. R. Dussaud, *Le dieu mithriaque léontocéphale* in « Syria » 27 (1950), pp. 252-260; M.J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, *cit.*, pp. 98-107. Per il problema della formazione del tipo iconografico del leontocefalo cfr. R. Pettazzoni (*La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca* in « L'Antiquité classique » XVIII, 1949, pp. 265-277) che rimanda ad ambiente egiziano, e A.D.H. Bivar (*Mithra and Mesopotamia* in *Mithraic Studies*, vol. II, pp. 275-289), per il quale sarebbe stato piuttosto il tipo di Nergal ad offrire occasione e materiale alla costituzione della figura mitriaca a testa di leone.

[59] Base di statua con iscrizione (*CIMRM* I, 369; II, 1775) altare con dedica *Deo Arimanio* (II, 1773 fig. 461). Un *signum Arimanium* è offerto in un mitreo ostiense (I, 221-222).

[60] J. Duchesne-Guillemin, *Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra* in « Numen » II (1955), pp. 190-195; Id., *Aiōn et le Léontocéphale, Mithra et Ahriman* in « La Nouvelle Clio » X (1958-62), pp. 91-98. Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, p. VIII sg., dove si respinge l'identificazione Leontocefalo-Zurvan affermata, sulle orme del Cumont, nel corso dell'opera. L'idea che il *deus Arimanius* delle iscrizioni mitriache sia da identificare alla figura del leontocefalo, già avanzata dal Legge (*The Lion-headed god of the Mithraic Mysteries* in « Proceedings of the Society of Biblical Archaeology » XXXIV, 1912, pp. 125-142; XXXVII, 1915, pp. 151-162) è sostenuta dallo Zaehner con ampie argomentazioni in successivi lavori (*Postscript to Zurvān* in « BSOAS » XVII (1955), pp. 237-243; *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, p. 129 sg.; rec. di J. Duchesne-Guillemin, *Ohrmazd et Ahriman*, Paris 1933 in « BSOAS » XVI, 1954, p. 602 sg.). *Contra*: M. Boyce, *Some Reflections on Zurvanism* in « BSOAS » XIX (1957), pp. 314-316; J.R. Hinnells, *Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism* in *Monumentum H.S. Nyberg* I, pp. 333-369.

tua acefala raffigurante un personaggio con ali, i fianchi coperti da una corta veste frangiata con cintura definita nel *Corpus* del Vermaseren « snakelike »[61], che sorregge nella sinistra due chiavi mentre la destra, ora mutila, recava uno scettro di cui rimane traccia sul margine della pietra. Ad essa si accompagna, sulla base, una iscrizione con dedica[62], riferentesi verisimilmente a un *Arimaniu*[*m*], da identificare alla statua in questione[63]. Si avrebbe infatti la prova che il *deus Arimanius* delle iscrizioni corrisponde al personaggio che, a testa leonina o umana, ricorre frequentemente nella iconografia mitriaca, caratterizzato da alcuni simboli (spire del serpente, segni zodiacali, ali, chiavi, scettro, talora globo terrestre) che lo mettono in rapporto con il tempo cosmico. Il nome di Ahriman, l'antidio della religione iranica, evoca però il dualismo tipico di quest'ultima e la nozione di un potere demoniaco distruttore, esercitantesi sul mondo e sulle creature. Si pone dunque il problema di sapere se il leontocefalo-*Arimanius* dei misteri di Mithra implichi in questi la presenza di una visione dualistica di tipo zoroastriano o di diversa connotazione.

Già nell'interpretazione del Cumont si insisteva notevolmente sul carattere dualistico della religione mitriaca, in quanto fondata sull'idea della lotta tra le forze del bene, di cui sarebbe capo ed antesignano Mithra, e quelle del male, al seguito di Ahriman e dei suoi demoni; il tipo iconografico del lentocefalo era ricondotto piuttosto alla figura e alla nozione « zurvanita » di un Tempo eterno, sovrano e giudice della lotta fra le due opposte fazioni. A questa interpretazione si obiettava che il leontocefalo e i tipi affini, con qualche eccezione[64], appaiono personaggi temibili piuttosto che figura di un dio sommo, al quale si rivolge la devozione e l'aspirazione dei fedeli. L'identificazione leontocefalo-Ahriman permetterebbe di superare tale obiezione poiché, senza pregiudizio dell'esistenza di una divinità somma verso la quale tenderebbero le aspirazioni ultime dei mitriasti, darebbe ragione dell'aspetto minaccioso e terrificante del personaggio. Ma quest'ultimo, a differenza dell'Ahriman iranico la cui intrusione violenta nel mondo non implica alcun suo potere legittimo su di esso, presenta tutti i caratteri di un dio cosmico, nel senso di un personaggio autorizzato dalle sue stesse prerogative naturali a dominare sul mondo attuale. Ci si chiede però se l'identità Ahriman-leontocefalo implichi una assoluta demonizzazione del personaggio preposto al governo del mondo e quindi la presenza nel mitraismo di un atteggiamento anti-cosmico del tipo di quello tipico dei vari ambienti gnostici. Tale atteggiamento tuttavia appare subito in contrasto con il significato comunemente attribuito alla scena centrale dei misteri e alla funzione del dio tauroctono come rivolta alla promozione della vita e della fecondità in questo mondo, che pertanto si presenta come una realtà positiva nelle sue origini e nell'attuale funzionamento.

---

[61] Ma cfr. Hinnells, *Reflections*, cit., p. 341 che non vede nella cintura del personaggio alcun accenno alla figura del serpente.

[62] *CIMRM* I, 833 (statua)-834 (iscr.), dove si dà la lettura: *D*(*eo*)*...*/ *Vol*(*usii*) *Ire*[*naeus et*]/*Arimaniu*[*s posuerunt*].

[63] Cfr. U. Bianchi, *Mithraism and Gnosticism* in *Mithraic Studies* II, pp. 457-465.

[64] Cfr. nota 57.

Una analogia nella struttura delle rispettive visioni del mondo da parte dei mitriasti e degli gnostici è stata recentemente indicata dal Bianchi, proprio in relazione al problema dell' *Arimaniu*[*m*] dell'iscrizione di York. La comparazione del *symbolon* mitriaco noto a Celso con due documenti gnostici adotti da Origene induce l'autore a distinguere vari livelli « arcontici » nella gerarchia planetaria mitriaca, dei quali il più basso sarebbe occupato da figure tipo l'*Arimanius* del monumento britannico, fosse esso o meno a testa leonina, mentre nei gradi piú alti si collocherebbero figure d'aspetto piú solenne e maestoso, come il leontocefalo del Vaticano [65]. Di fatto, nel κλῖμαξ ἑπτάπυλος mitriaco di Celso, in cui è caratteristica la corrispondenza pianeti-metalli [66], il cielo piú basso è quello di Kronos-piombo dal quale si passa ai successivi per giungere al piú alto cielo di Helios-oro (*C.C.* VI, 22). Nel testo « cristiano » adotto da Celso, e da Origene identificato piuttosto ad un diagramma ofitico da lui stesso reperito, il primo arconte è raffigurato in forma di leone [67] mentre i successivi presentano varie forme, parimenti animalesche. Nel terzo documento gnostico citato da Origene, l'arconte del cielo inferiore ha nome Jaldabaoth ed ha parimenti aspetto leonino (*C.C.* VI, 31). Bianchi fa notare come il testo gnostico sottolinei la corrispondenza fra l'arconte del primo cielo, Jaldabaoth leonino, e l'« astro brillante » ossia Saturno-Kronos[68]. Sia nella scala planetaria mitriaca che in quella gnostica, dunque, il primo, più basso gradino appare occupato da Kronos-Saturno.

---

[65] *CIMRM* I, 312 fig. 85; *art. cit.*, p. 463 sgg.

[66] Cfr. il commento di H. Chadwick, Cambridge 1965, p. 334 sg.

[67] *Contra Celsum* VI, 30.

Notato questo innegabile parallelismo, tuttavia, bisognerà distinguere l'*ethos* rispettivo delle strutture cosmico-planetarie degli gnostici da una parte e dei mitriasti dall'altra. Se infatti in entrambi si presenta uno schema di *ascensus* articolato per gradi, con successive sfere di competenza attribuite a personaggi di diversa dignità, non si dovrà trascurare che nei sistemi gnostici la nozione dei sette arconti planetari si situa in un contesto ispirato al dualismo anticosmico, per il quale il regime di questi personaggi inerisce ad una realtà intrinsecamente negativa. Non altrettanto si può dire del mitraismo, in cui la funzione « demiurgica » di Mithra, sia pur essa da intendere nel senso di un intervento non propriamente creativo ma diretto piuttosto alla promozione della fecondità e della vita in un ampio scenario cosmico, non sembra lasciare posto ad un anticosmismo di tipo gnostico. Certamente, figure come il lentocefalo e il *deus Arimanius* e la stessa nozione dei sette cieli planetari come gradini successivi di una scala che deve essere percorsa nella progressione rituale della gerarchia iniziatica, oltre che verisimilmente nell'*ascensus* escatologico dell'anima, sono elementi che rivelano nel mitraismo la presenza della nozione di un tempo cosmico dagli aspetti costringenti, articolato in una gradualità di « poteri » che vanno oltrepassati per giungere ad una situazione piú garantita. Il cosmo e le entità astrali che ne segnano il funzionamento nel tempo rimangono però delle realtà positive, connesse ad un originario atto demiurgico, divino e produttivo. Il *deus Arimanius* mitriaco, pertanto, costituisce un tipo *sui generis,* diverso dall'Ahriman zoroastriano nella sua qualità di dio cosmico ma parimenti distinto dagli arconti gnostici, sovrani tirannici e aggressivi di un mondo ontologicamente negativo, estraneo e nemico all'uomo « spirituale », anche quando il suo ordine attuale risulti da un intervento divino, in una prospettiva armonistica del tipo di quella affermata nei sistemi « triadici » a carattere ofitico[69].

---

[68] *Ibid.* VI, 31: « Φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα. »

D'altra parte, a limitare il significato della testimonianza di Celso, sta la notevole diversità dello schema planetario corrispondente alla successione dei gradi iniziatici, quale è attestato dai Mitrei di Santa Prisca e di Felicissimo. Tale schema infatti pone sotto la tutela di Saturno la piú alta dignità della comunità mitriaca che per altri versi presenta strette connessioni con la figura e le funzioni dello stesso Mithra. Il personaggio cinto dalle spire del serpente che appare nei monumenti sopra citati non ha alcun aspetto minaccioso o comunque temibile, anzi talora sembra accogliere con un gesto di saluto gli occupanti del cocchio. Se si tratta di un « Saturno », si penserà allora alla divinità planetaria che protegge il Pater piuttosto che al *deus Arimanius* di York o al Kronos plumbeo del κλῖμαξ di Celso. In ogni caso, le spire serpentine caratterizzano in senso « aionico » questa figura e la sua presenza a conclusione del complesso *iter* percorso da Mithra qualifica per un verso lo scenario in cui esso si è svolto (il grande tempo cosmico) e per l'altro allude forse ad un superamento di esso, nell'*ascensus* verso il mondo divino.

Le considerazioni fin qui svolte, mentre confermano la ricchezza delle valenze cosmosofiche presenti nell'ideologia mitriaca, ci introducono ad una tematica centrale nella problematica misterica in genere e mitriaca in particolare, ossia alla questione dei rapporti fra il dio titolare del culto e i fedeli. In relazione al motivo dell'*ascensus* ci è parso legittimo indicare nella conclusione della vicenda di Mithra un fondamento, o almeno un parallelo, alla nozione escatologica di un passaggio dell'anima attraverso i cieli planetari. Di fatto, se il dio titolare dei misteri persiani non è certo un « nume della vegetazione » del tipo di un Tammuz-Adonis, di un Osiride, di un Attis e non è soggetto a quell'alternanza periodica di assenza-presenza che qualifica tali personaggi conferendo un tono prevalentemente luttuoso ai loro miti e al rituale, tuttavia è protagonista di una vicenda complessa che conosce rischio, fatica, contrasti. La stessa esistenza di un ciclo di imprese attribuite a Mithra, la cosiddetta « vita » del personaggio, in cui è stato visto il segno piú netto della distanza che separa il dio del mitraismo dal Mithra iranico, rivela la sua tipicità come divinità misterica. Gli dèi dei misteri, da Demetra e Persefone del culto eleusino, ai Grandi dèi di Samotracia, al Dionisio di quelle comunità in cui una prassi rituale esoterica sembra fondarsi sul mito orfico dell'uccisione del fanciullo divino, fino ad Osiride e Attis, sono tutti personaggi « in vicenda », in senso diversamente qualificato secondo i casi e le specifiche personalità, ma accomunati dall'esperienza di un *pathos* profondo. Mithra « nasce » in una fase della storia divina e cosmica che conosce già un succedersi di personaggi e lotte [70]: la sua nascita dalla pietra è uno dei pochi motivi del « mito » mitriaco noti alle fonti letterarie [71], mentre è ampiamente attestato dai documenti epigrafici [72] ed anche archeologici [73]. Alcuni monumenti sottolineano lo scenario cosmico di tale evento, per la presenza dei simboli zodiacali, mentre ad esso assistono spesso quei due personaggi, Cautes e Cautopates, che presiederanno egualmente alla tauroctonia e rappresentano, a quanto pare, aspetti complementari dello stesso dio.

---

[69] Cfr. U. Bianchi, *Le problème des origines du gnosticisme* in *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967, pp. 5-13.

Non è possibile qui enumerare i vari momenti della « vita » di Mithra illustrati soprattutto nel ciclo iconografico dei grandi rilievi renani e danubiani; diremo soltanto che tra essi hanno particolare rilievo il cosiddetto « miracolo dell'acqua », che sottolinea il carattere benefico dell'azione divina e le sue connessioni con la vita e la fecondità, parimenti presenti in quelle scene in cui Mithra è in vario modo connesso con degli alberi [74], e le scene in cui appare il toro. La cattura dell'animale implica sforzo e fatica da parte del dio; soprattutto penoso risulta l'episodio del trasporto dell'animale ormai domato, che le iscrizioni definiscono *transitus dei*. Le numerose dediche commemoranti tale episodio rivelano l'importanza ad esso attribuita nella religiosità mitriaca [75]. Contrasti e difficoltà, peraltro felicemente superati, sembrano intervenire egualmente nei rapporti fra Mithra e *Sol* [76]; nella scena centrale dell'immolazione del toro, il movimento della testa del dio, che solitamente guarda lo spettatore ovvero si rivolge indietro in direzione del disco solare, e la sua espressione spesso patetica, già interpretati come indizio della riluttanza a sacrificare l'animale, sarebbero da ricondurre piuttosto alle regole convenzionali della rappresentazione artistica tardo-ellenistica, ispirata al principio della frontalità [77]. Di fatto, nel ciclo delle imprese divine, il momento del sacrificio del toro è solitamente caratterizzato da una solennità che non lascia posto all'idea dello sforzo e della fatica, quale pareva dominare nelle azioni precedenti: con esso la vicenda ha raggiunto il suo culmine e la sua soluzione definitiva.

---

[70] Mitreo di Dura: *CIMRM* I, 42, 1-5 figg. 16-18. Un analogo ciclo « cosmogonico » è illustrato in vari monumenti, soprattutto del gruppo renano-danubiano (cfr. E. Will, *Le relief cultuel*, p. 376 sg.).

[71] Giustino, *Dial. cum Thryph.* 70 (Cumont *TMMM* II, p. 20); Gerolamo, *adv. Iov.*, I, 7 (*ib.*, p. 19); Firmico Materno, *de err. prof. rel.* 20 (*ib.*, p. 14) che riferisce la formula ϑεὸς ἐκ πέτρας come un *signum profani sacramenti*; Giovanni Lido, *de mens.* III, 26 (*ib.*, p. 24); Commodiano, *Instr.* I, 13 (*ib.*, p. 9): *invictus de petra natus.*

[72] *CIMRM* I, 733 e 793; II, 1127 fig. 293; 1489-90: base con dedica *Petrae genetrici*; 1492 fig. 379; 1651-52 fig. 419; 1674; 1743; 1874.

[73] Il motivo ricorre spesso nelle raffigurazioni a scene multiple; tra le rappresentazioni singole cfr. *CIMRM* I, 344 fig. 95; 353 fig. 100; 556 fig. 159; 590 figg. 165-166; 894 fig. 229; II, 1088 fig. 280; 1111 fig. 286; 1127 fig. 293. Nascita di Mithra nel cerchio zodiacale: I, 860 fig. 226; 985 fig. 237.

Il banchetto che solitamente, nei rilievi a scene multiple, segue a tale episodio, mentre sancisce l'« alleanza » fra Mithra e *Sol*, pare celebrare i benefici effetti di quel sacrificio [78]. Le iscrizioni sulle pareti del Mitreo di S. Prisca, siano essi frammenti di inni liturgici o frasi compilate *ad hoc* dai fedeli del luogo [79], permettono di penetrare nella religiosità degli iniziati e di cogliervi il riflesso della complessa vicenda divina. Di questa sono evocati proprio quegli episodi che già ci sono apparsi qualificanti tutto il ciclo iconografico: dopo un verso che esalta la fecondità di *Tellus* [80], si ricorda il « *fons concluse petris qui geminos aluisti nectare fratres* » [81] e si evoca l'impresa della tauroforia [82], cui segue un'affermazione che il Vermaseren attribuisce, a ragione, allo stesso dio: « *Atque perlata humeris t*[*ul*]*i m*[*a*]*xima divum* ». Mithra si presenta qui come l'esecutore dei precetti divini, essendo trasferita la fatica « mitica » del gravoso trasporto dell'animale ad un livello etico e religioso, implicante un « portare sulle spalle » ed adempiere una superiore volontà divina.

---

[74] Cfr. E. Will, *op. cit.*, p. 378 sg. Si ricorda la dedica *fonti perenni* (II, 1533).

[75] *CIMRM* II, 1494 fig. 380: statua di Mithra tauroforo su base con iscrizione *transitu* (*dei*). Altre iscrizioni (*ib.*, 1497, 1737, 1811 e 1900) e statue (*ib.* 1168 fig. 308; 1250 fig. 327).

[76] Cfr. E. Will, *op. cit.*, p. 380 sg.

[77] *Ibid.*, pp. 219-255.

[78] Cfr. ad esempio il noto monumento di Heddernheim (*CIMRM* II, 1083, figg. 274-275) dove, come in altri esemplari (*ib.* I, 635 fig. 176 a-b; 641 figg. 179-180; 723 figg. 198-199; 729 figg. 201-202; II, 1161 figg. 305-306; 1896, figg. 490-91) il rilievo bifronte con scena della tauroctonia da un lato e del banchetto dall'altro permetteva la successiva contemplazione delle due scene, sottolineandone le connessioni. Qui però il posto della tavola conviviale è occupato dal toro accovacciato, mentre il grappolo d'uva nelle mani di *Sol* e le ceste con vari oggetti (frutta, pani?) sorrette dai due accoliti,

Infine, l'impresa del dio tauroctono sembra esaltata come fonte di « salvezza » per l'uomo nella linea 14 che, nella lettura del Vermaseren, suona: « *et nos servasti eternali sanguine fuso* » [83]. Il carattere « eterno » della effusione del sangue starebbe qui a sottolineare la perpetuità dei benefici effetti scaturenti dalla azione divina. È doveroso tuttavia avvertire che, mentre sono tuttora chiaramente leggibili le due parole conclusive, le quali rivelano il riferimento indubbio di tutta l'espressione all'atto centrale della vicenda divina [84], il resto dell'iscrizione appare oggi molto deteriorato [85], sì da rendere difficile una sicura lettura. È quindi

---

indicano nella promozione della fecondità vegetale la finalità primaria del sacrificio.

[79] A.D. Nock in « Gnomon » XXX (1958), p. 294 sg.

[80] *Fecunda Tellus cuncta qua generat Pales*, Vermaseren-Van Essen, *Santa Prisca*, pp. 187-192.

[81] *Ibid.*, pp. 193-200.

[82] « *Hunc quem aur*[*ei*]*s humeris portavit more iuvencum* » *ibid.*, pp. 200-202.

[83] *Ibid.*, pp. 217-221, fig. 69, Pl. LXVIII.

[84] Un piccolo vaso rinvenuto in uno dei locali adiacenti al mitreo reca l'iscrizione « *fuso* » con riferimento assai probabile al sangue del toro sacrificato (*ibid.*, p. 409, X n° 846, fig. 204 e Pl. XCIX, 1-3).

[85] Il Vermaseren afferma che la lettura del Ferrua per quanto riguarda l'inizio della linea (« *et nos* ») fu confermata in seguito alla pulitura della parete. Ciò è importante poiché rivela una connessione fra l'effusione del sangue compiuta dal dio e gli iniziati, quali che siano i termini intermedi fra *et nos* e *sanguine fuso*. Più difficile è invece pronunciarsi sulla ricostruzione

prudente mantenere qualche riserva sulla presenza, nel versetto citato, di un preciso riferimento alla salvezza procurata dalla effusione del sangue e sul carattere eterno di quest'ultima. Ad ogni modo, il contesto mitriaco contempla senza dubbio la nozione del carattere « salvifico » della tauroctonia. Se i vari indizi offerti dalle rappresentazioni iconografiche permettono di indicare nella promozione della fecondità cosmica un aspetto precipuo della « salvezza » procurata dal sacrificio del toro, non si escluderà che gli iniziati abbiano attribuito tale salvezza anche al proprio personale destino, terreno ed escatologico. Fondamento di questa fiducia nel godimento di una sorte piú garantita per la vita presente e futura sarà stato verisimilmente il sentimento della familiarità che, per la partecipazione al culto, si instaura fra il dio e i suoi fedeli.

L'idea che la vicenda di Mithra costituisse una sorta di modello per gli iniziati, in ciò che di fatica e di sforzo essa ha comportato al fine di portare a compimento l'incarico ricevuto, e che pertanto la religiosità mitriaca avesse il carattere di un impegno anche eticamente rilevante, traspare dalla nozione del culto come *militia* al seguito del dio, quale si connette in particolare al grado del *miles* e al rito connesso del rifiuto della corona[86]. Anche le iscrizioni di S. Prisca contengono riferimenti ad un concetto austero della vita ed esortazioni all'accettazione delle difficoltà e sforzi che essa richiede[87]. A questo *ethos* religioso improntato a rigore ed austerità si connettono forse quelle prove iniziatiche assai dure e pericolose di cui parlano, non senza qualche esagerazione, alcune fonti cristiane[88] ma che risultano confermate, sotto molti profili, dai noti dipinti del mitreo di Santa Maria Capua

---

di « *servasti* » e di « *eternali* », in merito alla quale sono state espresse delle riserve dai Prof. Panciera e Guarducci in occasione del presente Seminario. Qui diciamo soltanto che, sulla base del disegno ricavato dal Vermaseren quando l'iscrizione non aveva forse raggiunto l'attuale deterioramento, non si può escludere la lettura proposta dallo studioso olandese.

[86] Tertulliano, *De corona* 15 (Cumont, *TMMM* II, p. 50).

[87] Cfr. lin. 10: *dulc*[*i*]*a sunt fi*[*cata*] *avium* [*s*]*ed cura gubernat*, p. 206 sg.; lin. 12: *Nubila per ritum ducatis tempora cuncti*, p. 211 sgg.

[88] Gregorio Nazianzeno, *Orat. IV adv. Iul. I*, 70 (*Cumont TMMM* II, p. 15); *Orat. XXXIX in Sancta Lumina* 5 (*ibid.*). Cfr. Nonno Mitografo, nel commento ai due testi del Nazianzeno (*ibid.*, p. 27 sg.).

Vetere[89]. Qui appare in molte scene un personaggio ignudo, manifestamente un iniziando, bendato, talora con le mani legate dietro la schiena, il quale viene indotto dai mistagogi a vari comportamenti rituali, spesso poco comprensibili a causa del cattivo stato di conservazione del monumento. In una scena, peraltro, la posizione supina dell'iniziando pare interpretabile come allusiva ad una situazione di « morte » rituale[90], mentre la presenza di uno scorpione presso il corpo del personaggio indicherebbe una assimilazione al toro sacrificato. L'esistenza di aspetti pericolosi o francamente terrificanti nel corso del processo iniziatico è un fatto ben noto nelle iniziazioni dei popoli primitivi che ricorre egualmente, in varia misura, anche nei misteri greci ed orientali. Basti qui ricordare la descrizione dell'angoscia e del terrore che, secondo un frammento del *De anima* plutarcheo caratterizza l'esperienza nei misteri elusini, svolgentesi in un contesto di oscurità, con penosi andirivieni[91]; elementi temibili o comunque tali da provocare turbamento non sono estranei all'iniziazione dionisiaca[92], mentre l'esperienza di Lucio nel corso dell'iniziazione isiaca descritta nel libro XI delle Metamorfosi sembra implicare un viaggio fra gli elementi cosmici, con una discesa nel mondo infero non priva di una sua temibilità[93].

Nel mitraismo, la rappresentazione rituale di una « morte » o comunque di un grave rischio per l'iniziando sarebbe confermata dalla notizia di Lampridio che riferisce come Commodo *« sacra mithriaca homicidio vero polluit cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat »*[94]. Questo testo, secondo Cumont, conterrebbe un'ulteriore allusione alla prassi rituale mitriaca là dove attribuisce all'imperatore la partecipazione a rappresentazioni mimiche in cui intervenivano leoni ed uomini travestiti in figura di giganti anguipedi. Di fatto, un passo frequentemente citato delle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* presenta i partecipanti alle cerimonie segrete svolgentesi nell'oscurità dello *spelaeum* nell'atto di imitare il comportamento di quegli animali (corvi, leoni) di cui è noto il riferimento a gradi iniziatrici mitriaci ovvero di sottoporsi a prove assai rischiose [95].

---

[89] M.J. Vermaseren, *Mithriaca I, The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere* (EPRO XVI), Leiden 1971.

[09] *Op. cit.*, p. 43 sg., Pl. XXVI.

[91] *De anima* VI, 2,5 *apud* Stobeo, *Flor.* CXX, 28 (ed. Fr. Dübner p. 9). Per l'interpretazione di tale testo cfr. U. Bianchi, *Eleusis, Stob., IV, p. 1089 H et Plat. Phaedr., 248 A-B* in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Roma 1974, pp. 73-77.

[92] Cfr. M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957.

[93] Per una recente messa a punto dei problemi interpretativi relativi al testo di Apuleio si veda J. Gwin Griffiths, *Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (EPRO XXXIX), Leiden 1975, pp. 294-308.

[94] *Commodus* 9 (Cumont, *TMMM* II, p. 21).

Porfirio conferma l'esistenza di travestimenti animaleschi e comportamenti mimetici là dove dichiara che « ὅ τε τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίϑεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς » [96]; il noto rilievo di Konjic, infine, mostra i servitori del sacro banchetto con le maschere zoomorfe del *corax* e del *leo* [97].

Nel contesto cultuale del mitraismo ricorrono ancora altri elementi che contengono dei riferimenti alla vicenda di Mithra mentre altri aspetti rimandano a quella più vasta fenomenologia misterica in cui esso si inserisce. In questa seconda categoria di fatti sono situabili i riti catartici attestati da alcune fonti: da Tertulliano che ricorda il *lavacrum* mediante il quale ci si inizia a Mithra [98] a Porfirio, il quale elabora un'interpretazione « sofica » sul significato del miele usato, invece dell'acqua, nell'iniziazione del *leo* e del *perses* [99], è sottolineata quella esigenza di purificazione che appare comune ai vari complessi misterici, da Eleusi, in cui la κάθαρσις occupa un posto fondamentale [100], ai misteri isiaci, che pure contemplano astensioni e purificazioni varie [101].

---

[95] *P.L.* 34, col. 2214 sg. (*ibid.*, p. 7 sg.).

[96] *De abst.* IV, 16 (*ibid.*, p. 42).

[97] *CIMRM* II, 1896 fig. 491. Cfr. anche I, 397 fig. 113 b: rilievo frammentario con scena di banchetto in cui appare una figura umana a testa di corvo. Simile personaggio fra le figure del mitreo di S. Prisca, *ibid.* I, 483, fig. 140. Per le questioni relative ai gradi iniziatici cfr. W.J. Phythian-Adams, *The Problem of the Mithraic Grades* in « J.R.S. » II (1912), pp. 53-64; C.I.M.I. Van Beek, *Ostenderunt Cryfios* in *Pisciculi* Fr. J. Dölger, Münster in W. 1939, pp. 41-53; B.M. Metzger, *St. Jerome's Testimony concerning the second Grade of Mithraic initiation* in « Amer. Jour. of Philol. » LXVI, 3 (1945), pp. 225-233; W. Vollgraff, *Les cryfii des inscriptions mithraïques* in *Hommages à Waldemar Déonna*, Coll. Latomus XXVIII, Bruxelles 1957, pp. 517-530; Id., *Le rôle des Lions dans la communauté mithriaque* in *Hommages à Léon Herrmann*, Coll. Latomus XLIV, Bruxelles 1960, pp. 777-785.

[98] *De baptismo* 5 (Cumont, *TMMM* II, p. 50).

[99] *De antro nymph.* 15 (*ibid.*, p. 40).

Non si può affermare con certezza se l' ἄρτος e il ποτήριον ὕδατος che secondo Giustino vengono offerti all'iniziando nel corso del rito [102], nelle intenzioni dei mitriasti avessero un preciso riferimento ai « doni » di Mithra, scaturenti dalle sue imprese demiurgiche, ovvero si tratti di cibo e bevanda rituali del tipo noto a vari contesti misterici [103]. Innegabile è invece il rapporto con l'episodio mitico del banchetto di Mithra e *Sol* nell'atto rituale di cui i monumenti figurati rivelano la centralità nel culto mitriaco, ossia il sacro banchetto cui partecipano il *Pater* e lo *Heliodromus* in figura dei personaggi divini, mentre gli altri iniziati vi accedono nella funzione di servitori o offerenti [104]. Molto si discute sul significato di questo rito e sugli elementi che lo costituivano: nella processione dei *leones* di Santa Prisca diretti verso Mithra e Sole seduti al tavolo conviviale sono recati dei pani, un'anfora e un gallo; pani egualmente sono contenuti nella cesta del bassorilievo di Konjic mentre il *perses* offre ai convitati un *rython*. Negli affreschi di Dura il personaggio a testa di corvo presenta invece ai due commensali seduti dietro il toro, come nel rilievo di Heddernheim, dei pezzi di carne infilzati in un'assicella [105] mentre nel monumento di Heddernheim i due hanno in mano un grappolo d' uva. Si è parlato dunque di un pasto di carne e vino, cibi che sarebbero figura della carne e del sangue del toro mitico, al quale pure, per il noto simbolismo delle spighe emergenti dalla sua coda, farebbe riferimento il pane [106]. Questa interpretazione recentemente ha suscitato delle riserve [107]; ad ogni modo si può riconoscere che la partecipazione al sacro banchetto inteso a rievocare l'impresa salvifica del dio, con le sue valenze cosmiche e i riflessi sulle prospettive soteriologiche dell'individuo, implicava certamente il consolidamento del rapporto di familiarità che l'intero complesso misterico contribuiva ad istituire fra Mithra e i suoi fedeli. Nessun elemento permette invece di affermare la presenza nel mitraismo dell'idea di una « divinizzazione » dell'iniziato ottenuta attraverso un processo di identificazione con il dio stesso. Essa, del resto, pare ugualmente estranea agli altri culti misterici di cui ci sono noti in maniera sufficientemente chiara i presupposti mitici e le modalità di svolgimento. Per Eleusi, mentre appare infondata l'ipotesi di una filiazione divina dell'iniziato scaturente dalla manipolazione di oggetti simbolici sulla cui natura troppo liberamente si è speculato [108], sussiste tutta una concorde tradizione che indica il contenuto della ἀγαθὴ ἐλπίς del mista in una condizione di beatitudine ultraterrena nel regno infero di Persefone, oltre che in un'esistenza piú garantita su questa terra, benefici entrambi fondati sulla benevolenza e protezione delle due dee e sul rapporto di familiarità scaturente dalla partecipazione rituale alla loro vicenda drammatica [109]. Per le piú antiche forme di dionisismo, del tipo dei tiasi di menadi e baccanti, piuttosto che di « misteri » si parlerà di espressioni di religiosità mistica, implicanti il sentimento di una profonda unione col divino raggiungibile in una condizione di entusiasmo e di sacra *mania*. Una identità di esperienza accomuna in questo contesto il *mainomenos Dionysos,* il divino *backhos,* alle schiere dei suoi fedeli, uomini e donne (*bakchoi* e *bakchai* o *mainades*), senza che si possa parlare di una « divinizzazione » del fedele, mentre piuttosto scarsi sono gli indizi relativi al prolungamento in prospettiva escatologica della beatitudine raggiunta nel momento rituale [110]. Difficili da cogliere sono i contenuti religiosi delle varie comunità dionisiache che, a partire dall'età ellenistica, si diedero una struttura di tipo misterico, con prassi iniziatica e complesse gerarchie di gradi e funzioni religiose. Un'indubbia continuità con i piú antichi tiasi cittadini fa ritenere che si realizzassero al loro interno analoghe forme di entusiasmo religioso, nella tipica atmosfera di esaltazione con danze e suono di sacri strumenti, mentre è certa l'esistenza di prospettive escatologiche positive.

---

[100] Cfr. P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris 1914, pp. 281-296. Per il valore della « purità » ad Eleusi cfr. U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975, pp. 216-223.

[101] Tertulliano, *De baptismo*, *loc. cit.*; Apuleio, *Met.* XI, 21-23; 28-29.

[102] *Apol.* I, 66: « ... ἐν ταῖς τοῦ μυομένου τελεταῖς ». Ad un rito di questo tipo, da collocare nel corso della prassi iniziatica e non nella celebrazione del banchetto, allude la scena raffigurata in uno degli affreschi del mitreo di S. Maria Capua Vetere (M.J. Vermaseren, *Mithriaca* I, p. 45 sgg., Pl. XXVIII).

[103] Così ad Eleusi la bevanda del ciceone, che peraltro intende evocare un preciso dato mitico (cfr. *Inno a Demetra*, v. 210 sgg.; *synthema* misterico in Clemente Alessandrino, *Protr.* II, 21,2), e nei misteri di Cibele l'atto di bere e mangiare dai sacri strumenti (Clemente Alessandrino, *Protr.* II, 15,3) mentre Sallustio parla di una bevanda di latte, che tuttavia non è possibile collegare con certezza all'atto sopra menzionato (*Fragm. de diis et mundo 4* in Turchi, *Fontes*, n° 254, p. 229, 10 sg.).

[104] Un passo di Porfirio presenta la distinzione fra i « partecipanti », indicati nei *leones*, e i « servitori », che sarebbero i « corvi » (*De abst.* IV, 16, Cumont, *TMMM* II, p. 42). Se ne è dedotta l'esistenza di due livelli, al primo dei quali apparterrebbero gli iniziati dei primi tre gradi (*corax*, *nymphus*, *miles*), mentre i membri degli altri quattro gruppi (*leo*, *Perses*, *heliodromus*, *pater*) costituirebbero il secondo. I monumenti con scene di banchetto, tuttavia, mostrano i due più alti membri della gerarchia iniziatica in figura di celebranti il rito, mentre tutti gli altri, compresi *perses* e *leo*, vi partecipano come « servitori » o comunque portatori di offerte (cfr. il rilievo di Konjic).

---

[105] *CIMRM* I, 42,13 fig. 21; Fr. Cumont, *The Dura Mithraeum*, translated and edited by E.D. Francis in *Mithraic Studies* I, p. 176 sg. fig. 29 c.

[106] Sul banchetto mitriaco si veda Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra*, pp. 163-165; Id., *Un bas-relief mithriaque du Louvre* in « R.A. » s. VI, 25 (1946), pp. 183-195 (cfr. H.Ch. Puech, *Autour de la « cène » mithriaque* in « R.H.R. » CXXXI, 1946, pp. 223-226; CXXXIV, 1947-48, pp. 242-244); M.J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu misterieux*, pp. 81-86; J. Stewardson-E. Saunders, *Reflections on the Mithraic Liturgy* in S. Laeuchli (ed.), *Mithraism in Ostia*, 1967, pp. 67-84.

[107] J.P. Kane, *The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment* in *Mithraic Studies* II, pp. 313-351. Sul cibo « sacramentale » dei misteri come mezzo per partecipare della forza divina senza che intervenga l'idea di « divinizzazione » cfr. M.P. Nilsson, *Geschichte*, II^2, p. 691.

[108] Sulle varie interpretazioni del *synthema* eleusino cfr. G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961, pp. 294-303.

Nell'età classica non pare legittimo parlare di « misteri » orfici ma piuttosto di pratiche catartiche, connesse ad una particolare visione del mondo a carattere dualistico, da parte di singoli « purificatori », e insieme di una tradizione religiosa a base letteraria che influenzò tanta parte della spiritualità greca [111]. Questa tradizione religiosa si fonda in larga misura su un particolare mito dionisiaco, implicante la morte e lo smembramento del fanciullo divino da parte dei Titani e la punizione di questi, fulminati da Zeus. Mentre un nuovo Dioniso viene ricostituito dal cuore del fanciullo ucciso, dalle ceneri o, meglio, dai vapori dei Titani nasce l'umanità che porta in sé il marchio di quell'antico misfatto ma anche una parte di sostanza divina da quelli ingerita. Siffatto mito, noto in questa forma completa solo in scritti tardivi ma, nei suoi tratti essenziali, attestato fin dal III sec. av.Cr. e forse noto anche a Platone [112], pare aver costituito talora l'oggetto di un complesso rituale, nell'ambito di comunità orfico-dionisiache. Si tratta peraltro di casi particolari, sulla cui frequenza e diffusione non è dato pronunciarsi [113]. Nelle comunità di questo tipo si constata la presenza di una complessa dottrina antropologica a base dualistica in cui il dato rituale è ampiamente dominato da un'interpretazione « sofica » che ammette nell'uomo la presenza di una sostanza divina da reintegrare nella condizione originaria dalla quale è decaduta. In questo contesto si dà quindi l'idea di una consustanzialità fra il dio e l'uomo, ma essa è un dato ontologico e costitutivo di quest'ultimo e non l'acquisizione di un processo rituale.

---

[109] Per la « speranza » ad Eleusi cfr. Fr. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, pp. 401-405; U. Bianchi, *O sympas Aion* in *Ex orbe religionum, Studia Geo Widengren oblata*, Leiden 1972, vol. I, pp. 277-286.

[110] Un'analisi del fenomeno dionisiaco in H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951.

[111] Per un panorama dei complessi problemi relativi all'orfismo si veda W.K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935; M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, Part IV, *Critique historique* I, *Les mystères: l'orphisme*, Paris 1937.

Nessuna fonte attesta per i misteri metroaci un processo di divinizzazione dell'iniziato, mentre ampiamente contestabile è il ricorso ad una simbologia nuziale per caratterizzare il rapporto che si instaura tra il fedele e la Grande dea [114]. A conclusione dell'esperienza iniziatica di Lucio ai misteri isiaci, il personaggio si mostra ai fedeli abbigliato *ad instar Solis* (*Metam.* XI, 24). In questa manifestazione gloriosa, nella quale sono presenti molteplici allusioni ad un simbolismo cosmico, è certo presente l'idea di una esaltazione del mista al di sopra della semplice condizione umana. Tuttavia, mentre si potrà vedere in ciò il conferimento di una dignità eccezionale in virtú della benevolenza, ormai stabilmente acquisita, da parte della dea, signora della *Heimarmene* cosmica, non si può parlare di una identificazione con Osiride, al quale sarà riservata una seconda iniziazione (*ib.* XI, 27 sg.). Gli effetti duraturi conseguiti con le successive iniziazioni ai misteri egizi, d'altra parte, sono indicati da Apuleio per un verso in una completa ed assoluta dedizione alla « santa milizia » di Iside e per l'altro nel raggiungimento di una piena sicurezza e buona fortuna nella vita quotidiana. E' parimenti presente una prospettiva escatologica di tipo infero, consistente nella beata contemplazione della dea *Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem (ib.* XI, 6).

---

[112] Sul mito orfico di Dioniso si vedano anche le diverse posizioni di A.J. Festugière, *Les mystères de Dionysos* in « R.B. » XLIV (1935), pp. 366-381 (rist. in *Études* pp. 32-47) e P. Boyancé, *Sur l'orphisme. A propos d'un livre récent* in « R.E.A. » XL (1938), pp. 163-172; Id., *Remarques sur le salut selon l'orphisme*, *ibid.* XLIII (1941), pp. 166-171.

[113] La più antica testimonianza in proposito è offerta dal Papiro di Gurob (O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922, *fr.* 31 pp. 101-104). Cfr. M. Tierney, *A New ritual of the Orphic mysteries* in « The Classical Quarterly » XVI (1922), pp. 77-87; A.J. Festugière, *Les mystères de Dionysos*, *cit.*, pp. 40-42; M.-J. Lagrange, *L'Orphisme*, *cit.*, pp. 113-117. Il rapporto del mito del fanciullo Dioniso ucciso dai Titani con una prassi rituale misterica, attestato da Clemente Alessandrino (*Protr.* II, 17,1-18,2), risulta parimenti da un'iscrizione di età imperiale romana da Smirne (cfr. M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries*, *cit.*, pp. 133-139).

[114] Cfr. M.P. Nilsson, *Geschichte* II^2, p. 647 sgg.

* * *

Al termine di questa rapida rassegna di una serie di fenomeni religiosi accomunati nelle antiche fonti dalla denominazione di « misteri », si constaterà il ricorrere in essi, con significativa frequenza, di alcune analogie specifiche che, senza costituire un *minimum* comune, autorizzano la comparazione e il riferimento ad una categoria fenomenologica comune. L'ampiezza e la sufficiente articolazione di siffatta categoria permette di situare all'interno di essa complessi religiosi come quello eleusino, indissolubilmente legato ad una specifica località, con santuario e sacerdozio specializzato, patrocinato dall'autorità statale, e quello mitriaco, la cui ampia diffusione non è connessa ad alcuna organizzazione centralizzata e sacerdotale e che si articola in una serie di piccole comunità, straordinariamente omogenee sotto il profilo della prassi rituale e delle credenze religiose. Nella varietà dei fenomeni e dei rispettivi processi storici di sviluppo si possono individuare alcune costanti che in relazione al mitraismo appaiono egualmente percepibili in maniera abbastanza chiara. In esso, prassi iniziatica ed esoterismo assumono un risalto specialissimo per la rigorosa gerarchia dei gradi e la complessità del rituale, con prove di sopportazione e verisimilmente simbologia di morte-rinascita, e l'assenza di qualsiasi elemento di culto pubblico del tipo delle grandi festività metroache ed isiache e della stessa celebrazione dei misteri eleusini, con la sua movimentata *pompé* e i vari atti pubblici preliminari. Egualmente, i fondamenti ctonii e talora agricolo-stagionali dei vari culti misterici non sono estranei al mitraismo dove però si inseriscono in un'ampia prospettiva cosmosofica, con riferimenti astrologici complessi. La presenza di un *Arimanius* evoca una prospettiva dualistica per l'innegabile riferimento al demone distruttore della tradizione iranica; ma in quanto *deus* e oggetto di venerazione, questo personaggio presenta una fisionomia del tutto specifica per la quale, piuttosto che un culto apotropaico, si invocherà la nozione di una potenza cosmica connessa al tempo planetario, con aspetti temibili e costringenti. In ogni caso, il tipo del dio cosmico, a testa umana o leonina, sia esso da identificare o meno al *deus Arimanius,* conferma e sottolinea le molteplici valenze cosmosofiche del mitraismo, il quale sotto questo profilo si distingue da altri misteri a carattere piú mitico e ritualistico, in cui speculazioni sofiche si introducono tardivamente e appaiono limitate a cerchie particolari. La qualità del dio dei misteri persiani parimenti spicca per la sua specificità nel contesto della tipologia degli dèi misterici: divinità celeste e luminosa, e insieme portatrice di valori etici assai rilevanti nella tradizione religiosa originaria, mantiene entrambe queste caratteristiche nel culto esoterico d'Occidente. Egli tuttavia compie un'impresa connessa con la promozione della vita cosmica e soprattutto è protagonista di una « vicenda » che, se non conosce sconfitta né tantomeno morte o disparizione, matura tuttavia attraverso prove, fatiche, difficoltà. Tale vicenda costituisce un modello esemplare per gli iniziati e in pari tempo si riflette nella prassi rituale, i cui atti essenziali intendono in vario modo rievocarla. In essa il fedele trova fondamento alle proprie attese soteriologiche, senza per questo identificarsi col dio. Tuttavia, a differenza di altri culti misterici in cui la vicenda divina non si pone in un rapporto di diretta causalità nei confronti del destino dell'uomo e dell'iniziato in particolare [115], nel mitraismo pare sussistere qualche indizio di una connessione di tal fatta. L'impresa principale di Mithra ha infatti un carattere produttivo e « salvifico » nei confronti della vita in genere e di quella umana in particolare; la già citata iscrizione di S. Prisca sembra parlare in questo senso, quale che sia il tipo di salvezza ivi contemplato, terrena o escatologica ovvero, piú verisimilmente, l'una e l'altra [116].

---

[115] Persefone, Osiride, Attis « subiscono » una serie di peripezie, a conclusione delle quali ottengono una situazione più garantita. La partecipazione rituale a tale vicenda permette all'iniziato di stabilire un contatto più

---

intimo con tali divinità, di ottenere il loro favore e quindi una serie di benefici per la vita presente e futura.

[116] Ciò sia detto senza pregiudizio della questione di un'eventuale influenza cristiana sull'idea espressa in tale formula, come vuole il Simon (*Sur une formule liturgique mithriaque* in « Rev. Hist. Phil. rel. » 56, 1976, pp. 277-288). Vermaseren lascia invece aperto il problema di eventuali influssi in un senso o nell'altro, limitandosi a sottolineare le analogie nei due contesti (*Santa Prisca*, pp. 218-221). Per una serie di comparazioni in tal senso si veda anche H.D. Betz, *The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament* in « Novum Testamentum » X (1968), pp. 62-80.

GIULIA SFAMENI GASPARRO

MITHRAISM AND MYSTERY PHENOMENOLOGY
(Résumé)

The esoteric and initiatory character of Mithraism doesn't exhaust the peculiarity of it as it is a religious fact, object of a historical examination; in fact such character is explained and defined in relation to the number of beliefs and ritual practices which constitute Mithraism as a specified and historically individualized phenomenon. However, exactly in relation to that character, the Mithras cult, having spread through the Roman Empire in the first few centuries A.D. is inserted in quite a widespread problematic that involves numerous other cults contemporaneous, organized together so as to authorize the access only to persons sacredly qualified, who were obliged to keep the secrets on the beliefs of the religious group into which they were admitted and on the practised rites in the interior of it.

Therefore the question is put as to the opportunity and legitimacy of placing all these religious phenomena into one single typological category, so that, besides some individual and irreducible aspects in each of them, their fundamental homogeneity can be shown, because of the presence of a series of common characteristics.

The pledge of the secret on the content and the modality of religious experience by the initiates, moreover, does not appear sufficient for the determination of the phenomenologic specificity of such a category, this in fact being a characteristic that the Greek and Oriental "mysteries" share with the phenomenon of "initiations".

Without prejudice to the debated question of an eventual historical continuity among initiations practised in the most archaic cultures and mysteries of the classical and hellenistic-roman age, it can be immediately observed that the latter ones, already from the first approach, reveal themselves as distinct from those because of the quality of the cults lent to single divinities that appear in a different way intimately connected with the esoteric and initiatory ritual. Therefore, it appears legitimate to turn our attention to the type of divinity and to the nature of the relationship that is inserted between it and the believer in order to try to individualize the "quid" specific act to qualify under the phenomenological profile the "category" of mysteries.

The researches of Frazer already underline, especially in relation to the figures of Attis, Adonis, Osiris, the naturistic-chthonic fundament of myths and rites gravitating about these figures. As they usually appeared involved in an event of absence-presence, of disappearance and returning, differently motivated and characterized, one spoke of death and resurrection of the god of mysteries. The believer that participates in such rites through a mystic experience of death and "rebirth" would be likened to god to the extent of identifying himself to him, obtaining a salvation, understood as acquisition of a new divine life.

However, beyond every consideration of internal order to single contexts, the gravest objection to the validity of a definition of mysteries as cults celebrating death and resurrection of a god to whom the initiate ritually identifies himself, enjoying the beneficial effects of the positive solution of the event, come from the circumstance that such a definition cannot be applied to god titular of Mithraic mysteries. Mithras, in his quality of "invincible god", does not appear assimilable to the category of "the dying and rising gods".

A result acquired from the studies on the phenomenon of mysteries let them be either greek or oriental, is however the recognizing of the relation that, with a different title, connects the divinities celebrated in them with the sphere of fertility and chthonic fertility.

The importance of such a relation for the characterization of the phenomenological category of mysteries has been acutely perceived by Pettazzoni who, without slighting the typological connections of mysteries with the phenomenon of initiations of archaic culture, has elaborated a "historical-religious theory" on their origin, proposing the hypothesis of a historical continuity between them and old fertility cults.

The relation between fertility cults and mysteries, under a phenomenological and historical profile, acquires new importance in the light of an interpretative model that indicates the common element of both contexts in the conception of a divine event, in each of which, moreover, it appears integrated with different modality and aims.

In annual rites finalized for the promotion of fertility, a cyclic vicissitude of the genius of vegetation is celebrated, the seasonal return of which guarantees, with agricultural fertility, the collective welfare of the country; it is followed by the painful parting of the personage, as the dominant note of the event is that of mourning and lamentation. Also these gods of mysteries undergo an analogous vicissitude of presence-assence, but in them "the seasonal moment (naturalistic-social) is integrated in one "soteriological" prospective very antique of the most individual, initiatory and also esoterical interest, a prospective — in these mysteries — that occurs in the Underworld, where a special fate awaits the initiates, who have familiarized with the gods from down there".

With this definition another fundamental component of the mystery typology is reached, that is, the concept of a "salvation" as a last aim and at the same time as an effect of the participation of the believer towards the mystery cult. As is noted, the conclusions of the scholars on the nature and the modality of acquisition of such a salvation, obtained by the initiate, has however been completely different. Very willingly and usually in relation to the scheme death-resurrection, applied to the event of mystery divinities, it is affirmed that the soteriological prospective of initiates consists in a "rebirth" with obtaining of a divine life. There results a general definition of the mystery phenomenon that would come to characterize itself as a mythic-ritual complex, based on a divine event on the basis naturistic-vegetable, that assumes a redeeming character for the man that ritually identifies himself to divinity becoming participant of his happy fate. The validity of such a formula, insomuch as it intends to place itself as a general interpretative model of the mystery category, must be verified on the basis of its applicability to all phenomena leading to such a category. If it should happen that it is impossible to connect also only one of such phenomena to the interior of the interpretative scheme mentioned above, the intrinsic utility for the phenomenological definition, with the general applicability pretention, would be immediately questioned. The same reservations are valued for any other formula that comparably intends to place itself as a single and complete exegetical key of the phenomena under examination.

In conclusion, only a historical study, through the analysis of single contexts and single historical processes, can hope to arrive at a phenomenological classification of facts, considering the elements and the analogous aspects, without slighting the differences and peculiarities.

In the ambience of this study, Mithraism is placed with a character completely privileged, in its quality of a religious complex entirely decreasing in the mystery structure that defines it as such.

The first problem that involves, together with Mithraism, the other oriental cults of a mystery character, regards the origins and modality of formation of that esoteric-initiatory praxis which characterizes them in the West whereas it isn't testified for their previous manifestations in the respective countries of origin.

In fact, whereas an undoubtful continuity exists between the ancient Iranian Mithras and the god of mysteries, that which is an obstacle to a historical connection between the religious Iranian world and Roman Mithraism is really the mystery quality of the latter.

It is not difficult to see connections of Mithras and some forms of his cult with the level of fertility, already in Iranian traditions, while the presence of numerous religious forms with chthonic and agrarian-seasonal reference need not to be underlined in the large area of anterior Asia in which (and more precisely in Asia Minor) the formation of Mithraism can be placed. On the other hand, the persistence in the late hellenistic age of autonomous initiatory institutions, linkable with archaic phenomena is not observed in this area. In this age such institutions are rather consolidated in the interior of those mystery cults that have a secular history in the greek world and that just now know a renewed vitality, while one assists the blooming of new mysteries for which those sometimes seem to constitute almost a model.

The environment from which the Persian mysteries emerged cannot be separate from this context, from which it certainly received stimulus and sollecitation. That the Mithraism emerges from a ground culturally and religiously quite complex and is not brought back, at least in the form that we know it, to obscure secret warfare societies, nor to military environments with a nationalistic and anti-roman inspiration, results from the extreme articulation of an ideological context that is characteristic of it, from the relative steadiness of such a context in the whole and entire geographical area and the temporary arc of its diffusion.

The reference to the sfere of fertility, expressed in the scene of the tauroctony by the almost constant presence of the ears of corn emerging from the tail of the victim and by the various animals that complete the scene, assumes a cosmic dimension for the almost general presence of the figure of the Sun and Moon, and very frequently, of the planetary and zodiacal signs; besides, especially in the rather complex figurations of Rhine and Danube monuments, sometimes the picture is enriched by other cosmic "presences" as the seasons, the winds, *Oceanus*, *Caelus*, *Tellus*. The same hierarchy of the seven initiatory grades is connected with the progression of the planets.

Therefore it seems legitimate to speak as regard Mithraism, not only of a connection with the agrarian and animal fertility in relation to the annual cycle of the seasons, but of a real and proper cosmosophy, that is of a relative speculation to the complexity of links that lie among the various divine, cosmic and human levels, considered as an open and communicable reality.

In particular, it does not seem negligible the significance of Porphyry's statement about the cosmic symbolism of the mithraic cave, as the figure of the world in which the souls descend to ascend towards the originary seat again, when it is put in relation with the Celsus' reference to the symbol of κλίμαξ ἐπτάπυλος that overloks an "eighth door" (that, in the mithraic τελετή would implicate the doctrine of the passage of the soul through the seven planetary spheres and the eighth circle of the fixed stars) and it is interpreted in the light of the complex bull-slaying scene and of the connections between the initiatory grades and the planetary divinities.

The idea of the ascensus, also, is fundamental in Mithraism in relation to the same "history" of the god that is concluded on the coach of *Sol* for a journey through the superior regions, on whose nature the figured monuments sometimes offer some sign. In some monuments of the Pannonia and of Dacia, on the inferior register of tauroctony, the *quadriga* of Mithras and *Sol* directs itself towards the right, clearly at the conclusion of the entire cycle of the divine event, towards a male figure that occupies the extreme corner of the slab.

Sometimes the personage, having a beard, is lying near a pot from which water flows out, consequently in the catalogue of Vermaseren it is called *Oceanus*. However, in some reliefs it appears of a different type: in an exemplar the presence of an arched veil over the head characterizes the personage like *Caelus* while in other more numerous cases it is of a figure wrapped in the coils of a serpent.

The role is noted that a male figure with a majestic appearance, often provided with a harp that identifies him with Saturn-Kronos, appears to absolve in the course of the "history" of Mithras, particularly at the moment of his birth over which he sometimes presides. On the other hand the *tutela Saturni* is the *Pater*, who occupies the highest level in the initiatory hierarchy, in turn corresponding to a succession of the planetary spheres of which that of Saturn occupies the last, superior level. But the presence of the serpent coils naturally envokes the probably most discussed personage of mithraic iconography and ideology, sometimes as a human head, sometimes as a lion's head, around which that animal is usually wrapped in numerous successive circles.

The debated question of the identification of such a personage opposes the views of F. Cumont, who indicated in him the image of a Chronos-Zurvan considered as the supreme divinity of Mithraism, with more recent interpretations that, on the basis of some dedications *Deo Arimanio*, they attribute the name of Ahriman to the lion-headed figure and to analogous types with a human head, underlining the rather negative or uneasy and fearful aspects of such a figure.

But this, different from the Iranian Ahriman whose violent intrusion into the world does not draw any legitimate power onto it, presents all the characteristics of a cosmic god, in the sense of a personage authorized by his own natural prerogatives to dominate the present world. We ask ourselves if the identity Ahriman-lion-headed figure implicates an absolute degradation of the personage responsible for the governing of the world and therefore the presence in Mithraism of an anticosmic behaviour of just that type to various gnostic environments. Such behaviour, however, appears immediately to be in contrast with the significance commonly attributed to the central scene of mysteries and to the function of the bull slaying god as aiming at the promotion of life and fertility in this world, that is consequently presented as a positive reality in its origins and in its present functioning.

A central thematic in the mystery problematic in general and particularly mithraic is formed by the question of the relations between the head god of the cult and the believers. In relation to the motive of *ascensus*, it is thought legitimate to indicate a foundation in the conclusion of the "history" of Mithras, or at least a parallel, to the eschatological idea of a passage of the soul through the planetary skies. In fact, if the head god of Persian mysteries is not certainly a "god of vegetation" of a Tammuz-Adonis type, of an Osiris, of an Attis, and is not subjected to that periodic alternation of presence-absence that qualifies such personages, conferring mainly a mourning note to their myths and ritual, however, he is a protagonist of a complex vicissitude that knows risk, fatigue and contrasts.

The same existence of a cycle of undertakings, attributed to Mithras, the socalled "life" of the personage in which the most complete sign of the distance that separates the god of Mithraism from the Iranian Mithras has been seen, reveals his typicalness as a mystery divinity.

He is "born" in a phase of the divine and cosmic story that already knows a following of personages and struggles. Some monuments underline the cosmic scenery of such event, because of the presence of zodiacal symbols. It is non possible to list here the various moments in the "life" of Mithras illustrated above all in the iconographical cycle of important Rhine and Danube monuments: it is enough to recall, beside the tauroctony, the so-called "miracle of the water", the *transitus dei*, the banquet between Mithras and Sol.

The inscriptions on the mithraem walls of Santa Prisca give the opportunity to penetrate into the religiosity of the initiated and to understand the reflex on it of the complex divine vicissitude, from which they are evoked exactly those episodes that appear to qualify all the iconographic cycle. The deed of the tauroctonic god is exalted as a source of "salvation" for man, in the significative affirmation: "*et nos servasti eternali sanguine fuso*", where the character "eternal" of the effusion of blood underlines the perpetuity of the beneficial effects derived from the divine action [but see p. 327 f.].

If the various indications offered by the iconographical representations give the opportunity to indicate in the promotion of cosmic fertility a principal aspect of the "salvation" procured by the sacrifice of the bull, it cannot be excluded that the initiated have attributed such salvation also to their own personal fate, terrestral and eschatological. Basically with this faith in the enjoyment of a more guaranteed destiny for the present and future life will have been probably the feeling of familiarity that, because of the participation in the cult, is established between the god and the believers.

The idea that the "history" of Mithras constituted a sort of model for the initiated, in that which he has endured in work and power in order to bring to an end the assignment received, and that the mithraic religiosity had also the character of an ethically considerable undertaking, rises from the idea of the cult as a *militia* following god, which is connected in particular with the grade of *miles* and the rite connected with the refusal of the crown. To this religious *ethos* marked with rigour and austerity are perhaps connected these initiatory proofs, quite difficult and dangerous of which some christian sources speak, not without some exageration, but that are confirmed, under many profiles, from the well known paintings of mithraeum of Santa Maria Capua Vetere.

In the cult context of Mithraism also other elements that contain some references to the vicissitude of Mithras recur while other aspects refer to that wider mystery phenomenology in which it is inserted. In fact in this second category, the purifying rites witnessed by some sources can be placed. One cannot be absolutely sure if the ἄρτος and the ποτήριον ὕδατος that according to Justin are offered to the one being initiated in the course of the rite, in the intentions of the Mithraic believers had a precise reference to the "gift" of Mithras pouring forth from the demiurgic undertaking or it is ritual food and drinks of a known type to various mystery contexts. Instead the report is undeniable with the mythic episode of the banquet of Mithras and Sol in the ritual act of which the figurative monuments reveal the centrality in the mithraic cult, that is the sacred banquet in which *Pater* and *Heliodromus* participate in the figure of divine personages, while the other initiated act as servants and offerers. Much is discussed about the significance of this rite and about the elements that constitued it; however one can recognize that the participation in the sacred banquet, aiming at evoking the redeeming undertaking of god again, with its cosmic values and the reflections on the soteriological prospectives of the individual, certainly involved the consolidation of the familiarity relation that the entire mystery complex contributed in establishing between Mithras and his believers. On the other hand no element gives the opportunity to affirm in Mithraism the presence of the idea of a "deification" of the initiated obtained through a process of identification to god himself. Such an idea, however, seems to be equally unknown to the other mystery cults of which the mythic assumptions and the modality of execution are sufficiently known.

In conclusion, the analysis of the religious phenomena shared in ancient sources by the denomination of "mysteries" give the opportunity to verify the recurrence in them of some specific analogies that, without constituting a common *minimum*, authorize the comparison and the reference to a common phenomenological category. The extent and the sufficient articulation of such a category gives the opportunity to place in its interior religious complexes such as the Eleusinian one, tied to a specific locality, with sanctuary and specialized priesthood, protected by State authorities and the Mithraic one, the wide diffusion of which is not connected with any centralized and priestly organization and that it articulates in a series of small communities, extraordinarily homogeneous under a profile of ritual praxis and of religious beliefs.

In the variety of phenomena and of the respective historic processes of development, one can individualize some constants that in relation to Mithraism appear equally perceptible in quite a clear manner. In it, the initiatory praxis and esoterism assume a very special prominence for the rigorous hierarchy of grades and the complexity of the ritual, with tests of endurance and probable symbology of death-rebirth and the absence of any elements whatsoever of public cult of the type such as the great festivities of Cybele and of Isis and the same celebrations of the Eleusinian mysteries with its animated *pompé* and the various preliminary public acts. Equally, the chthonic and sometimes the agrarian-seasonal foundations of various mystery cults are known to Mithraism, but here they are inserted in a wide cosmophic perspective, with complex astrological references. The presence of an *Arimanius* evokes a dualistic perspective because of an undeniable reference to the demon destroyer of the Iranian tradition; but as *deus* and object of veneration, this personage presents a quite specific physionomy for which, rather than apotropaic cult, the idea of a cosmic power, connected with planetary time, with fearful and compelling aspects will be evoked. However, the type of "cosmic god", with a human head or a lion's head, if it can be identified or not with *deus Arimanius* confirms and underlines the multiple cosmophic values of Mithraism, that under this profile is distinguished by other mysteries with more mythic and ritualistic characters, the sophic speculations of which are introduced late and seems limited to particular circles. The quality of the god of Persian mysteries equally stand out on account of his specific character in the context of the typology of the mystery gods: a celestial and luminous deity and at the same time bearer of quite important ethnical values in the originary religious tradition, he maintains both these characteristics in the esoterical Western cult. However, he fulfuls a deed connected with the promotion of the cosmic life and above all is protagonist of an "event" if it known neither defeat nor "death" nor disappearence, certainly matures through trials, efforts, difficulties. Such an event seems to constitute an exemplary model for the initiated and at the same time has a certain reflection on the ritual praxis, the essential acts of which intend to evoke it again in various ways. In it the believer finds a basis for his own soteriological expectation without this being identified with god.

However, differently from the other mystery cults in which the vicissitude of the god is not placed in causality relation with man's destiny and particularly of the initiated, in Mithraism there seems to exist some elements of a connection in that sense. The principal deed of Mithras has a productive and "redeeming" character with regard to life in general and to human one in particular; the already cited inscription of Santa Prisca (*et nos servasti eternali sanguine fuso*) speaks in this sense, that is the type of salvation contemplated therein, terrestral or eschatological, or likely both one and the other.

GIULIA SFAMENI GASPARRO

IL MITRAISMO: UNA STRUTTURA RELIGIOSA FRA « TRADIZIONE » E « INVENZIONE »

Uno dei risultati piú significativi del rinnovato sforzo ermeneutico che negli ultimi anni ha interessato il campo degli studi mitriaci è stato quello di aver posto in piena luce l'estrema complessità del fenomeno in esame e la difficoltà di individuare un modulo interpretativo univoco capace di risolvere i molteplici problemi di origine, natura e sviluppo che esso propone.

La duplice esigenza di: *a*) situare il mitraismo romano in un contesto culturale e religioso che possa, se non « spiegarne » la formazione, almeno porsi come sostrato storicamente adatto a illuminarne il primo manifestarsi, e *b*) interpretare il mitraismo romano nella sua organica funzionalità come fatto religioso autonomo dispiegantesi nell'ambito dell'Impero nei primi secoli d.C., non sembra aver trovato ancora adeguato soddisfacimento in una equilibrata e complessiva valutazione.

In altre parole, le numerose e valide ricerche che, sulla linea interpretativa tradizionale, si volgono a rintracciare gli elementi di continuità del mitraismo romano rispetto al mondo iranico, mesopotamico, anatolico, cui tanti indizi di fatto rimandano, non riescono tuttavia a dare ragione della nuova *facies* che tali elementi hanno assunto nel mitraismo e quindi a cogliere quell'aspetto specifico di « novità » che il fenomeno indiscutibilmente possiede.

D'altra parte, il nuovo metodo di analisi funzionale e sociologica che intende spiegare il culto occidentale di Mithra dall'interno, facendo appello esclusivo ai suoi elementi costitutivi, sulla base di un'indagine iconografica e strutturale che eviti il piú possibile di rinviare a confronti e modelli esterni per concentrarsi sull'interpretazione del molteplice simbolismo mitriaco, considerato come universo autonomo e in sé conchiuso, è certo utile ad evitare l'indebita attribuzione di significati allotrii ai dati mitriaci, ma presenta innegabili limiti. Esso rischia infatti di operare una artificiosa separazione del fenomeno in esame dal contesto storico e culturale in cui quel simbolismo poteva essere intelligibile, in quanto ciascuno dei suoi elementi costitutivi parlava un proprio linguaggio all'osservatore, in virtú di una tradizione piú o meno lunga che lo aveva caricato di particolari significati.

La divergenza dei due metodi esegetici e delle rispettive conclusioni storico-religiose, tuttavia, sembra attenuarsi notevolmente o addirittura essere superata nella prospettiva di una interpretazione del mitraismo come nuova creazione religiosa da parte di uno o piú « fondatori » che consapevolmente abbiano amalgamato in un contesto unitario elementi di origine e consistenza diverse, per una specifica finalità religiosa. Tale prospettiva non è certo una « scoperta » recente, essendo già stata formulata dal Nilsson l'ipotesi che i misteri mitriaci fossero « creazione » di un'unica personalità religiosa [1]. Anche nella definizione del mitraismo come forma « riformata » di mazdeismo data dal Cumont, del resto, si dava spazio all'attività rinnovatrice dei Magusei che avrebbero elaborato gli antichi dati zoroastriani in un ambiente nuovo e sotto influsso di nuove concezioni religiose [2]. Certamente, però, le indagini degli ultimi anni hanno conferito una ben diversa e fondata consapevolezza alla possibilità di non considerare piú il mitraismo come lo sbocco ultimo di un'evoluzione religiosa lunga e complessa a partire dal mondo iranico, attraverso una serie di trasformazioni e di influssi esercitati nel cammino, compiuto nel tempo e nello spazio, in direzione dello Occidente, bensí di considerarlo come un fatto nuovo, una creazione religiosa unitaria, costruita peraltro con materiale antico, orientale ed ellenistico, in obbedienza ad un preciso disegno e per il soddisfacimento di particolari esigenze spirituali.

Tale possibilità, verso la quale si orientano ormai molti studiosi, pare suffragata infatti con sempre maggiore forza dai risultati stessi delle ultime ricerche che, muovendosi nelle due direzioni sopra ricordate e superata l'apparente antinomia di tali approcci storico-religiosi, fanno appello ad una dialettica vitale di « continuità » e « invenzione » per comprendere la specificità del mitraismo.

---

[1] *Geschichte der Griechischen Religion*, II, München ^{2}1961, p. 675 sg.

[2] *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles 1899; cfr. Id., *Les mystères de Mithra*, Bruxelles ^{3}1913, pp. 25-29; 105 sg.

Riconosciuta la validità di questa ampia prospettiva ermeneutica, nel cui ambito il culto occidentale di Mithra può sperare di trovare un'adeguata valutazione storico-religiosa, rimane tuttavia aperto il campo alla ricerca paziente e all'analisi puntuale di tutti gli elementi che sono confluiti nella elaborata e nuova costruzione religiosa, non certo come « sopravvivenze » o relitti fossili di culture e sistemi religiosi piú antichi, bensí come componenti attive di un quadro religioso organico e, nella sua interna funzionalità, pienamente originale e coerente.

In questa indagine sono naturalmente indispensabili tutti i contributi già offerti da quanti hanno posto in luce i molteplici paralleli, analogie, corrispondenze fra elementi dottrinali, rituali e iconografici mitriaci e i diversi ambienti culturali e religiosi che, per contiguità geografica e storica, hanno i titoli per essere addotti a confronto con essi. E si tratterà di vagliare l'importanza e il peso di ciascuno di tali parallelismi nel quadro generale del mitraismo, per evitare di parlare di « derivazione » là dove potrebbe trattarsi di semplice analogia formale, ovvero di identità di significato quando invece alla presenza di singoli elementi comuni non si accompagni una eguale finalità nella loro utilizzazione.

Particolarmente delicata è tale valutazione nei confronti di quel patrimonio di dati orientali, iranici soprattutto ma anche mesopotamici ed anatolici che, esagerato da alcuni e minimizzato da altri, è senza dubbio quello che piú ampiamente è stato ed è oggetto di ricerca nella problematica di origine e natura pertinente al mitraismo. Non entreremo qui nel merito di tale aspetto del problema [3], e ci limiteremo ad alcune osservazioni sulla posizione del mitraismo nel contesto del mondo tardo-ellenistico. Queste potranno servire ad esemplificare quella che va delineandosi come caratteristica tipica di esso, in quanto complesso religioso costruito con un ricco *materiale mutuato ad ambienti diversi ma calato in una trama nuova di rapporti* e sostenuto da un'ispirazione originale che gli conferisce un suo specifico significato. In pari tempo, un'analisi del linguaggio religioso e della iconografia potrà offrire qualche esempio piú preciso delle modalità con cui si è pervenuti a quella « costruzione », ovvero della capacità del mitraismo, nel corso della sua storia e nella maturità delle sue espressioni, di utilizzare ai propri fini i dati culturali e religiosi offerti dall'ambiente circostante.

---

[3] Per esso basti rimandare ai contributi presentati ai due Congressi internazionali di studi mitriaci di Manchester e di Teheran. Cfr. J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, I-II, Manchester 1975 e *Acta Iranica, Actes de Congrès* IV, *Études mithriaques*, Téhéran-Liège 1978. Fra l'ulteriore ampia bibliografia sul problema citiamo inoltre, per la sua specifica pertinenza al tema qui affrontato, J.R. Hinnells, *The Iranian Background of Mithraic Iconography* in *Acta Iranica*, S. I, *Commémoration Cyrus* I, *Hommage universel*, Téhéran-Liège 1974, pp. 242-250. Forti riserve riteniamo di dover esprimere nei confronti della *interpretatio iranica* del mitraismo

* * *

Nella sua prima apparizione in Occidente che possa con tutta sicurezza essere ritenuta omologabile al complesso della documentazione relativa al culto misterico, Mithra è già qualificato dagli elementi ideologici e iconografici distintivi che lo accompagneranno in tutto il corso della sua storia occidentale, ossia la *grotta* e il *toro.* L'« antro di Perseo » in cui Stazio presenta il *torquentem cornua Mithram*[4] rivela senza equivoco che fra l'80 e il 90 circa d.Cr. era già costituito e noto a Roma il tipo del dio tauroctono all'interno di una cavità rupestre, tipo che è la prima e fondamentale espressione del fatto religioso mitriaco.

È inutile ripetere come questo evento, nella sua specifica struttura, non trovi precedenti nella tradizione religiosa iranica, che pure attribuisce al dio Mithra una serie di valori positivi come protettore della vita ordinata e feconda e conosce il valore purificatorio e salvifico del sacrificio, a varii livelli (cosmogonico, rituale, escatologico), e ciò in ambienti e momenti diversi della sua storia che qui non è il caso di evocare e che comunque non possono essere ritenuti *tutti* contemporaneamente presenti in un quadro *unitario* che si ponga come *modello* dell'evento mitriaco.

D'altra parte, lo schema iconografico in cui questo si espri-

---

proposta da L.A. Campbell (*Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968 [EPRO 11]).

[4] *Theb.* I, 719 sg. = Cumont, *TMMM* II, p. 46.

me, quando sia analizzato e scomposto nei suoi elementi, si rivela comparabile ad una serie di fatti religiosi, con le relative espressioni figurate, familiari al mondo ellenistico e romano.

Il gruppo costituito dal *dio* e dal *toro*, se genericamente si ricollega alla tipologia della lotta dell'eroe con un animale, di antica origine orientale, appare, come è noto, strettamente affine, nella sua specifica iconografia, al tipo della Nike che abbatte il toro. La tesi del Cumont, secondo la quale il gruppo mitriaco sarebbe stato creato nel II sec. av.Cr. da un artista della scuola di Pergamo, sul modello dell'immagine della Vittoria sacrificante il toro che adornava la balaustrata del tempio di Atena Nike sull'Acropoli [5], è stata contestata dal Will [6]. Questi nega che la tauroctonia mitriaca possa essere ritenuta « imitazione diretta e cosciente » del rilievo ateniese, in quanto in età tardo-ellenistica il tema era ampiamente noto, esemplificato in numerosi monumenti dei quali la Nike dell'Acropoli non può essere considerata l'unico prototipo. Rimane peraltro la stretta corrispondenza iconografica tra i due tipi, per la quale si riconoscerà che l'autore del gruppo mitriaco si è ispirato ad un tema figurativo assai diffuso nel suo ambiente culturale, utilizzandolo ai propri fini religiosi.

In tal senso è rivelatore il confronto con lo schema piú usuale della *tauroctonia*, in cui Mithra grava col suo peso sul toro, piegando sul dorso di questo la gamba sinistra e premendo con la destra allungata sulla zampa posteriore dell'animale; con la mano sinistra il dio tiene le froge del toro mentre la destra immerge il pugnale presso il collo dell'animale. Nella iconografia della Nike, cui è comune questo schema, appaiono tuttavia delle varianti, soprattutto nella posizione delle braccia, di cui spesso il destro è rivolto in alto [7]. Ma anche il dio tauroctono, seppure in casi eccezionali, conosce il gesto del braccio destro alzato, come nella statua ostiense di Critone[8], che anche per altri aspetti si discosta dalla piú comune iconografia, ovvero nelle piccole terrecotte di Panticapea, che ci danno un'immagine assai singolare, in cui il personaggio assume i tratti di Attis[9]. Questi esempi dimostrano che l'iconografia mitriaca, pur avendo scelto e fissato in uno schema abbastanza preciso e solitamente imitato come modello « canonico » una serie di temi che nella tipologia della Nike si componevano variamente, alternando liberamente con altri, al fine di esprimere un proprio messaggio religioso[10], rimase consapevole dei rapporti con il modello artistico adottato, a cui in alcuni casi, per particolari esigenze artistiche o religiose, poteva ritornare a mutuare altri gesti o atteggiamenti.

---

[5] *TMMM* I, p. 180 sgg.; cfr. Id., *Les mystères de Mithra*, p. 222.

[6] E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution a l'histoire de l'art de l'Empire romain*, Paris 1955, pp. 169-176.

[7] Cfr. Disco di Berlino in E. Will, *op. cit.*, p. 171 fig. 26. Anche la gamba destra del personaggio, piuttosto che posare sulla zampa posteriore con gesto di definitivo dominio sull'animale, come pure accade in alcuni casi (oltre l'esemplare citato, cfr. il rilievo di Villa Albani *ibid.*, p. 172 fig. 27 e quello da Isparta *ibid.*, p. 175 fig. 29), talora poggia sul terreno (cfr. *aureus* di Augusto *ibid.*, p. 171 fig. 25). Questa medesima posizione, peral-

Anche il motivo caratteristico della *grotta* che, soprattutto nei bassorilievi e nei dipinti, costituisce l'ambiente usuale della tauroctonia e, in alcuni casi, anche di altre fondamentali scene della vicenda mitriaca[11], e che nella complessità del suo simbolismo cosmico, espresso iconograficamente dalle immagini di Sole e Luna, dei pianeti e dello zodiaco, offre fondamento alla *interpretatio platonica* di un Porfirio, conferma quella capacità di utilizzare nozioni e temi di varia origine e ampia diffusione che va rivelandosi tipica del mitraismo.

Nonostante il carattere tardo e la chiara ispirazione neoplatonica del *De antro nympharum*, si può fare credito al suo autore

---

tro, assume Mithra nei due rilievi di Dura Europos (M.J. Vermaseren, *CIMRM* I, 37 fig. 14 e 40 fig. 15). Per altri esempi si veda I. Roll, *The mysteries of Mithras in the Roman Orient: the problem of origin* in « Journal of Mithraic Studies » II, 1 (1977), p. 59.

[8] *CIMRM* I, 230 fig. 69. Cfr. anche medaglione di Tarso *ibid.* I, 27 fig. 4.

[9] *CIMRM* I, 11-12 figg. 2-3. Cfr. W. Blawatsky-G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*, Leiden 1966 (EPRO 8), pp. 14-22, Pl. VIII-X, figg. 8-10.

[10] Ad esempio, il motivo del pugnale conficcato nel fianco dell'animale è un dato costante (salvo i rari casi di Mithra col braccio levato sopra ricordati), in quanto dalla ferita sgorga il sangue verso il quale si volgono cane e serpente.

[11] Si tratta solitamente della nascita di Mithra, della « investitura » di *Sol* e del banchetto. Cfr. *CIMRM* II, 2225 fig. 614; 2244 fig. 620; 2245 fig. 621; 2267 fig. 630; 2272 fig. 632; 2320 fig. 643; 2325 fig. 645.

là dove insiste sull'importanza e frequenza del motivo della grotta in diversi contesti religiosi greci. Dall'ambiente naturistico del culto attico delle Ninfe, spesso presentate in compagnia di Pan e di una *Meter*, a quello ctonio di Demetra con i suoi *megara*, ovvero di Rhea-Cibele, i cui luoghi di culto sotterranei ricevono il nome di ἄντρα o ϑαλάμαι, e soprattutto in tanta parte della mitologia e della prassi cultuale dionisiaca [12], lo σπήλαιον o ἄντρον ricorre frequentemente come specifica cornice di eventi mitici o azioni liturgiche di particolare rilievo religioso e di connotazione mistica. D'altra parte, l'immagine della « caverna » come figura del mondo era egualmente familiare al linguaggio filosofico, come sottolinea lo stesso Porfirio, che adduce un significativo frammento empedocleo [13] (che si ricollega del resto ad una simbologia di ascendenza orfica) [14] e il noto mito platonico della Repubblica [15].

Ciò non significa certo che sia lecito attribuire al mitraismo tutto il complesso di speculazioni platonizzanti di cui si fa portavoce Porfirio; si tratta soltanto di riconoscere come il valore religioso della grotta e il profondo simbolismo cosmico che a diverso titolo traspare dalla iconografia mitriaca siano un dato comune a larghi strati del contesto culturale e religioso in cui essa si situa e dal quale verisimilmente ha tratto ispirazione e alimento. Il contributo di H. Lavagne al secondo Congresso Internazionale di studi mitriaci [16] ha posto in luce i molteplici parallelismi e le probabili connessioni dello speleo mitriaco con l'ambiente religioso contemporaneo, dove soprattutto rilevante appare la componente dionisiaca, con la sua nozione dell'antro come sede dell'educazione mistica del dio e della celebrazione del suo culto.

---

[12] Cfr. P. Boyancé, *L'antre dans les mystères de Dionysos* in « Rend. Pont. Acc. Rom. di Archeol. » XXXIII (1961), pp. 107-127.

[13] *Fr.* 120 B in Diels, *Vorsokr.*^{7} I, p. 360 (*De antro Nymph.* 8): « ἠλύϑομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον ».

[14] Ferecide, *fr.* 6 B in Diels, *Vorsokr.*^{7} I, p. 50 (*De antro Nymph.* 31): « μυχοὺς καὶ βόϑρους καὶ ἄντρα .... »; cfr. Proclo, *In Tim.* 29 A (I, 333, 28 D): « τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον καὶ φρουρὰν καὶ σπήλαιον ».

[15] VII, 1-2, 514 a-517 a (*De antro Nymph.*, 8).

[16] *Importance de la grotte dans le mithriacisme en Occident* in *Acta Iranica, Études Mithriaques*, cit., pp. 271-278. Cfr. Id., *Pour une problématique nouvelle des recherches sur la religion de Mithra* in « Mélanges de l'École franç. de Rome » 87 (1975), p. 1136 sg.

Dall'esame della terminologia usata nelle iscrizioni lo studioso riconosce che l'uso di *spelaeum* per definire il luogo di culto mitriaco è notevolmente piú frequente in Italia, dove se ne hanno quattro esempi a Roma [17], due a Ostia [18] e quattro in altre località [19]. Un'iscrizione conservata a Terni e pubblicata recentemente reca ancora menzione di un *spelaeum* riedificato dopo una distruzione [20]. La medesima nozione è poi espressa in due iscrizioni romane con la denominazione di *antrum* attribuita al santuario del dio invitto [21], mentre una dedica ostiense ricorda la *crypta* del dio [22]. Nelle provincie — invece — lo *spelaeum* è noto solo in cinque casi, a Cirta [23], in Pannonia [24], in Dalmazia [25], in Mesia inferiore [26] e ad Andros [27], mentre molto piú diffuso è l'uso di *templum* [28], che del resto ricorre anche ad Ostia [29] e in una tarda iscrizione metrica romana [30], oltre che a Como [31]. Il Lavagne ne deduce che la preferenza dei mitriasti di Roma e dell'Italia in genere per il termine *spelaeum* o *antrum* sarebbe da porre in rapporto con la loro familiarità con costruzioni quali i criptoportici e i ninfei, cui si connetterebbe la particolare struttura del mitreo. Ci pare tuttavia che una siffatta conclusione trascuri la circostanza fondamentale della presenza comune della grotta nella iconografia mitriaca, in tutta quanta la sua estensione nel tempo e nello spazio, e della tendenza, soddisfatta dovunque le circostanze lo rendessero possibile, a conferire alla struttura architettonica del mitreo la figura dello *spelaeum*, con tutti gli accorgimenti ben noti. Ciò non permette di collegare la nozione della caverna come sede dell'attività divina e della attuale prassi liturgica a un ambiente geografico particolare, sia pure esso quello della capitale, per tanti versi cosí importante nella storia del mitraismo, mentre rimangono valide le osservazioni già enunciate sulla presenza del tema della grotta nella tradizione religiosa greca ed ellenistica. Si dirà piuttosto che, mentre a Roma e in Italia il linguaggio religioso dei mitriasti mostra una maggiore consapevolezza delle specificità propria della loro sede di culto, nelle provincie appare un adeguamento pressoché completo alla terminologia sacra piú comune, che conosce il *templum* come luogo dedicato alla divinità.

---

[17] *CIMRM* I, 360; 412; 423; 648, dove però (*spelaeu*)*m* è frutto di integrazione.

[18] *CIMRM* I, 228, dal Mitreo di Fruttuoso, dove si menzionano insieme *templum* e *spelaeum* di Mithra ([*te*]*mpl*(*um*) *et spel*(*aeum*) *M*(*i*)*t*(*hrae*) *a solo sua pec*(*unia*) *feci*(*t*)). Cfr. G. Becatti, *Scavi di Ostia* II, *I mitrei*, Roma 1954, pp. 21-28. Il mitreo è ricavato dalle *favissae* di un tempio appartenente ad un *collegium*. Si può pensare che Fruttuoso abbia inteso distinguere l'erezione del tempio dalla costruzione del santuario mitriaco, con la sua tipica struttura sotterranea? *CIMRM* I, 308: dal materiale sporadico; cfr. G. Becatti, *op. cit.*, p. 130 tav. XXXIX, 3.

[19] *CIMRM* I, 652; 660; 706; 747.

[20] U. Ciotti, *Due iscrizioni mitriache inedite* in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. I, Leiden 1978 (EPRO 68), pp. 240-243. Lo studioso peraltro avanza delle riserve sulla autenticità dell'iscrizione.

[21] *CIMRM* I, 406-407.

[22] *CIMRM* I, 315.

[23] *CIMRM* I, 129: « *speleum cum signis et ornamentis...* »

[24] *CIMRM* II, 1673 dove la lettura (*sp*)*e*(*lae*)*um* è frutto di ricostruzione. Cfr. M.J. Vermasern *ad locum*.

[25] *CIMRM* II, 1846.

[26] *CIMRM* II, 2296: iscrizione greca che ricorda τὴν οἰκοδομίαν τοῦ ἱεροῦ σπηλέου.

[27] *CIMRM* II, 2350.

[28] Cfr. *CIMRM index* s.v., dove se ne possono contare venti esempi, dalla Siria (I, 53) all'Africa (I, 135), alla Britannia (I, 842), alla Germania (II, 1297), al Norico (II, 1431 e 1438), alla Pannonia (II, 1485, 1495, 1546,

Questa capacità ricettiva di formule e termini di largo uso da parte del mitraismo risulta ancora, a proposito della denominazione dei mitrei, nelle menzioni di *aedes* a Ostia [32] e a Roma [33],

---

1614, 1661; 1792-93, 1808, 1814), alla Retia (II, 1397), alla Dacia (II, 1951 e 2008) e alla Mesia superiore (II, 2208, 2235).

[29] *CIMRM* I, 228.

[30] *CIMRM* I, 522: di Rufius Caeionius che si definisce *Persidicique Mithrae antistes Babilonie templi.*

[31] *CIMRM* I, 722 dove però non si può affermare con sicurezza che il *templum dei Solis* fatto costruire per ordine di Diocleziano sia un santuario mitriaco.

[32] *CIMRM* I, 247: dal Mitreo Petrini. Si tratta della dedica del santuario così formulata: « *A. Decimius A*(*uli*) *f*(*ilius*) *Pal*(*atina*) *Decimianus aedem / cum suo pronao ipsumque deum solem Mithra / et marmoribus et omni cultu sua p*(*ecunia*) *restituit* ». Cfr. G. Becatti, *op. cit.*, p. 123.

[33] *CIMRM* I, 433.

oltre che in Britannia[34] e in Dacia[35], e di *fanum*, limitato peraltro a due soli casi[36].

Sembra legittimo concludere, in relazione allo *spelaeum*, come già riguardo al tipo del dio tauroctono, che il mitraismo si è appropriato di un tema religioso ed iconografico già esistente e, facendone l'elemento centrale e qualificante della propria struttura religiosa, lo ha costituito come tipo specifico, capace di esprimere, nella continuità rispetto agli antichi significati sacri, tutta una serie di nuovi valori.

Le medesime considerazioni sembrano valide per tutto quel ricco patrimonio di *simboli* e di « presenze » che anima e movimenta la scena dell'evento divino all'interno della grotta, di cui nessuno, preso singolarmente, manca di paralleli in altri ambienti religiosi e relative raffigurazioni artistiche, ma che nel loro *simultaneo* convergere in un unico contesto appaiono frutto di una precisa scelta ed espressione di uno specifico interesse religioso.

Cosí i due *dadofori*, nella loro simmetrica presenza ai lati di Mithra, sembrano ricollegarsi alla tipologia dei personaggi subalterni rispetto a una figura divina centrale, la quale trova ampia esemplificazione nella iconografia orientale[37] e un parallelo abbastanza preciso nei « Castori » dolicheni[38], oltre che in un particolare àmbito della documentazione relativa ai Dioscuri, là dove essi appaiono in compagnia di una dea[39]. Ma l'importanza senza dubbio notevole che i due *fratres* occupano nel mondo religioso mitriaco, dove, oltre che nel gruppo della tauroctonia, sono frequentemente raffigurati in statue indipendenti e ricevono dediche votive nonché l'appellativo di *deus* [40], li caratterizza in modo del tutto originale rispetto a quei paralleli o « antecedenti ». Si aggiunga che le loro connessioni solari li situano in un rapporto assai stretto con la figura stessa di Mithra, esprimendo essi verisimilmente l'aspetto mattutino e vespertino dell'astro. Se poi si interpreta la famosa espressione dello pseudo-Dionigi come riferentesi al gruppo ternario del dio e dei dadofori, si avrà la affermazione di una sostanziale identità di questi con Mithra, essendo egli τριπλάσιος proprio in virtù del suo manifestarsi in questo triplice schema [41].

---

[34] *CIMRM* I, 876.

[35] *CIMRM* II, 1968.

[36] *CIMRM* II, 1315: dalla Germania; 2209: dalla Mesia superiore.

[37] Cfr. E. Will, *op. cit.*, pp. 193-208.

[38] Per la documentazione sul culto di Jupiter Dolicheno si rimanda a P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris-Rennes 1951; Id., *Jupiter Dolichenus, Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960. Lista completa dei monumenti in cui appaiono i Castori in *Répertoire*, *Index* s.v., p. 411 sg.; cfr. Pl. III, 2; IV, 2; XIII (in figura dei Dioscuri; cfr. XXII, 1); XIX; XXXV, 3. Dedica di un *sigillum Castori et Polluci ibid.* n° 151, pp. 128-130 e menzione dei *Castores ibid.* n° 197, p. 188 e n° 202, p. 198 sg. Si veda anche, dello stesso A., *Orient, Grèce, Rome un exemple de syncrétisme? Les « Castores » dolichéniens* in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958, Paris 1960, pp. 77-94.

[39] Per questa tipologia si veda F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1935.

Anche gli animali che di solito appaiono intimamente connessi all'atto della tauroctonia (cane, serpente, scorpione) sono familiari alle piú varie tradizioni religiose, con molteplici significati simbolici ormai ampiamente chiariti. La specificità del linguaggio iconografico mitriaco si rivela nella scelta operata fra le tante immagini capaci di esprimere la medesima simbologia, oltre che nelle rispettive posizioni degli animali che, benché non prive di varianti, appaiono di solito fissate in atteggiamenti espressivi della particolare funzione assegnata a tali figure nel contesto della ideologia religiosa del mitraismo.

---

[40] *CIMRM* I, 336: *Deo Caute*; cfr. 875; II, 1215, 1751. *Deo Cautopati*: II, 1214, 1752. Due altari rinvenuti nel Mitreo di S. Stefano Rotondo recano le dediche parallele *deo Cautae* e *deo Cautaeopathi* (cfr. in questi Atti il contributo di S. Panciera). Dediche a Cautes, senza l'appellativo di *deus* in *CIMRM* I, 317, 341, 797, 802, 903; II, 1427, 1499, 1724, 1812, 1829, 1977, 2019. A Cautopates: I, 133; 351; 355; 715; 718; 740 (« *Cautopati aug*(*usto*) *sacrum* »); II, 1505; 1728; 1731; 1835; 2136(?). Ad entrambi i personaggi: I, 738; II, 1165. Sul significato, assai discusso, dei nomi dei due *fratres* si veda in ultimo M. Schwartz, *Cautes and Cautopates, the Mithraic Torchbearers* in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, II, pp. 406-423. Per l'uso di premettere al nome l'appellativo di *deus* cfr. M.-Th. Raepsaet-Charlier, *La datation des inscriptions latines dans les provinces occidentales de l'Empire Romain d'après les formules « IN H*(*ONOREM*) *D*(*OMUS*) *D*(*IVINAE*) » *et « DEO, DEAE »* in H. Temporini-W. Haase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II *Principat* Bd. 3, Berlin-New York 1975, pp. 232-282.

[41] Ps. Dionigi Areopagita, *Ep.* 7,2 in Cumont, *TMMM* II, p. 11. Si veda l'iscrizione romana che sembra riflettere una identificazione di Mithra con Cautopate (*CIMRM* I, 639: « *Deo Soli invicto Mithre / Cautopati...* ») egualmente affermata in una dedica da Longovicium (Britannia): « *Deo M*(*ithrae*) / *C*(*auto*)*p*(*ati*) *S*(*oli*) *i*(*nvicto*) » I, 836 e in un'altra dalla Germania (II, 1056: *D*(*eo*) *i*(*nvicto*) *M*(*ithrae*) / *Cautopati*). Cfr. la dedica di Brigezio a Cautopate che si conclude con il dativo *Invicto deo*, che sembra apposizione del nome del dadoforo (II, 1725: « *Cautopati* / ... *p*(*osuit*). *Invicto / deo* »). Un'iscrizione della Pannonia sembra proporre la medesima identificazione di Mithra con Cautes (II, 1671: « *D*(*eo*) *i*(*nvicto*) *M*(*ithrae*) *C*(*aute*).... »).

Un altro esempio assai significativo del duplice movimento percepibile nella costituzione della struttura religiosa mitriaca sotto il profilo iconografico ed ideologico, ossia di un profondo rapporto con tematiche figurative e nozioni presenti nel contesto culturale del tardo ellenismo per un verso e di una reinterpretazione di esse con nuove finalità espressive per l'altro, è dato dal motivo pressoché costante delle figure di *Sol* e *Luna* alle estremità superiori della tauroctonia. Queste figure appaiono assai spesso in busto, ma talora, sia pure piú raramente, i due personaggi sono raffigurati alla guida dei rispettivi cocchi, in posizione ascendente (Sole) e discendente (Luna)[42]. È ben noto come entrambi i tipi iconografici abbiano una lunga storia dietro di loro e come, nella probabile lontana origine orientale di tale simbolismo astrale, sia stata tuttavia molto forte la funzione assolta dalle concezioni figurative greche nello sviluppo di tale motivo nelle forme pienamente antropomorfiche presenti nell'arte imperiale romana[43]. Del resto la presenza di *Sol* e *Luna*, talora indicati dai simboli antichi della stella e della mezzaluna, piú spesso rappresentati in busto come nei monumenti mitriaci[44], è un fatto abbastanza diffuso nella iconografia di varii culti contemporanei allo stesso mitraismo. Basti ricordare i monumenti dolicheni[45], gli esemplari delle placchette votive di Sabazio[46] e soprattutto i rilievi dei cosiddetti Cavalieri Danubiani, che anche per altri versi mostrano profonde analogie con l'iconografia mitriaca[47].

---

[42] *CIMRM* I, 415 fig. 114; 554 fig. 158; 556 fig. 159: negli angoli superiori del rilievo raffigurante la tauroctonia, in due spazi appositamente creati al di fuori dell'arco imitante la volta dello *spelaeum*, sono due piccoli busti di *Sol* e Luna mentre nel registro inferiore appaiono a sinistra il cocchio di Luna trainato dai buoi e a destra quello di Sole. Al centro è la consueta raffigurazione di *Sol* in ginocchio dinnanzi a Mithra. Si noterà che la quadriga di Sole occupa il posto comunemente assegnato alla scena dell'*ascensus*, ma essa non ospita Mithra ed è parallela alla biga di Luna. Il *Mon.* 736 fig. 203 presenta una singolare commistione dei due tipi (cocchio di Sole e busto di Luna). Ancora i due cocchi in I, 810 fig. 218.

[43] Cfr. E. Will, *op. cit.*, pp. 272-300.

[44] Nel rilievo minore di Dura Europos (*CIMRM* I, 37 fig. 14), tuttavia,

Tuttavia, a differenza di tutti questi schemi iconografici in cui le figure di Sole e Luna, nella loro simmetrica corrispondenza, conferiscono una pura e semplice inquadratura cosmologica alle rappresentazioni in questione, nella scena mitriaca almeno uno dei due personaggi, ossia *Sol*, interviene come elemento attivo e a quanto pare addirittura decisivo nella realizzazione di quello che non è una statica aggregazione di figure, sia pure simbolicamente significanti, bensí un evento risolutivo di tutta una complessa vicenda. Tale partecipazione di *Sol* è espressa, come è noto, da quel raggio che talora si allunga in maniera straordinaria a rag-

---

Sol e Luna sono rappresentati rispettivamente dalla stella e dalla stella su mezzaluna.

[45] Cfr. P. Merlat, *Répertoire*, Pl. II, 1; IV, 2-3; VII, 1 e 3; XIII; XIV (insegna bronzea di Mauer in cui sotto i due busti figurano gli stessi personaggi sui rispettivi cocchi); XXII, 1; XXXV, 3. Si veda anche *Index*, *s.v.*

[46] Placca di Copenhagen di provenienza romana in S. Reinach, *Répertoire des reliefs grecs et romains*, II, Paris 1912, p. 183; E. Will, *op. cit.*, Pl. III. Cfr. Ch. Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte* in « RA » 1961, p. 139 fig. 4. Ex-voto da Plovdiv (Bulgaria) in Ch. Picard, *art. cit.*, fig. 5.

[47] D. Tudor, *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum* (*CMRED*), I *The Monuments*, Leiden 1969 (EPRO 13), nn. 34-37 Pl. XVI-XIX; 41-43 Pl. XXI-XXII; 48 Pl. XXV; 50 Pl. XXVI; 56-57 Pl. XXIX; 59 Pl. XXX; 64 Pl. XXXII; 66 Pl. XXXIII; 71-73 Pl. XXXVI-XXXVIII; 75-77 Pl. XXXIX-XL; 79 Pl. XLI; 81 Pl. XLIII; 83 Pl. XLIII; 108 Pl. LV; 112-113 Pl. LVII; 115 Pl. LVIII; 119-120 Pl. LIX-LX; 125-126 Pl. LXI; 135 e 137 Pl. LXIV-LXV; 140-151 Pl. LXIX; 155 Pl. LXXI; 162 e 171 Pl. LXXIV; 173-175 Pl. LXXVI; 182-183 Pl. LXXX-LXXXI; vol. II, 200-205 Pl. III-VI; 208 e 210 Pl. IX-X; 228 e 230 Pl. XI-XII. Per i rapporti con il mitraismo cfr. Id., vol. II, *The Analysis and Interpretation of the Monuments*, Leiden 1976 (EPRO 36). Nei rilievi dei Cavalieri Danubiani ricorre con grande frequenza il gruppo di leone-cratere-serpente, parallelo a quello mitriaco dal quale solitamente si ritiene derivato. Cfr. *CMRED* I, 68-69 Pl. XXXIV-XXXV; 127 Pl. LXII; 132-133 Pl. LXII; 135 Pl. LXIV; 140 Pl. LXVI; 185-186 Pl. LXXXIII.

giungere il dio tauroctono; ma piú comunemente essa risulta dalla presenza del corvo, posto come *tertium* e *medium* fra i due personaggi, latore verisimilmente di un « messaggio » ovvero « ordine » superiore, oltre che dal movimento tipico della testa di Mithra, volta all'indietro appunto in direzione di *Sol*. A ciò si aggiunga il ruolo, per alcuni aspetti non chiaramente analizzabile ma certo fondamentale, dello stesso personaggio in tutto intero l'arco della vicenda sacra dei misteri, il quale culmina in quell'*ascensus* che già ci è apparso carico di profondi significati nel contesto della indubbia connessione fra *iter* divino ed esperienza iniziatica. A conclusione delle sue molte imprese Mithra ascende sul cocchio del Sole, secondo uno schema iconografico che certo si ricollega al noto motivo dell'*apotheosis* presente in in vari contesti religiosi, dal dionisismo[48] al complesso eroico di *Heracles*[49] e alla stessa ideologia imperiale[50], ma che nell'ambito del mitraismo sembra esprimere la nozione di un superamento delle sfere cosmiche per raggiungere il livello divino della *aeternitas.*

---

[48] Cfr. P. Boyancé, *Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé* in « REA » 44 (1942), pp. 191-216. Il monumento in questione è particolarmente interessante poiché in esso la scena, interpretabile come apoteosi di Semele condotta dal figlio nell'Olimpo su una quadriga guidata da Eros e preceduta da Hermes, è racchiusa in una fascia circolare con i simboli dello zodiaco, mentre il campo è pieno di varii simboli tra cui appaiono i busti di Sole e Luna. Se la datazione proposta da P. Wuilleumier che attribuisce il disco alla piena età ellenistica (III-II sec. av. Cr.) è corretta, avremmo il più antico esempio di raffigurazione entro la fascia zodiacale, secondo una tipologia che sarà abbastanza diffusa in età romana e della quale partecipa lo stesso mitraismo (*Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris 1939, vol. I, pp. 542-548; II, Tav. XLV, 2). Diversa interpretazione (*anodos* di Kore) e datazione (I sec. av. Cr.) propone invece dello stesso monumento K. Kerényi (ΑΝΟΔΟΣ - *Darstellung in Brindisi mit einem Zodiakus von 11 Zeichen* in « ARW » 30 (1933), pp. 271-307. Sul tema si veda anche M.J. Vermaseren, *Liber in deum, L'apoteosi di un iniziato dionisiaco*, Leiden 1976 (EPRO 53).

[49] Si veda la rappresentazione dell'apoteosi di Ercole nel monumento funerario dei Secundinii a Igel (S. Reinach, *op. cit.*, I, Paris 1909, p. 168): il personaggio che ascende al cielo su una biga è racchiuso nel cerchio zodiacale presso il quale, ai quattro angoli, sono rappresentati i Venti. Alcuni versi delle *Metamorfosi* di Ovidio descrivono il « rapimento » dell'eroe sulla quadriga (IX, 271 sg.: *Quem Pater omnipotens inter cava nubila raptum / Quadriiugo curru radiantibus intulit astris* »).

[50] Cfr. il rilievo di Efeso con Marco Aurelio vittorioso sulla quadriga di Helios (S. Reinach, *op. cit.*, I p. 144). Sul tema dell'apoteosi imperiale, che peraltro frequentemente si esprime piuttosto col motivo dell'aquila, cfr.

Il tema iconografico del cocchio di *Sol* e Mithra è solitamente ben distinto da quello della corrispondenza simmetrica dei busti di Sole e Luna ovvero delle quadrighe dei due personaggi poste sul registro superiore delle scene di tauroctonia; esso infatti appare, nei rilievi a scene multiple, nel registro inferiore o su uno dei pilastri laterali, a conclusione dell'intero ciclo figurativo e *contemporaneamente* alla tipologia di Sole e Luna sopra descritta. Tuttavia, in due monumenti della Germania le due tipologie risultano fuse in un'unica rappresentazione. Si tratta di rilievi di Heddernheim [51] e di Neuenheim [52], che presentano entrambi sul registro superiore i cocchi di Sole e Luna nella consueta posizione ascendente e discendente ma nel cocchio insieme con *Sol* è anche Mithra, che con lui ascende verso le sfere superiori del cielo.

Sul significato di questa commistione dei due schemi iconografici si è discusso nelle conclusioni di questo Seminario, e si è parlato di un superamento del momento ciclico rappresentato dalle figure alterne di Sole e Luna mediante il definitivo *ascensus* di Mithra sul cocchio solare. Tale interpretazione è certo suggestiva e aderente al significato dei due distinti schemi iconografici (*Sol* e *Luna* espressione della ciclicità cosmica e *ascensus* di Mithra come momento conclusivo della vicenda in una direzione « lineare »). Tuttavia è piú prudente astenersi da un'affermazione troppo decisa in tal senso, una volta che si tratta di due soli monumenti, nei quali è assente, fra le scene raffigurate nei riquadri, quella « normale » dell'*ascensus.* Si può pensare infatti che l'artista sia stato indotto ad utilizzare lo schema simmetrico di Sole e Luna per rappresentare l'episodio conclusivo della vicenda divina, che tanta importanza riveste nel quadro comples-

---

G. Boissier, s.v. *Apotheosis* in Ch. Daremberg-E. Saglio-E. Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* vol. I, Paris 1877, pp. 323-327; H.P. L'Orange, s.v. *Apoteosi* in *Enciclopedia dell'Arte Antica, classica e orientale,* vol. I, Roma 1958, pp. 489-497.

[51] *CIMRM* II, 1083 fig. 274.

[52] *CIMRM* II, 1283 fig. 337.

sivo del mitraismo, senza una chiara consapevolezza del valore che tale raffigurazione veniva ad assumere. In ogni caso, quale che sia il significato ideologico attribuibile a questa « anomalia » iconografica, essa conferma la duttilità del linguaggio mitriaco che, nella utilizzazione di tipologie già consacrate dall'uso artistico e religioso del tempo, mantiene la propria libertà espressiva in relazione ai valori religiosi specifici di cui è portatore.

Una componente fondamentale dell'orizzonte mitriaco, come i recenti studi vanno sempre piú sottolineando, è rappresentata dalle varie e complesse concezioni *astrologiche*, esprimentisi figurativamente nelle immagini dei *pianeti* e dello *zodiaco* che spesso si situano nell'arco superiore della tauroctonia[53] ovvero sul campo stesso del rilievo[54]. Se talora le entità planetarie appaiono nelle immagini delle relative divinità tutelari[55], piú spesso esse sono rappresentate da alcuni simboli caratteristici, quali le stelle, gli altari, i pugnali, gli alberi in numero di sette[56]. Il mitraismo si rivela pertanto in vivace sintonia con l'*ethos* religioso del mondo tardo-antico, cosí profondamente imbevuto di speculazioni astrologiche e attento a decifrare il linguaggio misterioso dei corpi celesti, la cui influenza sulla vita umana era ritenuta decisiva [57].

---

[53] *CIMRM* I, 40 fig. 15; 43; 390 fig. 112; 635 fig. 176 a; II, 1054; 1083 fig. 274; 1137 fig. 296; 1149 fig. 302; 1292 figg. 340-342: tutte immagini dello zodiaco sull'arco superiore della grotta. Un rilievo frammentario reca, al di sopra dei segni zodiacali nella posizione consueta, i busti delle divinità planetarie sul fregio superiore (II, 1271 fig. 333). Le figure di queste ultime appaiono nel rilievo di Bologna (I, 693 fig. 195).

[54] *CIMRM* I, 75 fig. 26.

[55] *CIMRM* I, 241 (Mitreo delle sette sfere; cfr. G. Becatti, *op. cit.*, pp. 47-51, tavv. VII-VIII); 287 (Mitreo delle sette porte; cfr. G. Becatti, *op. cit.*, pp. 93-99 tav. XIX, 1 e XXI, 1-5); 307 (cfr. G. Becatti, *op. cit.*, p. 116 e tav. XXXVIII, 3); 693 fig. 195; 677 (?); II, 1271 fig. 333; 1727 fig. 448.

[56] Altari, alberi e stelle ricorrono insieme in un bassorilievo romano (*CIMRM* I, 368 fig. 106); sette stelle nel campo della tauroctonia: II, 1206 fig. 316; 1216 fig. 319; 1727 fig. 448; 2244 fig. 620 (con i sette altari); cfr. I, 310 fig. 84 in cui le sette stelle, con la mezzaluna, ornano il mantello di Mithra. Sette altari: II, 1275 fig. 334; 1475 fig. 377; 1797 fig. 466; 1815 fig. 469; 1818 fig. 471; 1935 fig. 505; 1974; 2000 fig. 523 (nove altari); 2085 fig. 561; 2182 fig. 595; 2245 fig. 621; 2264 fig. 628 a-b; 2334 fig. 649; 2338 fig. 650. Altari alternanti con alberi e pugnali: II, 1973 fig. 514.

Sotto il profilo iconografico si nota ancora la capacità di adattamento ai moduli figurativi piú comuni e diffusi, percepibile nella tipologia delle *divinità planetarie*, caratterizzate dagli attributi ormai consacrati da una lunga tradizione mitologica. Tuttavia, come è stato opportunamente notato, le posizioni rispettive dei sette personaggi variano notevolmente, e in ogni caso non riflettono l’ordine cosiddetto « caldeo » che, a partire da Ipparco, fu adottato da astronomi ed astrologi, divenendo lo schema comunemente diffuso in età ellenistico-romana [58]. Cosí, se in relazione alla successione dei gradi iniziatici, quale risulta dai dipinti di S. Prisca e dai mosaici del mitreo ostiense di Felicissimo [59], l’ordine delle divinità planetarie sotto la cui *tutela* quelli sono posti va da Mercurio (*corax*) a Saturno (*pater*), passando attraverso Venere (*nymphus*), Marte (*miles*), Iupiter (*leo*), Luna (*perses*), Sole (*heliodromus*), il κλῖμαξ ἑπτάπυλος di Celso-Origene implica la progressione ascensionale da Kronos ad Helios, attraverso Afrodite, Zeus, Hermes, Ares, Selene [60]. Nel rilievo di Bologna è rispettato l’ordine della settimana planetaria, sicché, a cominciare da destra (dell’osservatore) verso sinistra, appare la successione *Luna*, *Mars*, *Mercurius*, *Iupiter* (in figura di Serapide modiato), *Venus*, *Saturnus* e *Sol*[61]; questo ultimo occupa dunque l'ultimo posto nella serie, ossia il piú alto in senso ascensionale, parallelamente alla « scala » di Celso. Infine, due monumenti, rispettivamente da Brigetio[62] e da Ostia[63], presentano una progressione che non riflette nessuno degli ordini sopra descritti (né quello « caldeo » né quello dei giorni della settimana né quello « iniziatico »), ma che forse obbedisce al proposito di situare Saturno al culmine della gerarchia delle divinità planetarie, subito dopo Sole, con riferimento alla dignità del *Pater* che appunto dai mitrei di S. Prisca e di Felicissimo risulta come *tutela Saturni.* Piú difficile è infine spiegare il senso del reciproco rapporto delle figure degli dèi planetari rappresentate in mosaico nel Mitreo delle sette porte, in cui comunque il rango piú elevato è occupato da Saturno, raffigurato in busto sul pavimento dietro l'altare, preceduto a breve distanza da *Iupiter* con fulmine e scettro[64], ovvero del Mitreo delle sette sfere[65] dove, come nel precedente, manca la figura di *Sol* e sui podi laterali appaiono rispettivamente a sinistra Luna, Mercurio, Giove e a destra Marte, Venere, Saturno, essendo ancora Saturno, parallelamente a Giove, il personaggio che conclude la serie.

---

[57] Fra l’ampia letteratura sull’argomento basti ricordare A. Bouché-Leclercq, *L’astrologie grecque*, Paris 1899 e, tra i molti lavori di Fr. Cumont, *Le mysticisme astral dans l’antiquité* in « Académie Royale de Belgique, Bull. de la Cl. des Lettres et des Sciences mor. et politiques » 1909, pp. 256-286; *Fatalisme astrale et religions antiques* in « Rev. Hist. et Litt. Rel. », N.S. III (1912), pp. 513-543; *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans*, New York-London 1912; *Les noms des planètes et l’astrolatrie chez les Grecs* in « L’Antiquité classique » IV (1935), pp. 5-43; *L’Égypte des astrologues,* Bruxelles 1937. Più recentemente sul tema cfr. A.-J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste* I, *L’astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950; M.P. Nilsson, *Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik* in « Numen » I (1954), 107-119.

[58] A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 106 sg. Tale sistema planetario contemplava la seguente successione dei corpi celesti a partire dalla terra: Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove e Saturno.

[59] S. Prisca: *CIMRM* I, 480; M.J. Vermaseren-C.C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, p. 155-160. Mitreo di Felicissimo: *CIMRM* I, 299 fig. 83; G. Becatti, *op. cit.*, pp. 105-112 fig. 22, tav. XXIV, 2 e XXV, 1-4.

[60] *Contra Celsum* VI, 22 in Cumont, *TMMM* II, p. 31.

Non è questa la sede per discutere il problema posto dalle differenze sopra enunciate; basti ancora una volta constatare l'atteggiamento tipicamente ricettivo per un verso, ma per l'altro liberamente innovatore, del mitraismo nei confronti del materiale religioso e artistico offerto dall'ambiente contemporaneo, e soprattutto la precisa volontà di piegare gli elementi mutuati a tale ambiente alle proprie, specifiche esigenze espressive. Ciò è soprattutto evidente nell'adattamento dello schema planetario alla successione dei gradi iniziatici che, mentre può confermare una stretta connessione fra l'*iter* religioso compiuto dal mista allo interno della comunità e uno schema di *ascensus* attraverso i cieli planetari, nella evidente mancanza di corrispondenza di quest'ultimo alla distanza reale dei corpi celesti dalla terra, quale era stabilita dalle cognizioni scientifiche del tempo, rivela chiaramente di obbedire a un interesse esclusivamente religioso e di voler esprimere i valori ideologici propri del mitraismo. La fondamentale struttura misterica del culto mitriaco, implicante corrispondenza e « simpatia » profonda tra vicenda del dio e vicenda dell'uomo, conferisce infatti importanza primaria al parallelismo fra i momenti cruciali della prima e della seconda, sicché, piú che una « scientifica » progressione dei livelli planetari, interessa il rapporto tra esperienza mistica realizzantesi nella prassi cultuale dell'iniziazione ed esperienza escatologica dell'*ascensus* da parte dell'uomo da una parte, ed esperienza del dio dall'altra, maturata in una serie di atti culminanti nel banchetto con *Sol* e nel viaggio sul cocchio di questo verso quei livelli superiori ai quali sembra riconnettersi la figura di un Saturno (-*Chronos*). Il quale, divinità tutelare del piú alto grado iniziatico, è forse riconoscibile in quel personaggio variamente raffigurato che a suo luogo abbiamo indicato come probabile punto di riferimento della ascensione del cocchio solare.

---

[61] *CIMRM* I, 693 fig. 195.

[62] *CIMRM* II, 1727 fig. 448.

[63] *CIMRM* I, 307; G. Becatti, *op. cit.*, p. 116 e tav. XXXVIII, 3. Si tratta di un fregio mutilo, forse proveniente dal cosiddetto Sabazeo, in cui peraltro è abbastanza sicura la successione seguente: *Venus, Iupiter,* (*Mercurius*), *Mars*, *Luna*, *Sol*, (*Saturnus*).

[64] *CIMRM* I, 287 fig. 82; G. Becatti, *op. cit.*, pp. 93-99 fig. 20, tav. XIX, 1 e XXI, 1-5. Sulle pareti verticali dei podi sono raffigurati rispettivamente *Mars* e *Venus*, *Luna* e *Mercurius.*

[65] *CIMRM* I, 241; G. Becatti, *op. cit.*, pp. 47-51, fig. 10 e tav. VI-VIII. Per una interpretazione astrologica dei due monumenti ostiensi si veda R.L. Gordon, *The sacred Geography of a Mithraeum: the example of Sette Sfere* in « Journal of Mithraic Studies » I (1976), pp. 119-165 e la comunicazione di R. Beck a questo Seminario.

A questo proposito, e nell'ottica particolare delle argomentazioni che qui andiamo svolgendo, è opportuno notare che lo schema iconografico costituito da un *personaggio maschile* sdraiato sotto o dinnanzi alla quadriga di Sole è presente in varii monumenti di età imperiale romana. Basti ricordare un sarcofago da Mantova, in cui la figura dall'aspetto maestoso ha il torso nudo e un velo sul capo[66], e un altro della Collezione Campana dove il personaggio, raffigurato in maniera analoga, protende in avanti il braccio destro[67]. Si tratta del gesto tipico della figura che abbiamo riconosciuto in numerosi rilievi mitriaci, all’estremo limite destro del registro inferiore, quasi protesa ad accogliere il cocchio di Mithra e *Sol.* Tuttavia, in alcuni esemplari, essa ci è apparsa caratterizzata da un grande serpente, avvolto in una o piú spire, mentre in un caso il personaggio assumeva una fisionomia del tutto particolare, essendo di aspetto giovanile, ritto in posizione frontale, cinto da numerose spire serpentine[68].

---

[66] S. Reinach, *op. cit.*, vol. III, Paris 1912, p. 54; Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, Pl. III, 1.

Anche in relazione a questo tema sembra dunque di poter cogliere l’accettazione di uno schema iconografico consacrato dall’uso artistico, il quale peraltro è variamente modificato e adattato alle particolari esigenze religiose del nuovo contesto, fino ad assumere un significato non piú semplicemente cosmologico (*Oceanus* o *Caelus*) ma cosmosofico, in una prospettiva « aionica » alla quale sembrano rimandare le spire dell’animale che cinge il corpo del personaggio.

Ritornando al motivo dei *simboli astrali* nei monumenti mitriaci, osserveremo che un processo di adattamento alla tipologia comune, simile a quello constatato a proposito delle divinità tutelari dei pianeti, si può constatare nella utilizzazione dello schema circolare per rappresentare la successione dei segni zodiacali. Gli esemplari di tauroctonia[69] ovvero di Mithra *petrogenes*[70] cinti dalla fascia dello zodiaco, anche se non molto numerosi, richiamano di fatto un modello abbastanza diffuso nella iconografia ellenistico-romana[71] .Di tale modello l’esemplificazione forse piú famosa è offerta dal rilievo di Modena[72], che, mentre propone una problematica in parte diversa da quella che andiamo affrontando, trattandosi verisimilmente di un monumento di origine non mitriaca riutilizzato da parte di un *pater*[73], conferma, sia pure come caso-limite, quella capacità ricettiva che il culto occidentale di Mithra mostra di possedere in alto grado, nella grande disponibilità ad accogliere stimoli e suggestioni dai piú diversi ambienti.

---

[67] S. Reinach, *op. cit.*, vol. III, p. 501; si veda un altro esemplare alla p. 320, nel quale il personaggio appare sotto il cocchio di Sole. Cfr. Fr. Cumont, *Symbolisme*, Pl. II, 2. Un sarcofago da Tivoli (S. Reinach, *op. cit.*, vol. II, p. 451) presenta una simile figura posta ai piedi di *Helios* seduto, in diversa composizione iconografica. In un sarcofago del Vaticano il gesto del braccio proteso è compiuto da una figura femminile sdraiata sotto la quadriga di Sole, che nella mano sinistra stringe un serpente. In essa si può riconoscere Tellus (S. Reinach, *op. cit.*, vol. III, p. 370; cfr. Fr. Cumont, *Symbolisme*, Pl. III, 2).

[68] *CIMRM* II, 1958 fig. 512.

[69] *CIMRM* I, 810 fig. 218; II, 1472 fig. 375.

[70] *CIMRM* I, 860 fig. 226; 985 fig. 237 che presenta, come numerosi altri monumenti mitriaci, ai quattro angoli i busti dei Venti, secondo un simbolismo assai diffuso nell’arte romana, soprattutto nei rilievi funerari. Cfr. Fr. Cumont, *Symbolisme*, pp. 146-176.

Se si accetta l’interpretazione del Cumont che vede nella figura giovanile con attributi luminosi rappresentata all’interno del cerchio zodiacale un’immagine di *Phanes*[74] ,si avrà nel monumento di Modena una sorta di illustrazione iconografica della nozione espressa dalla comunità mitriaca dell’Aventino o di Via della Marmorata, là dove si rivolge al dio dei misteri come a Ζεὺς Ἥλιος Μίϑρα Φάνης[75]. Si tratta certamente di una concezione religiosa assai particolare, frutto di un incontro del mitraismo con le speculazioni orfiche relative al principio divino luminoso del Tutto, di cui non si potrà fare carico al mitraismo nel suo complesso, essendo essa familiare soprattutto ad alcune comunità della capitale o comunque dell'Italia[76]. Non si negherà tuttavia il rapporto, sulle cui modalità e limiti non è possibile qui pronunciarsi, di tale concezione con la sfera di speculazioni cosmosofiche e « aioniche » espresse, nel mitraismo, oltre che dalla varia simbologia astrale di cui si è detto, dalla figura del *Leontocefalo.*

---

[71] Si vedano i numerosi esempi addotti da Fr. Cumont, *s.v. Zodiacus* in Ch. Daremberg-E. Saglio-E. Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. V, Paris 1919, pp. 1046-1062. Tra le divinità più frequentemente raffigurate all’interno del cerchio zodiacale ricordiamo Astarte, Artemide, Selene, Iside, Serapide, Zeus, Helios, tutte caratterizzate da molteplici valenze astrali e cosmiche.

[72] *CIMRM* I, 695 fig. 197.

[73] Oltre la dedica *P(ecunia) p(osuit) / Felix pater* il monumento reca, presso le braccia del personaggio, l’iscrizione *Euphrosy/n(e) et Felix*, nomi di cui il primo è cancellato, probabilmente in relazione a quella esclusione delle donne dal culto che il complesso della nostra documentazione, salvo qualche caso di dubbia interpretazione, induce a postulare. Ciò rivelerebbe una destinazione originaria del rilievo diversa da quella mitriaca che la menzione del *pater* sembra indicare.

[74] *Mithra et l’orphisme* in « RHR » CIX (1934), pp. 63-72; cfr. anche R. Dussaud, *Le dieu mithriaque léontocéphale* in « Syria » 27 (1950), pp. 252-260. La letteratura su questo monumento è abbastanza ampia. Ricordiamo qui M.P. Nilsson, *The syncretistic Relief at Modena* in « Symb. Osl. », XXIV (1945), pp. 98-106.

[75] *CIMRM* I, 475.

Non verremo ora a discutere i noti problemi connessi al significato e al « nome » di questo personaggio[77]. Ci limitiamo ad osservare come rimanga tuttora aperta la questione dell'origine e formazione del tipo iconografico. Alle varie ipotesi avanzate in proposito da piú parti si oppone il recente approccio esegetico dello Hinnells, fondato su un'analisi dei singoli motivi dell'iconografia del personaggio, mirante ad individuare, attraverso una valutazione della loro frequenza, il valore ideologico e la funzione di esso nell'ambito del culto mitriaco[78]. Si coglie qui un esempio particolarmente importante di quella piú ampia problematica che investe tutto intero il mitraismo, nella sua qualità di fenomeno scaturente da una complessa aggregazione di elementi di varia origine e natura e insieme fondamentalmente organico e coerente nella interna corrispondenza delle sue componenti. Di fatto, ciascun dato che concorre a comporre la figura a testa leonina, ivi compresi i casi in cui il personaggio presenta volto umano, trova riscontro in analoghi motivi iconografici presenti in varie tradizioni religiose. Oltre i simboli di immediata ed esplicita espressività, quali le chiavi e lo scettro, si dà che il *fulmen*, l'altare su cui arde la fiamma e talora le tenaglie di Vulcano sono elementi della piú diffusa « imagerie » figurativa per indicare l'elemento igneo, al quale pure si ricollega l'animale di cui spesso il personaggio riveste l'aspetto. Se l'uso di raffigurare una divinità con testa animale è caratteristico del mondo egiziano [79], esso non è estraneo ad altre tradizioni religiose orientali [80], mentre sarebbe difficile assegnare una « patria » precisa al simbolismo del serpente che, ampio e complesso in tutte le sue possibili valenze (ctonie, ipoctonie e funerarie, positive o negative), si precisa tuttavia nell'atto di avvolgere il corpo del Leontocefalo.

---

[76] La provenienza del rilievo di Modena non è nota, ma pare probabile un'origine romana (cfr. M.J. Vermaseren, *ad locum*). Tuttavia, a rivelare una certa diffusione di tali speculazioni, c'è il rilievo di Borcovicium (Britannia) con figura di Mithra emergente dalle due metà dell'uovo cosmico (*CIMRM* I, 860 fig. 226) e l'iscrizione di Carnuntum con dedica *D*(*eo*) *i*(*nvicto*) *M*(*ithrae*) *...gen*(*itori*) *lum*(*inis*)... (*CIMRM* II, 1676; cfr. 2007: *Io*(*vi*) *S*(*oli*) *invi*(*cto*) / *deo genitori* / *r*(*upe*) *n*(*ato*)).

[77] Si veda quanto abbiamo osservato nel nostro contributo a questo stesso seminario (sopra, pp. 320-324). Ai lavori ivi menzionati aggiungiamo ora i contributi di H. von Gall (*The lion-headed and the human-headed God in the Mithraic Mysteries*) e di J. Hansman (*A suggested interpretation of the Mithraic lion-man figure*) al secondo Congresso internazionale di Studi mitriaci di Téhéran (in *Études Mithriaques*, pp. 511-525 e pp. 215-227).

[78] *Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism* in *Acta Iranica*, S. II, *Hommages et Opera minora, Monumentum H.S. Nyberg* I, Téhéran-Liège 1975, pp. 333-369.

Tale atteggiamento rimanda per un verso al tipo delle divinità femminili di cui Macrobio attesta la presenza nel santuario di Hierapolis [81] e al ben noto idoletto del Gianicolo, variamente interpretato come figura di Atargatis [82], di Adonis [83] o di Aion [84]; nel nostro personaggio esso esprime un indubbio significato astrale e « aionico », dato il numero di sette spire che talora l'animale presenta, l'immagine dei segni zodiacali sul suo corpo ovvero il motivo della sfera cosmica su cui il Leontocefalo in alcuni casi si erge [85].

Ciò situa la figura mitriaca nell'ampio contesto della spiritualità del mondo tardo-antico in cui, nel convergere di tradizioni filosofiche greche e dottrine religiose orientali, trovavano ampia diffusione varie speculazioni sul Tempo-destino, su l'*Aion* e l'*Aeternitas*[86]. Ma, riconosciuto il carattere tipicamente composito e « sincretistico » del tipo iconografico del Leontocefalo, il quale sfugge ad ogni tentativo di situarlo in esclusiva relazione con un'unica tradizione figurativa e ideologica, e riconosciuta in pari tempo la sua generica sintonia con figure analoghe e concezioni diffuse nell'ambiente contemporaneo, nel fondamentale suo significato di personaggio connesso al tempo cosmico, rimane da considerare la specifica funzione di tale personaggio nel contesto mitriaco, la quale soltanto è atta a qualificare entrambi quegli aspetti che pure sono importanti alla sua definizione storico-religiosa.

---

[79] Cfr. R. Pettazzoni, *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca* in « L'Antiquité classique » XVIII (1949), pp. 265-277 (rist. in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1967, pp. 180-192).

[80] A.D.H. Bivar, *Mithra and Mesopotamia* in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, II, pp. 275-289.

[81] *Sat.* I, 17, 68: « *... signa feminarum, ea cingit flexuoso volumine draco* »; cfr. *ibid.*, 69: « *signa duo aeque feminea quibus ambitur hylen naturamque significant confamulantes, et draconis effigies flexuosum iter sideris monstrat* ».

[82] P. Gaukler, *La nativité de la déesse Atargatis* in « CRAI » 1909 rist. in *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris 1912, pp. 209-220.

[83] Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris ^{4}1929, Pl. XI, 3.

[84] M. Leglay, *Sur les dieux syriens du Janicule* in « Mél. d'Arch. et d'Hist. » LX (1948), pp. 129-151. Cfr. sul problema anche B.M. Felletti Maj, *Il santuario della triade eliopolitana e dei misteri al Gianicolo* in « Bull. della Comm. arch. Com. di Roma » LXXV (1953-55), pp. 137-162.

[85] *CIMRM* I, 390 fig. 112; 543 fig. 152; 545 fig. 153; 551 fig. 157; 665 fig. 188 dove la base, costituita appunto dal globo, è restaurata.

A quanto già osservato nel nostro precedente contributo a questo Seminario sulla nozione di un potere divino per alcuni versi costringente e temibile, ma non certo negativo, esercitantesi sul livello cosmico, quale parrebbe espressa dal Leontocefalo, aggiungeremo qualche esemplificazione a conferma del carattere di divinità cosmica e garante del funzionamento ordinato di questo mondo che esso riveste nell'ambito del mitraismo. In alcuni esemplari di tauroctonia, infatti, la scena appare sovrastata da una figura piú o meno chiaramente identificabile al personaggio in questione, ovvero in parte diversa perché non leontocefala. Cosí un bassorilievo romano oggi perduto avrebbe presentato nella parte superiore, al centro di una serie alternante di sette pugnali e sette altari, di evidente simbolismo planetario, una figura ignuda che il Vermaseren descrive come dotata di ali, cinta da quattro spire di serpente e armata di una sferza[87], tutti attributi tipici del Leontocefalo.

---

[86] Cfr. D. Levi, *Aion* in « Hesperia » XIII (1944), pp. 269-314, dove è data la precedente bibliografia. Ad essa aggiungeremo A.J. Festugière, *Le sens philosophique du mot* ΑΙΩΝ in « Parola del Passato » XI (1949), pp. 172-189; M.P. Nilsson, ΕΝΙΑΥΤΟΣ-*ANNUS* in « Eranos » LV (1957), pp. 115-119; U. Bianchi, *Protogonos, Aspetti dell'idea di dio nelle religioni esoteriche dell'antichità* in « SMSR » XXVIII (1957), pp. 115-133; M.J. Vermaseren, *A magical Time god* in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, II, pp. 446-456.

[87] *CIMRM* I, 335.

Il noto affresco del Mitreo Barberini mostra al centro della fascia zodiacale che sormonta la tauroctonia un personaggio ignudo, di cui manca la testa, avvolto dalle spire del serpente, ritto sul globo [88]; un rilievo frammentario da Petovium avrebbe offerto l'immagine leontocefala cinta dal serpente al centro dell'arco della grotta [89], mentre la presenza di una testa di leone al di sopra del dio tauroctono in una lastra marmorea della Mesia superiore [90] sembra ricollegarsi alla medesima tipologia.

In questi esemplari il personaggio sovrasta dunque l'evento decisivo della tauroctonia, il quale è ricollegabile agli inizi della vicenda cosmica ma è in pari tempo profondamente connesso all'attualità della vita religiosa della comunità mitriaca e alle prospettive escatologiche dell'iniziato per la somma di valori « salvifici » che esso esprime. Ma in un altro monumento assai interessante, anche se unico, analogo personaggio appare nel registro inferiore del rilievo, sul lato sinistro rispetto all'osservatore, dove esso *precede* la scena di Mithra e *Sol* in ginocchio e la scena del banchetto, che entrambe si svolgono nella cornice della grotta.

Sul lato opposto gli corrisponde un grande leone che volge il dorso alla quadriga di Sole e Mithra, con la quale si conclude il ciclo iconografico [91]. Tale posizione, presso due raffigurazioni che nell'insieme della vicenda divina illustrano altrettanti atti fra i piú strettamente connessi alla prassi cultuale della comunità mitriaca (Sol inginocchiato e banchetto) [92], non è forse priva di significato, rivelando una « presenza » del personaggio leontocefalo non solo a livello delle credenze e della ideologia religiosa, ma anche nella concreta effettualità della vita liturgica e comunitaria. Ora, siffatta presenza, con ogni verisimiglianza, si riterrà mediata da quel grado iniziatico del *leo* che una serie

---

[88] *CIMRM* I, 390 fig. 112.

[89] *CIMRM* II, 1510; cfr. L. Campbell, *op. cit.*, fig. 1.

[90] *CIMRM* II, 2198 fig. 605.

[91] *CIMRM* II, 2320 fig. 643.

[92] Se il rapporto del banchetto prototipico di Mithra e Sole con l'azione liturgica che vede protagonisti il *Pater* e lo *Heliodromus*, con la partecipazione degli altri iniziati in funzione di « servitori », non ha bisogno di essere sottolineato, qualche riflessione merita forse l'episodio spesso definito del « contrasto » fra i due personaggi. Esso in alcuni casi si articola nei due momenti della *iunctio dextrarum* e della genuflessione di *Sol* dinnanzi a Mithra (*CIMRM* I, 350 fig. 98; 390 fig. 112; 650 fig. 181; II, 1083 fig. 274; 1430 fig. 366; 1584 fig. 403; 1579 fig. 400; Mitreo di Marino in M.J. Vermaseren *s.v. Mithra e Mitrei* in *Enciclopedia dell'Arte Antica, classica ed orientale*, vol. V, Roma 1963, tav. fra p. 116 e 117) ma più spesso conosce solo il secondo momento, subito seguito dalla scena del ban-

---

chetto. L'oggetto che solitamente il dio titolare dei misteri solleva sul capo di Sole inginocchiato è variamente interpretato ma, con il conforto di numerosi chiari esemplari, sembra doversi accettare l'identificazione già proposta dal Becatti, che vede in esso la « sacca » del *miles* raffigurata con le insegne proprie di questo grado (la lancia e l'elmo di Marte) nel mosaico del Mitreo di Felicissimo (*op. cit.*, pp. 105-112). Tra le rappresentazioni della scena in questione, in cui la forma della « sacca » è riconoscibile con buona evidenza, si veda *CIMRM* I, 390 fig. 112; 650 fig. 181; II, 1430 fig. 366; 1579 fig. 400 e l'affresco del Mitreo di Marino. Per quest'ultimo monumento si veda H. Lavagne, *Le mithréum de Marino* (*Italie*) in « CRAI » 1974, pp. 191-201 che descrive l'oggetto come « un des membres du taureau, avec lequel Mithra pratique une sorte de rite d'adoubement » (*ibid.*, p. 197). L'osservazione diretta del dipinto, tuttavia, mostra chiaramente l'identità dell'oggetto in questione con l'emblema del *miles* raffigurato nel Mitreo di Felicissimo. Ancora si confronti *CIMRM* II, 1584 fig. 403, dove la « sacca » è raffigurata a terra, presso l'altare al di sopra del quale Mithra e Sole congiungono le destre. Si noti che i due personaggi nelle mani congiunte stringono l'asticella con pezzi di cibo infilzati, la quale rimanda alla nozione del banchetto. Si veda infatti l'affresco di Dura Europos, dove una analoga asticella appare tra le mani del *corax* che serve al banchetto di Mithra e Sole (*CIMRM* I, 42, 13 fig. 21). Si avrebbe allora in questa scena una raffigurazione allusiva ai tre momenti del rapporto « rituale » fra le due divinità. Di fatto, il motivo della imposizione della « sacca » sul capo di Sole sembra illustrare un episodio connesso alla *traditio* del grado di *miles*, come parrebbe confermato da una raffigurazione in cui l'oggetto che Mithra sospende sul capo di Sole è una corona (*CIMRM* I, 321 fig. 88), per la quale non è illegittimo rimandare al noto passo di Tertulliano, solitamente interpretato come riferentesi appunto alla iniziazione del « soldato » mitriaco (*De corona* 15). Del resto una connessione dell'episodio in esame con la prassi liturgica delle comunità mitriache è proposta dal Lavagne (*Les reliefs mithriaques à scènes multiples en Italie* in *Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Roma 1974, p. 498 sg.) che peraltro non stabilisce un rapporto preciso con il *miles*, considerandolo illustrazione di un rito iniziatico preparatorio al banchetto. Quanto al significato rituale della *iunctio dextrarum*, basti ricordare l'appellativo di συνδέξιος (ved. oltre) e la notizia di Firmico Materno relativa alla formula che gli sarebbe stata comunicata da un sacerdote mitriaco (*De error. prof. rel.* 5,2 ed. A. Pastorino p. 64: « Μύστα βοοκλοπίης, συνδέξιε πατρὸς ἀγαυοῦ »; cfr. Cumont, *TMMM* II, p. 14 che legge: υἱὲ δέξιε.

di indizi convergenti mostra investito di una funzione estremamente importante nell'ambito dei misteri mitriaci.

Ci pare infatti di poter consentire con l'interpretazione proposta da Hinnells, là dove sottolinea la trama di rapporti che pare legare, sotto il profilo iconografico ed ideologico, il Leontocefalo al *leo*, al di là del riferimento ovviamente comune all'animale di cui portano il nome[93].

In realtà, nella posizione occupata dal Leontocefalo nel rilievo di Serdica sopra citato, altri monumenti recano una grande immagine del leone[94]. Ciò confermerebbe la connessione dell'animale, il quale appare con una certa frequenza in posizioni diverse nella serie degli episodi della vicenda mitriaca, con il personaggio divino a testa leonina. D'altra parte la figura del leone ricorrente in una serie di rilievi nel gruppo ternario insieme col cratere e il serpente[95] sembra assumere un significato cultuale, verisimilmente allusivo del grado di *leo*. Questo duplice simbolismo dell'animale si traduce pertanto in un rafforzamento della trama di rapporti che collegherebbe quel grado iniziatico al Leontocefalo, al quale pure talora si ricollega il motivo del cratere con serpente[96]. Si coglie pertanto in tutta la sua pregnanza religiosa il significato di quell'equilibrio fra « tradizione » e « invenzione » che ci pare qualificare l'*ethos* del mitraismo: figura dall'apparenza cosí pesantemente « sincretistica » in cui sembrano sovrapporsi i « segni » piú eterogenei, e che senza dubbio risulta dalla aggregazione di elementi iconografici e ideologici di diversa origine e consistenza, il Leontocefalo si rivela una originale « creazione », in quanto espressiva di una serie di valori autonomi, radicati nella particolare visione religiosa dei misteri mitriaci.

---

[93] *Art. cit.*, pp. 361-364.

[94] *CIMRM* II, 2331 fig. 647; 2332 fig. 648; 2338 fig. 650. Cfr. 2315 fig. 642 che nel fregio inferiore presenta anche l'episodio della nascita di Mithra, preceduto dalla figura del leone.

[95] *CIMRM* I, 966 fig. 236; 988 fig. 238; II, 1014 fig. 263; 1083 fig. 274; 1118 fig. 289; 1149 fig. 302; 1206 fig. 316; 1275 fig. 334; 1283 fig. 337; 1292 fig. 340; 1306 fig. 347; 1359 fig. 355; 1388 fig. 358; 1727 fig. 448. L'esemplare I, 798 fig. 217 reca solo il cratere e il serpente. Si tratta di scene di tauroctonia e banchetto. Un esemplare con nascita di Mithra: I, 985 fig. 237. Sul valore cultuale del motivo iconografico cfr. R. Dussaud, *Anciens bronzes du Louristan et cultes iraniens* (*Pl. IX-X*) in « Syria » XXVI (1949), pp. 196-229, in particolare p. 224 sg. dove rifiuta l'interpretazione del Cumont, che attribuiva al gruppo ternario un simbolismo cosmico (contrasto degli elementi). Si veda anche E. Will, *op. cit.*, pp. 404-412.

[96] *CIMRM* I, 103 fig. 36; 314 fig. 86; 326 fig. 89-90; II, 1326 fig. 350 dove presso il personaggio, con volto umano, è raffigurato il gruppo leone-cratere-serpente.

Rimane ora da considerare brevemente un ulteriore aspetto della capacità ricettiva del mitraismo e della sua adattabilità ai moduli figurativi e al linguaggio religioso contemporanei, quale traspare da una serie di fatti che non sempre riguardano le sue componenti costitutive e strutturalmente portanti, ma piú spesso si configurano come elementi accessori o comunque attestati piú sporadicamente.

Ci riferiamo ad esempio alla utilizzazione di personaggi e situazioni mitologiche chiaramente pertinenti, almeno nella loro espressione iconografica e nella onomastica relativa, alla tradizione religiosa greco-romana e al repertorio figurato di questa.

Quella che usiamo denominare la « storia » di Mithra nei rilievi a scene multiple risulta ambientata in uno scenario divino che conosce un Kronos-Saturno, talora raffigurato nella chiave di volta dell'arco delimitante la grotta[97], una lotta di Zeus-Iupiter contro i giganti anguipedi[98], un *Caelus* talora assimilato allo stesso Saturno in virtú dell'*harpé,* che assiste alla luminosa manifestazione del dio[99], e un *Oceanus* a quello simile per molti aspetti[100]. Meno frequenti, ma egualmente significative della medesima tendenza, sono altre raffigurazioni: l'assemblea degli dei olimpici nella posizione centrale del fregio superiore[101], il personaggio di Atlante[102], Saturno nell'atto di conferire il *fulmen* a Giove[103].

---

[97] *CIMRM* I, 42,1 fig. 16; 91 fig. 34; 321 fig. 88.

[98] *CIMRM* I, 42,2-3 fig. 17; 390 fig. 112; 650 fig. 181; 966 fig. 236; II, 1400 fig. 360; 1430 fig. 366; 2340 fig. 651; affresco del Mitreo di Marino.

[99] *CIMRM* I, 42,4 fig. 18; 390,2 fig. 112; 478 fig. 131; 650,2 fig. 181; 966 B, 3 fig. 236; II, 1083 A, 16 fig. 274; 1128 A, 2 fig. 294; 1430 fig. 366; 1593 fig. 408; 1797 fig. 466; 1972 fig. 513.

[100] Cfr., ad esempio, la figura sdraiata alla base della tauroctonia nello stucco di S. Prisca (*CIMRM* I, 476 fig. 250; M.J. Vermaseren-C.C. Van Essen, *op. cit.*, pp. 128-133, Pl. XII, 1; XVI, 2 e XIX). Un chiaro tipo di *Oceanus* accompagnato da una Nereide in *CIMRM* II, 1430 C, 2 fig. 366.

[101] *CIMRM* I, 966 fig. 236; II, 1128 fig. 294; 1292 fig. 340; 1475 fig. 377 (*Jupiter*, *Mercurius*, *Mars*; cfr. 2338 fig. 650); 1430 fig. 366; 2202 fig. 608; 2340 fig. 651.

L'associazione di Mithra alle divinità del pantheon greco-romano traspare anche da alcuni monumenti epigrafici[104], dai quali risulta, oltre la comune assimilazione del dio a *Sol,* una sia pure piú sporadica identificazione con Zeus-*Iupiter,* esprimente il proposito di una esaltazione di Mithra al sommo livello della gerarchia divina, nella prospettiva dell'enoteismo tardivo[105], ovvero con Hermes-Mercurio[106]. Quest'ultima, che trova già posto nella ideologia religiosa di Antioco di Commagene[107], sembrerebbe esprimere un aspetto della personalità del dio dei misteri nella sua funzione « mediale » fra livello divino, cosmico e umano. Comunque essa appare un dato abbastanza ricorrente nella ideologia mitriaca, al quale rimandano le statue di Mercurio rinvenute in alcuni mitrei[108] e certi particolari iconografici, quali la presenza del caduceo nelle mani di un dadoforo[109] o di Hermes alla guida del cocchio di Sole e Mithra[110].

---

[102] *CIMRM* II, 1283 fig. 337; 1292 fig. 340; 1400, 5 fig. 360; 1510, 3 fig. 386(?).

[103] *CIMRM* II, 1283,9 fig. 337.

[104] *CIMRM* I, 140 in cui *Sol* Mithra è menzionato insieme con Giove Ottimo Massimo, Giunone, Minerva, Ercole, Marte e il *genius loci*; 332-333: rilievo con figura di Jupiter e le quadrighe di Sole e Luna, che reca una duplice dedica (*Domi*)*no sanct*(*o* / *o*)*ptimo maxim*(*o* / *sa*)*lutari* e *sancto domino* / *invicto Mithrae* posta da un *Marcus Modius Agatho*. Lo stesso personaggio ha offerto una tabula marmorea con figure di *Jupiter*, *Juno*, *Minerva* alle tre divinità (I, 328-329), non sappiamo se egualmente nel contesto di una associazione di esse col culto mitriaco.

[105] *CIMRM* I, 463 che presenta la tipica acclamazione Εἷς Ζεὺς / Μί-τρας / Ἥλιος; 473-475; cfr. II, 2007.

[106] *CIMRM* II, 1210-11: su una statua di Mercurio dedica *D*(*eo*) *I*(*nvicto*) *M*(*ithrae*) *Mercuri*[*o*]. Un altare di Apt in Gallia è offerto *Deo Mercurio Mithrae* (R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, Leiden 1972 EPRO 30, p. 34).

[107] *CIMRM* I, 32 lin. 55; 33 lin. 20 sg. Cfr. H. Waldmann, *Die Kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Leiden 1973 (EPRO 34).

[108] *CIMRM* I, 780-781 fig. 213 (Merida); 821 (Londra); II, 1176 fig. 312; 1178-1179. Cfr. I, 477: statua di Mercurio trasformata in dadoforo.

[109] *CIMRM* I, 641 fig. 180.

[110] *CIMRM* II, 1430 fig. 366.

Piú rare, ma per altri versi egualmente significative, sono altre presenze divine nel contesto del mitraismo: Ecate[111], Venere[112], Dioniso[113], Heracles[114], piú spesso Silvano[115] e Serapide[116] sono i personaggi ricorrenti in diversi centri di culto mitriaco, certamente portatori ciascuno di una propria carica mitica ed ideologica di cui riesce difficile valutare a pieno l'incidenza nel complesso della religiosità e della dottrina del mitraismo.

Infine, si ricorderà il famoso rilievo di Dieburg con la raffigurazione del mito di Fetonte, il cui significato è stato connesso dal Cumont alla nozione di un incendio cosmico, che i misteri condividerebbero con l'escatologia iranica e le speculazioni stoiche[117]. Lo stesso rilievo reca sul *recto,* all'interno di una serie di riquadri illustranti alcuni fra gli episodi piú noti della vicenda mitriaca, una raffigurazione di Mithra cacciatore, in luogo della consueta immagine del tauroctono [118]. Questa scena, che trova paralleli solo nei rilievi di Osterburken [119], di Neuenheim [120] e di Rückingen [121], nei dipinti di Dura Europos [122] e verisimilmente nell'affresco assai rovinato del perduto mitreo siracusano [123], si ricollega genericamente ad una tipologia assai diffusa nell'arte tardo-ellenistica, soprattutto nei rilievi funerari e nei grandi mosaici pavimentali [124], e in particolare richiama le figure di divinità a cavallo (il « Cavaliere trace », i « Cavalieri danubiani »), familiari a varii ambienti provinciali in cui lo stesso mitraismo era largamente penetrato. Sebbene sia difficile pronunciarsi sul significato specifico di tale raffigurazione nell'ambito della ideologia mitriaca [125], noteremo ancora una volta la sintonia percepibile tra le formule iconografiche adottate dal mitraismo e il contesto artistico e religioso contemporaneo.

---

[111] *CIMRM* I, 84-85: Hekataion con dedica di un πατὴρ νόμιμος dal mitreo di Sidone; 486: Hekataion da S. Prisca; II, 1187: rilievo mutilo dal mitreo di Stockstadt. Si ricorda in proposito la notizia di Firmico Materno che attribuisce ai « Persiani » e ai « Magi » varie speculazioni sulla forza divina del fuoco, distinta in due aspetti, rispettivamente maschile cui corrisponderebbe il dio *abactor bovum,* e femminile. Questo secondo aspetto del fuoco, sarebbe rappresentato da statue dal volto triforme, cinte da « mostruosi serpenti » (*De error. prof. rel.* 5, 1-2 in Cumont, *TMMM* II, p. 13 sg.).

[112] *CIMRM* I, 460; 488; 784 fig. 216 e 785: tutte statue di Venus provenienti da mitrei.

[113] *CIMRM* I, 822.

[114] *CIMRM* I, 716: dediche a Heracles in un mitreo ;II, 1146; 1180; 1186; 1252: rilievo con figura di H. e dedica a Mithra; 1553: rilievo con immagini di Jupiter ed Heracles. Incerta è la natura mitriaca di un altare con figura di H. e dedica [*Deo*] *invicto* (2207-08).

[115] *CIMRM* I, 126 fig. 41; 236; 250; 252; 716; II, 1604; 1764 (provenienza mitriaca ?). Si veda la dedica *Sancto Silvano* posta da un *sacerdos Solis invicti* (I, 502) e Mon. 565: *Silvano donum dedit* da parte di un *sacerdos Solis.* Cfr. Fr. Cumont, *Silvain dans le culte de Mithra* in « RA » S. III, XIX (1892), pp. 186-192.

[116] *CIMRM* I, 479 fig. 133 (S. Prisca); 783 fig. 215 (Merida); 787(?); 818 fig. 253. Cfr. l'iscrizione del Mitreo delle Terme (I, 463,2) e il rilievo con tauroctonia da Dura Europos, in cui il busto di Serapide sovrasta la scena al centro della fascia zodiacale (I, 40 fig. 15). In simile posizione, al centro della serie planetaria, appare Serapide nel rilievo di Bologna (I, 693 fig. 195).

[117] *CIMRM* II, 1247 fig. 324; Fr. Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux* in « RHR » CIII (1931), 29-96. Cfr. J. Bidez-Fr. Cumont,

---

Les mages hellénisés, Paris 1938, vol. I, pp. 91-97; vol. II, pp. 142-153 (testo dell'Oratio XXXVI, 39-60 di Dione di Prusa).

[118] *CIMRM* II, 1247 fig. 323. Si noti la presenza dei due dadofori ritti su alti crateri ai lati di Mithra al galoppo, la quale evoca la scena più comune della tauroctonia.

[119] *CIMRM* II, 1292,5 f fig. 340.

[120] *CIMRM* II, 1289 fig. 338.

[121] *CIMRM* II, 1137 B (verso) fig. 297 dove la scena di caccia sovrasta le immagini di Mithra e Sol a banchetto.

[122] *CIMRM* I, 52 fig. 24.

[123] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973 (EPRO 31), n° 341,6 pp. 286-288. In tre dei monumenti citati (Dura, Neuenheim, Osterburken) Mithra è accompagnato dal leone (insieme col serpente a Dura e Neuenheim), le cui zampe anteriori sembrano riconoscibili anche nell'affresco siracusano.

[124] Per questi ultimi si veda l'ampia analisi di I. Lavin, che postula un'origine africana delle scene di caccia nella decorazione musiva (*The Hunting Mosaics of Antioch and their Sources. A Study of compositional Principle in the Development of Early Mediaeval Style* in « Dumbarton Oaks Papers » XVII, 1963, pp. 180-286 figg. 1-142).

[125] L'ipotesi di un'influenza da parte della mitologia relativa a Wodan sull'immagine di Mithra cavaliere è discussa e rifiutata da C. Clemen (*Mithrasmysterien und germanische Religion* in « ARW » XXXIV, 1937, pp. 217-226). Per una interpretazione che vede espressa nella scena di Mithra cacciatore la nozione della lotta vittoriosa del dio contro le forze del male si veda M.J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles 1960, pp. 74-78.

Venendo infine al linguaggio religioso deducibile dal formulario usato nella epigrafia mitriaca, si riconoscerà che esso non si discosta sostanzialmente dagli schemi comuni dell'epoca. Sebbene conclusioni definitive in proposito siano da affidare ad una indagine specifica sul tema, da un esame generale di tale formulario si ricava la quasi completa aderenza di quel linguaggio alla terminologia usuale in merito ai luoghi e al personale di culto. Fatta naturalmente eccezione per i termini specifici quali *spelaeum* e *antrum* sopra discussi, abbiamo già osservato come la denominazione piú frequente della sede del culto sia quella di *templum* o *aedes,* cui si può aggiungere *fanum* e *sacrarium* [126], mentre per le immagini divine si alternano termini quali *statua, typus, signum, simulacrum* [127]. Una iscrizione recentemente edita, proveniente da S. Gemini, offre un *unicum* nella onomastica mitriaca relativa alla sede del culto, con la menzione di un *leonteum* edificato *a solo* da un gruppo di *leones, cum signo et cetero cultu exornatum* [128]. L'eccezionale importanza di questo documento è subito evidente; esso rivela l'esistenza di una denominazione specificamente mitriaca per un edificio che con ogni verisimiglianza non sarà stato distinto dal mitreo, costituendo piuttosto un locale particolare di esso. Tale edificio doveva essere ovviamente connesso ai *leones,* trattandosi forse del locale adibito allo svolgimento dei riti iniziatici al relativo grado, come suppone l'editore dell'epigrafe. Tuttavia, la menzione del *signum* che, con altri sacri arredi, decorava la costruzione suggerisce l'ipotesi suggestiva ma attualmente priva di ogni convalida esterna, di un *leonteum* come sede destinata ad ospitare l'immagine del Leontocefalo che per numerosi tramiti sappiamo collegato al grado del *Leo.*

Quanto alle denominazioni dei membri della comunità, oltre quelle del tutto specifiche dei varii gradi iniziatici, si noterà il ricorrere di una terminologia comune ad altri culti misterici *(sacrati, consacranei)* [129] ovvero piú generalmente ad associazioni religiose. Si parla infatti di *cultores*[130], di *collegium*[131] e di *fratres*[132], appellativo questo abbastanza familiare anche alle comunità di fedeli di Iupiter Dolicheno[133]. Piú specifica è la qualifica di συνδέξιος ricorrente nelle iscrizioni del mitreo di Dura Europos e in un'epigrafe romana[134], la quale rimanda probabilmente all'atto rituale della *dextrarum iunctio*, i cui molteplici significati nel mitraismo e nell'ambiente contemporaneo sono stati analizzati dal Le Glay[135]. Nella titolatura del piú alto grado della gerarchia iniziatica si può cogliere un ulteriore esempio della propensione del mitraismo ad utilizzare nozioni e terminologie religiose di ampia diffusione, imprimendo loro una connotazione del tutto particolare, una volta inserite nella propria struttura. E' superfluo infatti ricordare come il titolo di *pater* fosse largamente diffuso, non solo nell'ambito dei *collegia* religiosi ma anche presso le corporazioni professionali a carattere profano, dove esso designa una funzione onorifica, diversa da quella giuridicamente definita del *patronus*[136]. Nei misteri di Mithra il *pater* è insieme uno dei sette livelli di iniziazione e il capo religioso della comunità, cui sono demandate le piú alte funzioni liturgiche, come risulta dalla frequente denominazione di *pater sacrorum*[137] oltre che dalla sua presenza in occasione delle iniziazioni e di altri atti religiosamente significativi[138]. Noteremo qui che in due casi il *pater* mitriaco assume l'antica titolatura dei *fetiales* romani, essendo qualificato come *pater patratus*[139]. Sebbene il *pater* assolvesse importanti funzioni di carattere cultuale nell'ambito della comunità mitriaca, questa conosce anche una distinta categoria di personale religioso addetto al culto, come rivelano le numerose menzioni di *sacerdos* e *antistes*[140] diversi dal *pater* che talora riceve entrambi i titoli di *pater et sacerdos,* a indicare la distinzione delle due funzioni[141].

---

[126] *CIMRM* I, 449; 626; II, 1698.

[127] Cfr. *CIMRM Indices* vol. I-II sotto le voci rispettive.

[128] U. Ciotti, *art. cit.*, pp. 233-239 dove si fa notare che la sede originaria dell'epigrafe potrebbe essere la vicina *Carsulae.*

[129] *CIMRM* I, 876 (*consacranei*); 325; 367; 412; 501; 566-567: *sacrati.*

---

[130] *CIMRM* I, 162.

[131] *CIMRM* II, 1722; cfr. I, 331 di provenienza mitriaca incerta.

[132] *CIMRM* I, 510; II, 1243; 1256; 1477; 1615; 1773; 1793.

[133] Mérlat, *Répertoire* n° 73, p. 76 (Pannonia); 192 pp. 176-184; 200 pp. 192-197 dal Dolicheno sull'Aventino, in cui come è noto sono stati rinvenuti due monumenti mitriaci (*ibid.*, 187-188; *CIMRM* I, 467) e una dedica a *Sol*, forse egualmente mitriaca (*ibid.*, n° 189; *CIMRM* I, 470). Una seconda iscrizione associa *I*(*upiter*) *O*(*ptimus*) *M*(*aximus*) *a*(*eternus* ?) *Dolichenus* ancora a *Sol* (Merlat, *Répertoire* n° 203; *CIMRM* I, 471). Cfr. Mérlat, *Répertoire* n° 245, p. 246 sg.: dedica a Mithra e al Dolicheno, forse proveniente da Roma. Per i rapporti fra le due divinità si ricorda che a Carnuntum il Dolicheno si ergeva presso il mitreo mentre a Dura Europos lo stesso complesso sacro ospitava i due luoghi di culto (Mérlat, *Essai*, p. 133 e 138).

[134] *CIMRM* I, 60 e 63; 423: *syndexi hilares*.

[135] *La* ΔΕΞΙΩΣΙΣ *dans les mystères de Mithra* in *Études mythriaques*, pp. 279-303. Cfr. anche E.D. Francis, *Mithraic graffiti from Dura-Europos* in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* II, pp. 438-440.

[136] Cfr. J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, vol. I, Bruxelles 1895 p. 329; 446-449; L. Cracco Ruggini, *Stato e associazioni professionali nell'età imperiale romana* in « Vestigia. Beiträge zur alten Geschichte » 17, München 1973, p. 296 n. 101 dove è data un'ampia esemplificazione dei casi attestati epigraficamente di *patres* di *collegia* religiosi o professionali. Per quanto ci riguarda, noteremo che l'uso

Nelle formule dedicatorie l'epigrafia mitriaca non si distingue dagli altri culti contemporanei, greci, romani ed orientali: le espressioni stereotipe *votum solvit, libens, laetus, merito, animo, ex voto, ex visu, ex iussu* ricorrono con una certa frequenza,

---

mitriaco di porre talora il *pater* in particolare rapporto con una categoria di membri della comunità (*pater patrum*; in un caso assai significativo: *pater leonum CIMRM* I, 688), trova un parallelo nella titolatura religiosa della comunità dolichena dell'Aventino, che conosce il *pater candidatorum* (Mérlat, *Répertoire* n° 192 pp. 176-184; 194-195 pp. 184-187; 200 p. 192).

[137] *CIMRM* I, 206; 215; 420; 423; 513; 516; 522-524; 623-624; 885; II, 395 A; 1913; 1243; 1438(?); 2250.

[138] *CIMRM* I, 76: πατὴρ νόμιμος τῶν τελετῶν; 400-405 sulla *traditio* di varii gradi iniziatici. Si veda l'iscrizione da S. Gemini edita dal Ciotti sopra citata (n. 128), in cui i *leones* si dichiarano invece *consummati ab Egnatio Reparato sacerdote legitimo et collatore,* essendo dunque un *sacerdos* il titolare della funzione di « iniziatore ». Il personaggio riceve l'appellativo di *legitimus*, corrispondente a quello di *nomimus*/νόμιμος altrove attribuito al *pater* (*CIMRM* I, 76, 79 e 85; 739).

[139] *CIMRM* I, 706 e 803 dove singolarmente si tratta di un *pater patratus leo.* Sul significato della formula in questione cfr. H. Krahe, *Pater Patratus* in « ARW » XXXIV (1937), pp. 112-113; V. Blumenthal s.v. in Pauly-Wissowa, *RE* XVIII, 2, col. 2157 e Samter, s.v. *Fetiales* ibid., VI, coll. 2259-2265.

[140] Cfr. *CIMRM Indices,* s.v. In particolare I, 367 con menzione di un *leo antistes* e 313 in cui si ricordano insieme un *pater* e due *sacerdotes.*

[141] *CIMRM* I, 626; cfr. 315: *pater et antistes.* Sul problema, che meriterebbe un'indagine specifica, cfr. A.D. Nock, *The Genius of Mithraism* in « JRS » 27 (1937), p. 109 sgg. (rist. in *Essays on Religion and the Ancient World,* Oxford 1972, vol. I, p. 453 sgg.); E.D. Francis, *art. cit.*, p. 439 sg.

come la formula dedicatoria *pro salute.* A quest'ultimo proposito meritano particolare attenzione le numerose dediche *pro salute imperatorum,* assai frequenti soprattutto nelle provincie [142], dove ricorre egualmente molto spesso la formula *in h(onorem) d(omus) d(ivinae)* [143], oggetto di una recente analisi che ne ha mostrato l'ampia diffusione delle provincie occidentali, dalla prima metà del II sec. al IV sec. [144]. Questa circostanza rivela, se non l'assunzione di un carattere « ufficiale » che il mitraismo non ha mai avuto, nonostante il personale favore di alcuni imperatori [145], certo l'adeguamento dei fedeli mitriaci ad un linguaggio esprimente il lealismo del culto nei confronti del potere statale.

Dalle osservazioni qui proposte senza alcuna pretesa di completezza [146] ci pare risulti confermata la legittimità di un approccio ermeneutico che nel duplice movimento di « invenzione » e di continuità rispetto a tradizioni religiose diverse cerchi di percepire l'*ethos* distintivo del mitraismo.

---

[142] Oltre le numerose dediche *Soli invicto* accompagnate dalla formula in questione, la cui pertinenza mitriaca non può essere del tutto sicura, si possono citare i seguenti esempi nei quali il destinatario dell'invocazione *pro salute Imperatorum* è Mithra: *CIMRM* I, 152; 273 (iscrizione apposta alla nicchia della tauroctonia nel mitreo della *Planta Pedis*); 407; 626 (dedica di un *pater et sacerdos* che ricorda l'erezione di un *sacrarium pro salute et reditu* di Settimio Severo e Marco Aurelio in onore di un *deus* in cui sembra legittimo riconoscere Mithra); II, 1015; 1440; 1529; 1585; 1659; 1661; 2161; 2212 (*Invicto deo*: verisimilmente Mithra); 2236; e, particolarmente significative, le iscrizioni 2209 e 2350 che commemorano l'erezione rispettivamente di un *fanum* e di uno *spelaeum* a Mithra per la salvezza degli Imperatori. La dedica *Deo invicto Mytre* (*sic*) da parte di due coorti della *Legio II Herculia* da Sitifis (*CIMRM* I, 149) non sarà anch'essa indizio di quella tendenza verso una certa « ufficialità » del culto che il mitraismo sembra talora assumere, soprattutto in epoca tarda? Si vedano in proposito le discussioni svolte da alcuni studiosi nella seduta finale del Seminario sul carattere « non pubblico » né « ufficiale » del mitraismo, ma tendente, in certe situazioni, ad una « convergenza » simpatetica con il potere statale. Le affermazioni là espresse, peraltro, attendono di essere puntualmente verificate sulla base di un'analisi specifica dell'epigrafia mitriaca.

[143] *CIMRM* II, 1009; 1102; 1230; 1242-1243; 1312; 1315; 1319; 1348; 1361-1362; 1367; 1438; cfr. 1235 e 1354 entrambe dediche *deo Soli invicto.*

[144] M.-Th. Raepsaet-Charlier, *art. cit.*, pp. 232-282.

[145] Si veda in proposito il contributo di M. Simon a questo Seminario.

[146] Esse vanno naturalmente integrate, per quanto riguarda il contenuto ideologico e cultuale del mitraismo nella sua struttura specifica di « religione di mistero », dalle argomentazioni svolte nel nostro precedente contributo a questo Seminario.

WALTER BELARDI

IL MITHRAISMO OCCIDENTALE E I SUOI RAPPORTI CON IL POTERE POLITICO

Caratteristiche del culto di Mithra in Oriente sono ecumenicità, socialità e immediatezza, cioè la totalità del popolo si identifica con la totalità dei fedeli, la sfera d'azione del dio include molteplici aspetti della vita terrena, non si richiede mediazione o gradualità per « comprendere » il dio. A questi caratteri si aggiunge certo l'aspetto salvifico per l'anima individuale ma anche per l'universo umano al suo termine.

Il Mithra che compare in Occidente, dopo l'enigmatica tappa anatolica, non ha piú niente di ecumenico, né di sociale, né di immediato: è il dio di cerchie ristrette di fedeli, al limite quasi dell'individualismo; i fedeli cercano in lui rifugio dai problemi della vita quotidiana, gratificazioni in un cursus gerarchico ignoto alla società, e garanzia di salvamento spirituale che altre forme di religione sembrano non potere assicurare. Ci si accosta al dio per gradi; il rapporto religioso è perciò mediato e quindi richiede iniziazione.

Il culto di Mithra si propaga facilmente grazie a un intenso proselitismo, il quale tuttavia, invece di tendere alla identificazione tra chiesa e società, rinunzia alla chiesa e costituisce, e si cura di diffondere il piú possibile, un tipo di organizzazione che di fatto non supera la dimensione di un cenacolo, il quale per di piú sembra essere a numero chiuso. Si moltiplicano — è vero — i mitrei, per il moltiplicarsi di processi aggregativi, i quali però ogni volta si arrestano alla dimensione di una piccola oasi nascosta, nella quale il « mistero » del dio si vieta ad ogni struttura aperta.

In questo quadro di trasformazioni una ricerca puntuale di singole matrici orientali per ognuno degli atteggiamenti occidentali è filologicamente legittima, ma storicamente assai poco significante: le diversità sono molto piú importanti delle somiglianze, le quali ovviamente sono scontate, data l'origine, se cosí si può dire, filogenetica del Mithra occidentale dall'orientale.

Considerato il complesso dei caratteri peculiari del mithraismo occidentale, non ci stupiremo se — come hanno messo in rilievo gli specialisti di numismatica — Mithra e la sua simbologia sono praticamente assenti nelle monetazioni occidentali. Il fatto si spiega come conseguenza diretta dell'assenza di ogni rapporto in Occidente tra il culto di Mithra e forme di potere pubblico. Le monete di Tarso palesano unicamente il personale fervore per Mithra dell'adolescente Gordiano III. Il conferimento di un grado iniziatico a Giuliano l'Apostata, il giorno stesso della sua investitura, nel 361 a Costantinopoli, trova collocazione nel quadro della formazione culturale e ideologica peculiare di questo imperatore. A Giuliano Mithra poteva apparire valido antagonista di Cristo.

Ad attenuare — nel nostro giudizio storico — il grado di questa decisa estraneità reciproca tra potere pubblico e mithraismo, si è addotto, in questo convegno, l'argomento della fortuna di Mithra negli ambienti militari e la presenza di mitrei perfino entro il perimetro di caserme. Questa fortuna e questa presenza — si è detto — lasciano pensare che almeno in certi momenti della storia le autorità militari e forse anche le politiche abbiano avuto un atteggiamento favorevole, non più indifferente, verso il culto di Mithra.

Anche se ciò si è verificato, la sostanza della storia religiosa del mithraismo occidentale non cambia. Favore, protezionismo e, se si vuole, ufficialità del culto sono fattori che incidono sulla storia esterna di una religione non sulle sue caratteristiche intrinseche. I mitriasti militari trovavano nei misteri del dio la possibilità di collocarsi in una gerarchia alternativa, psicologicamente « riparatrice », se pure non antagonistica, come quella del cristianesimo, perché esaurientesi nelle fasi del mistero, senza incidenza, dunque, nella vita associata.

Laddove le antitesi aperto-chiuso, ecumenico-di gruppo, sociale-individuale, immediato-mediato segnano aspetti categorici del fenomeno religioso, di un culto l'essere ufficiale o non ufficiale è una qualità accessoria, direi quasi allotria. L'ufficialità di una religione può essere favorita o impedita dai caratteri intrinseci del relativo culto; comunque il suo verificarsi null'altro dichiara se non che il momento politico del potere gestisce in proprio il successo del momento religioso dello spirito.

In conclusione porsi il problema del rapporto tra potere pubblico e mithraismo occidentale significa porsi un problema di storia politica, non propriamente un problema di storia religiosa.

MARIA VITTORIA CERUTTI

MITHRA 'DIO MISTICO' E DIO 'IN VICENDA'?

Scopo dei presenti appunti è riflettere (partendo dalla ovvia qualità di Mithra come dio misterico) sulla possibilità di applicare a questo dio il modello di « dio mistico » come definito nei documenti del seminario, e sulla possibilità di riscontrare nel mitraismo romano connotazioni misteriosofiche, sempre secondo le citate definizioni, dando naturalmente come presupposto a qualsiasi riflessione di tal genere il fatto della frammentarietà della documentazione in nostro possesso. Tali riflessioni potrebbero anche, probabilmente, contribuire a una verifica del carattere rigoroso o meno delle categorie storico-religiose di mistico, misterico, misteriosofico quali sono state recentemente individuate e proposte.

A proposito dei « misteri » di Mithra

E' un dato di fatto che fin dall'antichità il culto romano di Mithra fosse sentito come un culto misterico e Mithra come un dio misterico. Ampio spazio hanno trovato le indagini sulle affinità e diversità di altre divinità misteriche, quali soprattutto Demetra e Core. Comparando i due « misteri » vorremmo sottolineare il fatto che le cerimonie iniziatiche mitriache non avevano luogo in un momento preciso, o in vari momenti ben definiti dell'anno. Anche se sembra che vi fosse una certa concentrazione delle iniziazioni in primavera, non siamo di fronte ad una ricorrente celebrazione del « fatto » delle due dee, o anche di un Adonis, per esempio, ma ad una celebrazione che può cadere in qualsiasi momento dell'anno. Questa particolarità, riguardante il « tempo dei misteri », potrebbe essere una ulteriore differenza tipologica fra culto misterico mitriaco e misteri eleusini, accanto all'altra sottolineata da Bianchi nella prima parte dei Prolegomeni, che consisteva nel fatto che ad Eleusi « abbiamo un unico santuario in cui convergono gli iniziandi da tutte le parti del mondo greco e romano, mentre nel caso del mitraismo i santuari seguono gli iniziandi ». Ed io aggiungerei: nel mitraismo la vicenda del dio segue il « tempo » degli iniziandi, mentre ad Eleusi, ma non solo ad Eleusi, la vicenda dell'iniziando segue il « tempo » del dio.

Mithra: dio mistico?

Se non è possibile negare che Mithra sia un dio misterico, forse è possibile fare qualche obiezione sulla legittimità della applicazione a Mithra della definizione di « dio mistico », quale proposta nei Prolegomeni, o anche del carattere rigoroso della definizione stessa. Forse l'analisi delle specificità storico-religiose del mitraismo romano ci può portare ad una correzione parziale, o a una integrazione, delle definizioni di « dio mistico » o di religiosità « mistica »? Può darsi il caso di un dio misterico, cioè titolare di un culto misterico, che non sia anche e prima (non un prima cronologico) un « dio mistico » secondo la citata definizione?

Le definizioni con cui vogliamo confrontarci sono quelle di Bianchi, formulate, antecedentemente rispetto ai presenti Prolegomeni, nel volume *Prometeo, Orfeo, Adamo*. Si precisa in questo volume che « mentre mistico si riferisce a un modo di concepire la divinità, misterico fa riferimento a un rito: un dio subisce una vicenda, mentre gli uomini, partecipando attraverso il rito iniziatico a tale vicenda, si assicurano una prospettiva beata nell'al di là infero ». In che modo si configuri la vicenda subita dal dio mistico, viene specificato piú avanti. Si dice infatti che la divinità in vicenda conosce « una vicenda di presenza e di assenza, di dipartita e di ritorno, che si celebra nel mito (...) e si celebra nel rito, con la sua struttura di rinnovazione annuale ». *Interferenza* e *vicenda* sarebbero dunque gli elementi che configurano il dio mistico e dunque la religiosità mistica. E come tali vengono presentati anche nei Prolegomeni del presente seminario. Nei quali però, perché si dia un dio in vicenda, non viene piú considerata necessaria una storia divina di scomparsa e ritorno, dipartita e riapparizione, presenza e assenza, di fasi alterne, insomma. Quella di un dio in vicenda può anche essere una storia la quale contempli un inizio, un momento « debole », un momento « forte », uno scioglimento finale. Il mito di un dio in vicenda potrebbe anche conoscere, secondo questa nuova formulazione, un inizio e una fine assoluti e non necessariamente quell'*alterno ripetersi di fasi* che a noi sembra invece il cuore di ogni complesso mitico-rituale centrato sulla figura di un dio o una dea che conoscono una nascita e una morte, una scomparsa e un ritorno, oppure un sonno e un risveglio, una assenza e una presenza, una vicinanza e una lontananza. Ci sembra che qualora si perda, come qualificante il « dio in vicenda », il senso di un alterno ripetersi di fasi, si perda quel *quid* che permette di stringere e qualificare un gruppo ben preciso di divinità, separandole tipologicamente da altre la cui « storia » conosce un inizio, uno o piú momenti significativi, una fine o cessazione di attività, e che saranno da assimilare ad altre tipologie. Ci sembra altresí che perdendosi come tipico di una divinità in vicenda il senso dell'alterno ripetersi di fasi, in qualche modo si perda anche il senso di quelle alterne e contrastanti manifestazioni di dolore e gioia, rimpianto e attesa, lutto e ilarità, che sono tipiche dei culti di tali divinità.

Ora, invano cercheremmo nel mito di Mithra tauroctono una alterna vicenda di presenza-assenza, del tipo di quella di una Core; invano cercheremmo nel culto mitriaco una ciclica riattualizzazione della vicenda del dio, come accade nel culto di Dioniso, per esempio, o in quello di Adonis. A me pare che l'assenza di tale alternanza di fasi, assenza già del resto sottolineata da Bianchi nella prima parte dei Prolegomeni, una volta che sia tale, sul piano mitico (e su quello rituale), metta in questione l'appartenenza del dio Mithra alla tipologia del dio in vicenda. Mi pare altresí difficile che per darsi una « vicenda » divina omogenea a quella dei classici dèi in vicenda sia sufficiente una storia divina che contempli una nascita, un atto significativo, eventualmente di promozione sul piano cosmico, come quello dell'uccisione del toro da parte di Mithra, e infine una sorta di cessazione di attività, paragonabile alla ascesa al cielo di Mithra. E questo anche se possa costituire interessante oggetto di ulteriore studio la tipologia del dio mistico in svariati ambiti, lontani dall'ambito delle religioni del bacino mediterraneo, cui per ora lo studio di tale tipologia mi sembra sia stato limitato[1].

Al di là di queste considerazioni, circa la possibilità di applicare a Mithra la qualifica di dio mistico, è necessario riflettere anche sull'altro elemento che, secondo le definizioni cui si è accennato piú sopra, è tipico di un dio mistico: l'*interferenza* tra il piano divino e il piano umano. I due, dell'*interferenza* e della *vicenda*, non sono concetti staccati fra di loro: la vicenda del dio mistico, per definizione, si manifesta anche come interferenza con l'umano, e tale interferenza, dunque, qualifica la vicenda del dio. Il quale sarebbe coinvolto in situazioni non compatibili con una olimpica impassibilità, bensí proprie degli uomini, esseri soggetti alla mutabilità, i quali non conoscono una perfetta e invariabile felicità, uno stato di imperturbabilità. Di piú, la definizione contempla la possibilità per l'uomo di partecipare alla vicenda divina, al momento positivo di essa, e di assicurarsi in tal modo — per simpatia con il dio — una prospettiva migliore nell'aldilà.

---

[1] Sarebbe interessante studiare alla luce della tipologia mistica le nar-

La definizione di mistico contempla dunque l'idea di un divino che si abbassa fino a toccare l'umano e di un umano che si alza fino a toccare o a familiarizzarsi con il divino.

Ci sembra che, innanzitutto, la definizione di mistico, nel momento in cui parli di una vicenda non compatibile con uno stato di perfetta e invariabile felicità, tipico degli dèi della forma di religiosità che per comodità si suole chiamare olimpica, non possa piú valere una volta usciti dall'ambito greco, ove ha una sua ragion d'essere, e soprattutto non serva ad afferrare la tipologia degli dèi non legati a tale ambito, come per esempio il dio Mithra.

Ma per tornare alla vicenda di Mithra: essa, oltre a non realizzare quella alternanza di fasi che vedremmo tipica della vicenda del dio mistico, non ci sembra nemmeno che realizzi una interferenza del tipo indicato nelle definizioni date. In primo luogo, perché non sembra che il dio Mithra partecipi a una vicenda di tipo umano (pur nella difficoltà di definire che cosa possa essere veramente considerato appartenere all'umano). In secondo luogo, attenuerei fortemente la portata del momento « critico » o « debole » che si è scorto da parte di alcuni studiosi nella vicenda del dio tauroctono; al contrario, ci sembra

---

razioni mitiche indiane che conoscono figure di dèi che decadono da uno stato di felicità e impassibilità a causa di un oblio colposo.

possibile considerare la vicenda del dio Mithra come inscrivibile in quella che altrove può essere definita una logica di tipo olimpico. L'ordine dell'uccisione del toro, secondo alcune testimonianze, giunge infatti a Mithra dal Sole.

D'altra parte, è certo che gli uomini beneficiano delle azioni del dio. Ma mi sembra che tale fatto, del resto abbastanza comune in vari ambiti religiosi, non basti a realizzare quella profonda interferenza, in senso « ascensionale » e in senso « discensionale », se cosí è possibile esprimersi, quel tuffarsi dello uomo nella vicenda del dio, quel discendere del dio al livello dell'uomo, al punto di rimanerne profondamente e dolorosamente coinvolto (quasi in una sorta di crepuscolo degli dèi), quella profonda interferenza, si diceva, in entrambi i sensi, che vorremmo tipica del concetto di dio mistico.

Aggiungerei anche, ma con questo si scava forse arbitrariamente ed eccessivamente nelle frammentarie testimonianze che ci sono giunte, che nella vicenda del Mithra tauroctono non esiste neppure quell'intenzionalità, quel porsi intenzionalmente al livello degli uomini, « desolidarizzandosi » anche dagli altri dèi, che è tipico, per esempio, della vicenda di una Demetra o di altre divinità.

E ancora: non mi sembra che la vicenda di Mithra possa considerarsi una « storia compiutasi sulla terra ». Non mi sembra che un atto promotore sul piano cosmico, che, qui, è altresí un atto salvifico, possa inserirsi in un luogo che è il luogo degli uomini e in un tempo che è il tempo degli uomini; esso — nel caso di Mithra — sembra riferirsi a un luogo e a un tempo in qualche modo sovra-umani o pre-umani o cosmici. A un « tempo degli dèi » alludono infatti le rappresentazioni che fanno da cornice alla tauroctonia. La figura maestosa, variamente identificata, che assiste alla ascesa del dio, assiste anche alla sua nascita. La ascesa medesima del dio, piú che voler indicare un allontanamento dalla terra, ci sembra sia modo per indicare una sorta di cessazione di attività. L'immagine del Mithra tauroctono posta sul fondo del santuario mitriaco, che talora è preceduto da due altari, non sembrerebbe in consonanza con l'idea di una vicenda terrena del dio, vicenda poi da lui trascesa.

Non ci sembra neppure, venendo ad un altro genere di riflessioni, che hanno tuttavia sempre riferimento al tipo di interferenza fra divino e umano che si realizza nel mitraismo, che ci sia similarità o analogia fra l'ascesa del dio e l'ascesa dell'anima. L'ascesa di Mithra sul carro non è la faticosa scesa dell'anima, che è invece scandita dal passaggio attraverso i cerchi planetari, bensí, ripetiamo, una sorta di cessazione di attività, funzionale alla tauroctonia, che di tale attività del dio è il momento piú significativo.

Mi sembra veramente che sussista difficoltà nell'assimilare l'*ethos* che pervade le rappresentazioni iconografiche presenti nei mitrei (rappresentazioni dell'ascesa del dio) con l'*ethos* che pervade le rappresentazioni che dell'ascesa dell'anima troviamo in Celso e in Porfirio. I Prolegomena, avvicinando le testimonianze iconografiche alle fonti letterarie, cercano di individuare allo interno del mitraismo romano una struttura siffatta: « ... un cosmo che è ... scala » e una « *aeternitas* che trascende questo cosmo ed è scopo che l'ascensione del dio e l'ascensione dell'anima si propongono di raggiungere » (p. 32). Restiamo invece del parere che l'*ethos* dell'ascensione dell'anima sia molto diverso da quello dell'ascensione del dio. Mettendole sul medesimo piano si verrebbe a situare la vicenda di Mithra in un cosmo che è scala, come quello che vede l'ascesa dell'anima. Ma qui si delineerebbe a nostro giudizio una importante aporia del mitraismo romano: come conciliare il carattere di « totalità » di un cosmo risultante dal sacrificio del toro con il carattere piú ristretto di un cosmo che costituisce il livello inferiore di una totalità che invece lo trascende, dovendo oltretutto essere esso stesso trasceso (dall'anima che lo percorre per raggiungere il livello di *aeternitas*)? In altre parole: come conciliare il carattere cosmico, dunque totalizzante (e anche soteriologico), del sacrificio del toro, con una visuale che limiti il momento cosmologico al registro inferiore dell'universo? Come conciliare l'aspetto totalizzante presente nella tauroctonia con il livello inferiore del cosmo costituito dai sette cieli? Vero è che tale ambivalenza del cosmo, il quale presenta da una lato un aspetto omnicomprensivo, dall'altro un aspetto parziale e addirittura inferiore, sembra riflettersi anche nella ambivalenza del leontocefalo mitriaco, che si presenta ora come un essere superiore ed eterno ora come essere inferiore e demiurgico.

Il mitraismo romano: una misteriosofia?

Ci restano poche riflessioni sul carattere misteriosofico attribuito alle dottrine dei mitriasti. È mia convinzione che non si possa parlare di misteriosofia vera e propria, qualora si voglia mantenere nella sua totalità la definizione di misteriosofia suggerita da Bianchi, secondo il quale sono misteriosofiche quell'insieme di concezioni religiose che « giovandosi di concetti ricavati da credenze e prassi religiose di tipo mistico e misterico ... le reinterpretano alla luce di una conoscenza sapienziale, di una *sophia.* Di questa è tipica l'idea della natura divina dell'anima caduta, del corpo come custodia e tomba, ... nel quadro di una dottrina di salvezza che comprende il concetto di metempsicosi ». Se confrontiamo tale definizione con gli scarsi elementi in nostro possesso delle dottrine mitriache notiamo che in questi ultimi sono assenti: una chiara idea della natura divina dell'anima, un sicuro concetto della caduta dell'anima medesima [2], una ben delineata *sophia* intorno al corpo e alla sua funzione (sia essa di carcere o di tomba o di custodia) [3], una dottrina della metempsicosi. È altresí assente il concetto di una colpa antecedente, concetto che è legato ad ogni prospettiva misteriosofica. Parimenti ci sembra assente quella humus dualistica nella quale affonda le sue radici la dottrina della colpa antecedente.

---

[2] Saremmo al più all'interno di una dottrina misteriosofica in qualche modo dimidiata, che non conosce una vicenda di caduta (o meglio non possiamo dire che la conosca sicuramente), ma solo di salita dell'anima, salita che conosce un momento debole e un momento forte (il passaggio attraverso le sfere planetarie e l'ingresso nell'ottavo cielo), salita che però, come si è accennato, non mi sembra si possa assimilare alla salita del dio sul carro.

[3] Notiamo per inciso che, come è in ombra una dottrina « sofica » relativa al corpo, così è molto in ombra nel mitraismo la rilevanza della singola persona, che sembra scomparire nel coro degli iniziati. Non esiste altresì una « sapienza » o meglio una dottrina sulla sorte che attende i non iniziati.

GIULIA SFAMENI GASPARRO

RIFLESSIONI ULTERIORI SU MITHRA 'DIO MISTICO'

Le puntuali osservazioni della dr. Cerutti sul Documento finale del Seminario ci inducono a qualche considerazione ulteriore sul tema centrale del Seminario medesimo. Il tentativo di circoscrivere e definire le peculiarità del mitraismo in quanto « religione di mistero », di fatto, induce a confrontarsi con le due categorie fenomenologiche evocate nel Documento, quelle del « mistico » e del « misteriosofico », la cui definizione riprende, nelle sue linee fondamentali, la formulazione proposta nei Prolegomena di Bianchi. Data come ovvia la qualità misterica del mitraismo e quindi del dio ivi celebrato, la dr. Cerutti si chiede se egualmente legittima sia la definizione di Mithra come dio mistico e del complesso religioso mitriaco come « misteriosofico ». Domande entrambe opportune e rilevanti sotto il profilo storico-religioso, una volta che si percepiscano — come nel corso del Seminario sono state percepite — le peculiarità della figura divina attorno alla quale si articolano i misteri « iranici » e del contesto ideologico che, pur attraverso le lacune e le difficoltà interpretative della documentazione, si può cogliere come loro proprio. Tuttavia, ai fini di una definizione di quelle categorie fenomenologiche, non pare opportuno prescindere troppo radicalmente dalla categoria « intermedia » (non certo in senso storico-cronologico, ma appunto nell'ordine della tipologia) del « misterico »; in questa discussione essa deve anzi mantenere il ruolo di un *tertium comparationis,* se non altro per verificare le distanze dai due tipi, rispettivamente il « mistico » e il « misteriosofico » che si vogliono circoscrivere in relazione ad essa. Ciò non significa certamente restringere la discussione nelle angustie di un circolo vizioso o di una petizione di principio, quasi che il « misterico » in quanto tale (per quella « medietà » *sui generis* che nella formulazione del Documento e nei Prolegomena di Bianchi gli viene — ci pare — riconosciuta) inglobi in sé *ipso facto* il « mistico », sicché non si possa dare un « dio misterico » che non sia in pari tempo « dio mistico ». Ciò vanificherebbe infatti il senso della problematica in esame.

Al contrario, un tale riferimento dialettico alla « forma » del mistero (che da parte sua è lontana dall'essere definibile con tutta tranquillità ma per la quale si può indicare come qualificante per un verso il momento rituale, esoterico-iniziatico, per l'altro l'ottenimento di una sorte piú garantita da parte dell'iniziato, solitamente in prospettiva escatologica [1]) può rivelarsi utile al fine di garantire il necessario contatto con i concreti fatti storici, assicurando alle categorie fenomenologiche da ricostruire quella duttilità e comprensività che evitino facili schematismi e rigidità precostituite.

Se si tiene presente infatti che la nozione di « dio mistico » è individuabile in relazione privilegiata, sebbene non esclusiva, a quei culti della Grecia e dell'area vicino-orientale che presentano la forma di misteri, anche in un caso come quello di Mithra che piú sembra discostarsi dalla tipologia in questione, bisognerà chiedersi quali siano le motivazioni storico-religiose che hanno presieduto alla sua collocazione in un contesto misterico. Cosí, pur mantenendo fermo l'accento sulla specificità del dio dei misteri iranici rispetto agli dèi degli altri misteri, sarà possibile cogliere le « analogie » che, a noi pare, sussistono tra le varie figure in esame.

Ma veniamo ora alla tipologia del « dio mistico » che il Bianchi in varie occasioni ha definito in relazione alla nozione di una « vicenda » divina che conosce un ritmo alternante di presenza-assenza, scomparsa-ritorno, morte vita; nei Prolegomena a questo Seminario si propone una formulazione piú ampia che, mentre mantiene il concetto di una « vicissitudine », qualifica quest'ultima anche come una « storia » che conosce un inizio, dei momenti di crisi e una soluzione finale. Tale formulazione, accolta nel Documento finale, pare troppo debole e in definitiva non qualificante alla dr. Cerutti, che vede invece nel movimento ciclico ed alternante, caratterizzato da assenza e presenza, ritualmente evocate con manifestazioni di lutto e di gioia, il dato specifico della vicenda del dio mistico. In ciò è individuato un primo e fondamentale motivo per rifiutare a Mithra tale qualificazione. La storia di questo dio, quale la si può cogliere dai monumenti figurati, è una storia lineare, con un inizio, una serie di momenti intermedii, quindi una soluzione finale apparentemente definitiva.

---

[1] Diciamo « solitamente » e non « di regola », in quanto per alcuni contesti mitico-rituali qualificati nelle fonti antiche come « misteri » e risultanti all'analisi storico-religiosa tipologicamente affini, sotto molti e fondamentali profili, ai misteri eleusini, non è attestata positivamente una prospettiva escatologica. Ci riferiamo soprattutto ai misteri di Samotracia, a proposito dei quali le fonti parlano unanimemente di una « salvezza » dai pericoli e insieme del raggiungimento di uno *status* di purità e « pietà » da parte degli iniziati.

Una seconda e specifica connotazione della tipologia del dio mistico è data poi dalla « interferenza » profonda che, nel contesto religioso ad esso relativo, si stabilisce tra piano divino ed umano. Anche questo aspetto sarebbe assente in quella che comunemente viene chiamata la « vita » di Mithra, il quale agirebbe in una prospettiva di tipo « olimpico », essendo il suo *ascensus* da intendere non come conclusione positiva di una vicenda che ha coinvolto il dio nel livello cosmico bensì come pura immagine della sua cessazione di attività che (quasi in una sorta di « eroe culturale » o di demiurgo degli inizi?) non realizza alcuna « interferenza » con l'umano, nel senso pateticamente « partecipato » del dio mistico.

Ci sembra tuttavia che la definizione di entrambi questi elementi (« vicenda » ed « interferenza »), che di fatto qualificano la tipologia in esame, soffra qui di un certo schematismo dovuto ad una insufficiente articolazione della tipologia medesima, in relazione ai concreti fatti storici dai quali essa, come ogni tipologia storica, è dedotta e con cui deve continuamente confrontarsi. In altri termini, ci chiediamo se sia lecito fissare il tipo del « dio mistico » solo ed esclusivamente ad una vicenda alternante di presenza-assenza, ritorno-dipartita, escludendo a priori che là dove si dia una soluzione « lineare » della vicenda divina si possa realizzare, a certe condizioni, la nozione del « mistico ». Infatti, se si restringe la tipologia in esame al momento della ciclicità, intesa come una dipartita ed un ritorno alternanti del dio affermati nel mito e celebrati nel rito, quale appare pienamente realizzato nelle figure di una Kore eleusina e di un Adonis, risulterebbero escluse da essa varie figure divine che pure, per molti e qualificanti aspetti, appaiono a quelle affini. Pensiamo ad Osiride, il quale attraversa una vicenda drammatica, una crisi profonda che conosce morte e ritorno alla vita, intesa questa però, come è noto, non come recupero della condizione iniziale (sia pure poi ciclicamente rimessa in questione), bensí come raggiunta stabilità nel mondo infero, di cui egli, da quel momento, è sovrano e giudice.

Cosí per Attis non pare legittimo parlare di un « ritorno », periodico ed alternante, sulla terra una volta che le varie tradizioni mitiche che lo riguardano conoscono soltanto la sua morte definitiva ovvero una sussistenza « nella morte », espressa dall'immagine mitica dei capelli che continuano a crescere, del dito in perenne movimento. Sul piano mitico, dunque, entrambe queste figure divine, pur profondamente calate in una vicissitudine che ben le distingue dal tipo « olimpico » della divinità impassibile e felice nella sua perenne stabilità celeste, conoscono quella che possiamo chiamare una soluzione definitiva in una direzione lineare.

Ancora, dallo schema adottato evade, per molti versi, la figura di Dioniso, pure solitamente definito « dio mistico » per eccellenza: sebbene in alcuni centri cultuali sia presente la nozione di una presenza-assenza annuale del dio, per lo piú connessa con una catabasi negli inferi (cfr. Lerna), piú frequentemente i complessi dionisiaci, soprattutto nella forma antica dei tiasi bacchici, conoscono la tipica periodicità trieterica del rito. Le motivazioni mitiche di tale pratica rituale non ci sono note; ci sfugge quindi ogni sua eventuale connessione con una vicenda divina di tipo ciclico. In questo contesto, caratterizzato dalle tipiche espressioni di entusiasmo religioso di menadi e baccanti, il « mistico » si realizza in una forma *sui generis,* attraverso la profonda interazione di divino, cosmico (qui rappresentato in maniera privilegiata dall'animale e dal selvaggio) e umano raggiunta nella solidarietà di esperienza tra il fedele e il divino *Bakchos,* piuttosto che nella evocazione rituale di una vicenda divina.

Il mito orfico della uccisione e smembramento del fanciullo Dioniso, da parte sua, conosce una soluzione definitiva nella nascita del « nuovo » Dioniso, ultima e perfetta manifestazione del principio divino del Tutto. Si realizza dunque uno schema di morte-rinascita, privo però della ricorrenza ciclica; ma qui siamo già nel versante della « misteriosofia », in cui la prospettiva si allarga e si approfondisce nel senso della vicenda dell'anima divina, caduta dalla originaria perfezione e totalità nel mondo del molteplice e del divenire.

Nonostante le differenze sopra sottolineate, tuttavia, i contesti religiosi evocati appaiono accomunati proprio dalla nozione di una vicenda divina in cui l'elemento della alternanza periodica (solitamente annuale) di presenza-assenza del personaggio, pur presente in alcuni casi, non è dato necessario e costante; piuttosto caratteristica e qualificante è la nozione di una crisi, di un *pathos* profondo per il quale siffatta vicenda evade dal modello delle pur varie e movimentate storie in cui, nei contesti politeistici del bacino del Mediterraneo, appaiono spesso coinvolte le divinità « olimpiche ». Ma soprattutto, il punto forte e comune di siffatti contesti religiosi è costituito dalla loro natura di complessi mitico-rituali, nei quali i fedeli evocano e celebrano liturgicamente la vicenda divina in questione. In altri termini, la « storia » del dio mistico non è una pura narrazione mitica priva di agganci con l'oggi, bensí una vicenda attualizzata nel culto e sentita come « efficace » per l'uomo. Si realizza qui quella seconda componente della tipologia in esame, ossia l'interferenza di piani, divino ed umano, interferenza che si compie *via* cosmo. Questa comunicabilità tra i livelli, peraltro, non è da intendere nel senso di un movimento intenzionale del dio mistico *versus* l'umanità, quasi che egli nella sua vicenda e nel suo *pathos* intenda porsi in un rapporto di « simpatia » con l'uomo scendendo ad immergersi, con consapevole determinazione, nella realtà di questo per farla propria.

Ad una siffatta interpretazione potrebbe indurre l'esempio della Demetra eleusina, la cui crisi per il rapimento della figlia si traduce in un abbandono dell'Olimpo per raggiungere i campi fecondi degli uomini. Tuttavia sarebbe fuorviante intendere questa forma di solidarizzazione con l'uomo, implicante un coinvolgimento di ambienti e personaggi umani nella vicenda divina, come un elemento specifico della situazione del dio mistico. Infatti, il vagare di Demetra sulla terra è in primo luogo segno del distacco, che nel suo *pathos* la dea minaccia definitivo, dalla condizione « olimpica » incompatibile sia con l'angoscia e il lutto in cui ora ella è venuta sia, soprattutto, con il rifiuto di accettare la βουλὴ Διός, rifiuto che immediatamente qualifica in senso non « olimpico » il comportamento di Demetra. Inoltre, la stessa vicenda demetriaca, pur coinvolgendo la sfera umana già nel corso dell'azione mitica prima che nel momento rituale, rimane una partita giocata fra gli dèi, i quali obbediscono a interessi e motivazioni loro proprie: l'interferenza con la sfera umana non è il frutto di una volontà divina rivolta a modificare le condizioni di esistenza dell'uomo quanto l'espressione di quella particolare struttura in cui, in un sistema politeistico, dèi ed uomini sono inseriti e della speciale natura della divinità in crisi. In altri termini, il rifiuto da parte di Demetra di assolvere le funzioni che le sono assegnate in un contesto dinastico-dipartimentale quale è quello olimpico, coinvolge *ipso facto* livello umano, cosmico e divino, tutti interessati al regolare funzionamento dei ritmi agrari che essa deve garantire. Pertanto, l'interferenza tra piano divino, cosmico ed umano in cui si vede un elemento precipuo della nozione del « mistico » trova la sua radice nella personalità medesima del personaggio divino, la cui crisi si riflette immediatamente su quei piani, senza che si debba per questo attendere, nelle cause e modalità di svolgimento della sua vicenda, un intenzionale rapporto con la sfera umana in quanto tale. Aggiungeremo che nulla di una « solidarizzazione » con gli uomini, che non sia quella intrinseca al tipo di vicenda subita, con rischio, dolore, spesso morte, si può scorgere nelle « storie » di un Adonis, di un Dioniso, di un Attis, di un Osiride, le quali tutte si svolgono in un tempo e in uno scenario che sono quelli degli dèi, anche se i personaggi in questione appartengono senza dubbio ad una specialissima categoria di dèi. Non può dunque ostare alla eventuale qualità di Mithra come dio mistico il fatto che la sua storia si svolga in un « tempo degli dei », in uno scenario in cui gli uomini non sembrano interessati o addirittura assenti, anche se nelle condizioni della nostra documentazione un'affermazione troppo rigida in tal senso potrebbe essere imprudente. Non manca del resto qualche indizio di una « presenza » presso il dio che, se pure non strettamente umana, si configura come almeno parzialmente prototipica dell'umano: pensiamo ai « pastori » che talora assistono alla nascita del dio, ovvero ai *gemini fratres* presenti al « miracolo dell'acqua », beneficiari di quel *nectar* che le iscrizioni di S. Prisca affermano essere stato loro alimento. Anzi, un motivo di specificità del dio iranico rispetto agli altri dèi dei culti mistici e misterici ci è parso individuabile nel carattere attivo e, sotto alcuni profili, intenzionalmente rivolto verso l'umano che la sua storia presenta, a differenza del carattere piuttosto « passivo », di azione subita, piuttosto che diretta e voluta, degli altri personaggi « in vicenda ». Ma, senza ritornare sui molteplici motivi di analogia per un verso ma anche di diversità non trascurabile per l'altro che, in una tipologia del dio « mistico » e « misterico », distinguono Mithra dalle altre figure divine in questione, è necessario por mente alla posizione specialissima del dio iranico nei confronti di quelle figure. Egli infatti indubbiamente nella tradizione religiosa indiana ed iranica cui in origine appartiene non presenta alcun aspetto del dio « mistico » ossia, nella accezione che ci pare legittima di questo attributo, di una divinità la cui storia attraversi il piano divino, cosmico ed umano e conosca una serie di momenti critici, in fine positivamente risolti e ritualmente celebrati per la loro efficacia nei confronti della comunità umana. Mithra diventa tale in un certo ambiente e in una certa epoca, difficili da precisare; egli comunque emerge in questa nuova veste nel periodo cruciale della storia religiosa del mondo antico, caratterizzato da un vivo interesse per il tipo delle divinità « in vicenda », alcune delle quali sono inserite in un contesto misterico dalla storia secolare mentre altre proprio in età ellenistica tarda o agli inizi della nuova era si calano in strutture rituali di tipo esoterico-iniziatico, aprendo prospettive soteriologiche ultraterrene all'individuo. La qualità « mistica » e « misterica » di Mithra coinvolge dunque interamente il problema del mitraismo nel suo complesso, il quale pare essere una « creazione » nuova, pur nei suoi molteplici e noti agganci con tradizioni religiose anteriori, piuttosto che il frutto di uno sviluppo continuo e lineare, pur con quei momenti forti che ogni fenomeno storico conosce, come pare piuttosto il caso delle storie degli altri culti mistici e misterici. Non è privo di rilevanza storico-religiosa allora il fatto che Mithra, in quanto dio di un culto misterico, diventi ciò che non era affatto nel contesto originario, ossia titolare di una « storia », di cui è difficile cogliere tutte le sfumature ma che si qualifica come « vicenda » con momenti deboli e forti, in un tempo divino e cosmico, senza dubbio, ma con profonde e radicali connessioni con il tempo umano.

Certamente, l'attività di Mithra, nel quadro di questa vicenda, presenta una ambivalenza intrinseca: egli, a quanto pare, fa funzionare il cosmo con l'impresa della tauroctonia ma in pari tempo la sua opera si situa all'interno di un cosmo già popolato da « presenze » varie. Anche per gli altri dèi mistici sussiste tuttavia una analoga ambivalenza, una volta che la loro storia si svolge all'interno di equilibri divini e cosmici già dati, ai quali tuttavia essa, con la sua soluzione positiva (pur nel frequente ritmo ciclico), conferisce una sanzione definitiva, garantendone la stabilità che non sarà piú rimessa in crisi. Nel rito l'uomo attualizza la vicenda avvenuta nell'*illud tempus* divino, a beneficio della comunità tutta nei cosiddetti « culti di fecondità », centrati su una figura di dio mistico strettamente connessa al grande ritmo della vita cosmica (vegetale, animale, umana), ovvero a beneficio terreno ed ultraterreno del singolo, là dove il dio mistico presenti i caratteri del dio « misterico ».

Questi ultimi, d'altra parte, non sono una pura accrezione rispetto al « mistico », costituita dal momento esoterico ed iniziatico del culto, ma implicano una serie di connotazioni a suo luogo analizzate. Tra esse ci è apparsa fondamentale la nozione di una « familiarità » che, in ragione della celebrazione del culto che evoca alcuni momenti significativi della vicenda divina, si stabilisce fra il dio e l'iniziato, garantendo a quest'ultimo una prospettiva favorevole nella vita presente e futura. Questa nozione si realizza nel mitraismo, in cui, pur non essendo riconoscibile una ricorrenza fissa del rito [2], certamente sussiste un parallelismo tra vicenda divina e vicenda rituale dell'iniziato e, sotto alcuni profili, vicenda esistenziale di questo. In tal senso parlano i versi di S. Prisca che, mentre sottolineano la soggezione dell'uomo alla dura legge della « milizia » nel mondo, ricordano i *maxima divum* portati « sulle spalle » da Mithra il quale, per tale via, si presenta come modello esemplare per il fedele, in ciò che la sua attività ha avuto di faticoso e drammatico. Considerata sotto questa angolazione la storia del dio, non suscita difficoltà il motivo dell'« ordine » trasmessogli dal Sole nel momento del sacrificio tauroctono, il quale, mentre rimanda alla tipica ambiguità dei rapporti fra i due personaggi, esprime un ulteriore aspetto della nozione mitriaca di un grande Tutto distinto in livelli diversi ma non contrapposti, sicché l'attività intracosmica del dio è intesa positivamente, cosí come lo è la vita che essa inaugura, pur nei suoi aspetti faticosi e costringenti per l'uomo. Questa attività non è certo iscrivibile nel quadro della « protesta » demetriaca all'ordine olimpico ma, data la diversità dei rispettivi contesti, ciò non costituisce una ragione sufficiente per negare a Mithra la qualità di dio « in vicenda », sia pur questa fortemente *sui generis*.

---

[2] In ciò si può vedere un ulteriore elemento della « specificità » dei misteri mitriaci.

In conclusione, per una corretta tipologia del « mistico », quale si realizza nei contesti religiosi politeistici del mondo circummediterraneo, pare opportuno fare riferimento ad una definizione ampia ed articolata, in rapporto alla varietà dei fatti storici ad essa riconducibili. Diremo allora che tale tipologia implica la nozione di una vicissitudine subita da un personaggio divino che, per le sue connessioni con la sfera della fecondità, coinvolge i livelli divino, cosmico e umano determinandone una crisi che si risolve quando la vicenda divina perviene ad una conclusione stabile e definitiva.

Questa stabilità in alcuni casi implica un ritmo alternante di presenza-assenza del nume che, affermato nel mito, è ritualmente evocato con manifestazioni di lutto e di gioia; queste sussistono anche in quei rituali corrispondenti a vicende mitiche (tipo quella di Osiride e di Attis) che conoscono uno sbocco « lineare », una volta che la soluzione di esse è intesa come definitivo riscatto del nume dalla crisi, essendo egli consacrato quale oggetto di culto e garante dell'ordinato ritmo della fecondità. Questa tipologia, realizzantesi nel contesto dei cosiddetti culti di fecondità presenti in molti ambienti religiosi del Vicino Oriente, funziona anche in relazione a quei complessi misterici greci ed orientali le cui modalità di svolgimento ci sono sufficientemente note. Qui vicenda divina e interferenza fra i piani divino, cosmico e umano in cui si esprime la nozione del mistico, agiscono all'interno di una struttura rituale assai specifica, con prassi iniziatico-esoterica, e di una ideologia religiosa implicante l'ottenimento di speciali garanzie per l'individuo, solitamente in duplice prospettiva, terrena ed ultraterrena, in virtú della « simpatia » e familiarità stabilite, attraverso il culto, con la divinità del mistero.

In relazione a queste due tipologie, distinte per consistenza fenomenologica e riferimento storico, ma in pari tempo funzionanti entrambe all'interno di quei culti misterici che non sono « somme » di elementi sovrapposti ma strutture religiose organiche, il dio del mitraismo si situa in una posizione del tutto particolare. Tale posizione non è valutabile se non alla luce dell'intero complesso mitriaco e della sua « specificità » sotto il profilo storico-religioso; uno degli aspetti fondamentali di essa è indubbiamente il suo carattere di « creazione » religiosa composita e multiforme. Mithra non era certamente un « dio mistico » nelle tradizioni religiose orientali mentre il mitraismo romano è una religione di mistero. Al problema in esame, se cioè, divenuto un dio misterico, l'invitta divinità iranica soddisfi egualmente la tipologia del « mistico », si può dare una risposta articolata, risultante dalle precedenti considerazioni. Mentre il ritmo ciclico ed alternante non può essere assunto a modulo esclusivo di definizione della tipologia del dio mistico, la nozione piú ampia di una vicissitudine divina nella quale sono coinvolti piano cosmico ed umano, ritualmente celebrata a vantaggio dell'uomo, pare caratterizzare meglio i varii fatti storici in cui si identifica quella tipologia. È importante allora constatare che Mithra, in quanto divinità dei misteri, diventa ciò che prima non era, ossia protagonista di una « storia » che, con le sue modalità specialissime a suo luogo rilevate, non manca di presentare precise e qualificanti analogie con la nozione sopra definita. Diremo allora che il carattere « mistico » del dio iranico è percepibile in relazione alla sua nuova qualità di personaggio centrale di un culto misterico. Ne risulta confermato il carattere dialetticamente funzionante delle due tipologie in discussione e in pari tempo la centralità, in entrambe, di quella idea di una vicenda divina, svolgentesi con modalità varie, ma tale da coinvolgere il cosmico e l'umano in una crisi la cui soluzione positiva manifesta i suoi benefici effetti nell'attualità, quando sia ritualmente celebrata dal fedele nelle forme dovute.

Infine, un'ultima riflessione sul carattere misteriosofico o meno del mitraismo. Se per misteriosofia si intende una reinterpretazione di dati mutuati a contesti mistici e misterici alla luce della nozione dualistica della caduta dell'anima divina in un cosmo e in un corpo che sono carcere e tomba da cui essa deve liberarsi, ci pare non sia lecito definire misteriosofico il culto romano di Mithra. Se infatti quella formulazione copre un ambiente religioso quale è quello orfico ovvero caratterizza le speculazioni di marca neoplatonica di un Giuliano e di un Sallustio sul culto metroaco, essa non sembra adattarsi all'immagine del mitraismo ricostruibile dal complesso delle nostre fonti; a meno che non si accetti come autentica l'*interpretatio* platonica dei misteri iranici proposta da Porfirio, implicante un *descensus* dell'anima nel livello inferiore e non si attribuisca al mitraismo la nozione, conforme alla prospettiva platonica, di una irriducibilità di questo, ontologicamente legato alla mutabilità e al divenire, al livello superiore immutabile ed eterno. Con ciò sarebbe realizzata una forma specifica di dualismo storico-religioso e il mitraismo risulterebbe legittimamente situabile nella categoria di una « misteriosofia » nel senso definito dal Bianchi.

Nel mitraismo, tuttavia, ci pare percepibile piuttosto quella che si può chiamare una « cosmosofia », per cui il grande Tutto si presenta come un ordine graduato di livelli tra i quali non sembra sussistere una tensione dualistica bensí diversità per un verso e complementarità per l'altro. Si afferma cosí una scala di valori che implica il superamento dell'inferiore (i livelli piú bassi del cosmo e le sfere planetarie), necessario e positivo, per il raggiungimento del livello divino stabile ed eterno. In questa struttura fondata sull'*ascensus* si inserisce la vicenda dell'uomo, la cui anima, nell'esperienza rituale dei gradi iniziatici e in quella escatologica del viaggio attraverso le sette porte planetarie, supera i successivi gradini del cosmo per giungere a quel livello divino da cui però nulla attesta che sia in origine discesa. Questa struttura ascensionale, nel cui ambito continuiamo a ritenere solidali esperienza del dio ed esperienza dell'iniziato (il quale dopo la morte senza sforzo percorrerà quelle sfere le cui divinità lo hanno avuto, nella prassi cultuale, sotto la propria *tutela*), e le complesse speculazioni sul grande Tutto che sembrano soggiacere alla ricca iconografia mitriaca e presiedere alla costituzione del tipo divino del Leontocefalo, concorrono a dare l'immagine del mitraismo come un contesto religioso in cui il dato rituale, « misterico » in senso stretto, è calato nella trama di una elaborata *sophia*. Molti aspetti di questa ci sfuggono, ma per essa il culto romano di Mithra sarà definibile una « misteriosofia », in una accezione del termine non qualificata in senso dualistico, sia esso il dualismo pro-cosmico dei platonici o quello anticosmico di orfici e gnostici.

Parte Sesta

I MISTERI DI MITHRA E IL LORO CONTESTO STORICO-CULTURALE

MITHRA ET LES EMPEREURS

MARCEL SIMON

Mes auditeurs me pardonneront, j'espère, si je commence cet exposé en me référant à celui que j'ai eu l'honneur de présenter en 1975 au Congrès d'Etudes Mithriaques de Téhéran. J'avais intitulé ma communication « Mithra, rival du Christ? ». J'avais cru pouvoir, réfutant l'affirmation fameuse de Renan, contester que le culte mithriaque ait jamais été l'adversaire le plus redoutable du christianisme dans le monde antique finissant. Je me propose d'apporter aujourd'hui, sur un point particulier, un complément de précision à cette première enquête. Si l'on veut mesurer la portée exacte du mithriacisme dans l'Empire romain, il est indispensable de tirer au clair l'attitude adoptée à son endroit par les empereurs. Il est a priori vraisemblable, pour ne pas dire évident, que le rayonnement de ce culte a dépendu, dans une large mesure, de la faveur que lui ont ou n'ont pas témoignée les princes eux-mêmes et en particulier de la place qu'ils lui ont ou n'ont pas attribuée non seulement dans le panthéon officiel mais aussi dans la théologie impériale.

On est surpris, à cet égard, de voir un savant de la stature de Franz Cumont formuler des affirmations que n'étaie aucune preuve et qui résistent mal à un examen critique. « A cette époque », écrit-il, (la fin du IIème siècle) « Mithra est sorti de la demi-obscurité où il avait vécu jusque là pour devenir un des dieux favoris de l'aristocratie et de la cour ... A la séduction naturelle qui attirait les foules aux pieds du dieu tauroctone vint s'ajouter un élement extrinsèque des plus efficaces: la faveur impériale ... Depuis ce moment, on voit les hauts dignitaires de l'empire suivre l'exemple du souverain et devenir des zélateurs du culte iranien »[1]. Le souverain en question, c'est Commode, initié aux mystères de Mithra. Dans le chapitre suivant, intitulé « Mithra et le pouvoir impérial », Cumont, retraçant à grands traits la fortune du dieu à Rome, mentionne comme ses principaux adeptes sur le trône Néron, à nouveau

---

[1] F. Cumont, *Les mystères de Mithra*^{3}, Paris, 1913, pp. 83-84.

Commode, les Sévères, Aurélien, les Tétrarques et enfin Julien. A propos de Commode il estime que « la découverte de nombreuses dédicaces pour le salut de ce prince ou datant de son règne nous fait entrevoir quel élan cette conversion impériale donna à la propagande mithriaque. Depuis que le dernier des Antonins eut ainsi rompu avec les vieux préjugés, la protection de ses successeurs paraît avoir été définitivement acquise à la religion nouvelle ... Une faveur aussi constante de monarques aussi divers d'esprit et de tendances ne peut être le résultat d'une vogue passagère ou d'un engoûment individuel »[2].

Tout cela appelle bien des nuances et des réserves. Il n'y a aucune conclusion à tirer de l'exemple de Néron, initié aux rites mazdéens à l'initiative et lors d'une visite à Rome du roi Tiridate d'Arménie[3]. C'est, là au moins, un cas « d'engoûment individuel ». Cumont lui-même d'ailleurs n'y insiste pas, puisqu'il situe le tournant décisif, dans la politique mithriaque des empereurs, sous Commode. Mais parler ici de conversion est un abus de terme évident. Une conversion se définit comme le passage d'une religion à une autre. Elle implique une rupture avec le passé. Or, en se faisant initier aux mystères de Mithra, un Romain n'abandonne rien de ses croyances antérieures ou des rites qu'il pratiquait jusqu'alors. Il se contente d'y ajouter quelque chose. C'est d'adhésion qu'il faut parler, et non de conversion. La conversion telle que nous l'entendons aujourd'hui n'a pas sa place à l'intérieur du paganisme antique[4].

Pour ce qui est en particulier de Commode, on doit noter que sa divinité favorite est non pas Mithra, mais Hercule, avec les attributs duquel il se fait représenter et même adorer. S'il a été effectivement initié aux mystères mithriaques, c'est du fait d'une fantaisie sanglante, puisqu'il les souilla, nous dit son biographe, par un homicide véritable, alors que l'usage était d'y simuler, en paroles ou en gestes, un meurtre rituel[5]. Aucune monnaie et plus généralement aucun document figuré officiel de ce règne ne représente

---

[2] *Op. cit.*, p. 88.

[3] Pline, *Hist. Nat.*, 30, 1, 6. Cf. Dion Cassius, 62, 1, 7.

[4] Cf. à ce propos les judicieuses remarques de A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, p. 12 ss. et 134.

[5] *Hist. Aug. Commode* (Lampride), 9.

Mithra, qui est loin d'être le bénéficiaire exclusif des goûts orientalisants du prince. Celui-ci cultiva, nous apprend encore Lampride, les rites isiaques, au point de se raser la tête et de porter l'idole d'Anubis [6]. Les nombreuses dédicaces pour le salut du prince mentionnées, sans références, par Cumont, ne se rapportent pas toutes, nécessairement, au culte de Mithra. Un inventaire systématique montrerait sans doute que certaines d'entre elles se rattachaient plutôt au culte de Cybèle et au rite du taurobole. Quel qu'en soit d'ailleurs le destinataire divin, il faut y voir essentiellement un témoignage de loyalisme du dédicant vis-à-vis du régime impérial et de la personne du prince. Elles n'autorisent aucune conclusion touchant les préférences personnelles de ce dernier en matière de dévotion. Il est d'usage, dans les synagogues de France, de prier, dans certaines circostances, pour la République. Nul ne songerait à en conclure que le judaïsme est la forme de religion pratiquée ou privilégiée par les dirigeants de l'Etat. En fait, aucun indice vraiment décisif ne permet d'affirmer que Commode et ses successeurs immédiats aient voulu conférer à Mithra une place exceptionnelle dans le panthéon. Aucun d'eux — et cette remarque vaut aussi pour tous les règnes ultérieurs, jusqu'à celui de Julien inclus — n'a frappé de monnaies à son effigie.

Cette constatation incite à la prudence lorsqu'il s'agit d'interpréter les quelques indices de dévotion mithriaque que l'on peut relever chez des empereurs du IIIème et du IVème siècles. La vague de religiosité orientalisante qui caractérise la dynastie des Sévères semble s'être attachée en priorité à d'autres dieux que Mithra. Le *sacerdos Invicti Mithrae domus Augustanae* [7] est, apparemment, le chapelain domestique du Palais plutôt qu'un dignitaire de la hiérarchie sacerdotale officielle. La piété de Caracalla est syncrétiste et s'adresse concurremment aux divinités classiques et aux diverses divinités orientales, assimilées les unes aux autres. Une inscription mise au jour dans ses thermes proclame « Unique (est) Zeus, Sérapis, Hélios, Maître invincible du monde » [8]. Le nom de Mithra y a été ensuite ajouté en surcharge, peut-être après la mort de Caracalla, à la place de celui de Sérapis, et cette substitution témoigne de la rivalité entre le dieu alexandrin, que privilégiait le prince, et le dieu persan. Une autre inscription, trouvée dans le même sanctuaire, est une dédicace à « Zeus, Hélios, le grand Sérapis, sauveur, qui donne la richesse, qui exauce, bienfaisant, invincible, Mithra »[9]. Il est difficile d'établir auquel des noms divins ainsi alignés se rapportent les différentes épithètes. Sans doute doivent-elles qualifier l'ensemble de cette nomenclature, appliquée à une divinité que l'inscription précédente affirme être unique. On peut penser aussi que, dans un sanctuaire qui lui est dédié, Mithra, nommé le dernier, et isolé des autres noms par la liste des épithètes, est ainsi mis en vedette et haussé à un niveau supérieur à celui de ses collègues en divinité. Mais il s'est trouvé des chercheurs pour faire de Mithra le nom du dédicant[10]. Le dieu serait alors absent de l'inscription. L'hypothèse me paraît peu vraisemblable, compte tenu surtout de la destination du temple. Mais en tout état de cause les deux inscriptions procèdent probablement de l'initiative d'un particulier et ne font au plus qu'apporter un écho de la dévotion personnelle du prince.

---

[6] *Ibid.*: « accepit statuas in Herculis habitu, eique immolatum est ut deo. Sacra Isidis coluit, ut et caput raderet et Anubim portaret. »

[7] CIL, VI, 2271.

[8] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* ^{4}, Paris, 1929, p. 79, fig. 5 et p. 236, n. 37.

Ni l'impérialisme religieux syrien d'Elagabal, ni même le généreux éclectisme de Sévère Alexandre n'accordent une place à Mithra[11]. Je reviendrai sur la réforme religieuse d'Aurélien. En définitive, il faut descendre jusqu'à l'époque de la Tétrarchie pour trouver un témoignage précis, et qui est finalement unique dans sa précision, de dévotion impériale envers Mithra. Il s'agit de la fameuse dédicace de Carnuntum, marquant la consécration, en 307, d'un sanctuaire mithriaque par Dioclétien, Galère et Licinius. Elle est faite « Deo Soli Invicto Mithrae, fautori imperii sui »[12]. J'ai dit ailleurs pourquoi il ne fallait pas, à mon avis, surestimer la portée de ce document. La geste des empereurs me paraît revêtir, dans cette Mecque du culte mithriaque qu'était Carnuntum, une signification surtout politique. Il s'agit peut-être, avant tout, de s'assurer le loyalisme durable des légions danubiennes, largement gagnées au culte iranien. On les flatte en la personne de leur dieu, patron occasionnel plutôt que définitif des princes. De la même façon Julien, écrivant aux Alexandrins, fait du « grand Sérapis » — qu'il vénère à coup sûr sincèrement, mais qui n'est pas tout de même sa divinité favorite — celui qui, en premier parmi tous les dieux, lui a « confié le droit de gouverner le monde »: la formule est très proche du « fautor imperii sui » de Carnuntum [13].

---

[9] M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 1956, I, 463.

[10] L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970, p. 148; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leyde, 1972, p. 465.

[11] Sur la différence fondamentale entre le dieu Elagabal et Mithra, cf. G.H. Halsberghe, *The cult of Sol Invictus*, Leyde, 1972, pp. 117-122.

[12] CIL, III, 4413; Cumont, *Mystères*, p. 88; Vermaseren, *Corpus*, II, 1698.

A considérer le règne des Tétrarques, l'inscription mithriaque est isolée. A Rome, c'est un temple d'Isis et Sérapis que Dioclétien fait construire. Et la théologie officielle du régime repose sur une base toute classique. La dédicace de Carnuntum elle-même le rappelle: c'est en tant que *Jovii et Herculii* que les *religiosissimi Augusti et Caesares* agrandissent et consacrent le sanctuaire de Mithra. Le patron véritable du régime, la source de l'autorité que détiennent les princes, c'est Jupiter. Mithra, certes, peut venir étayer cette autorité. Mais la lumière, la « gloire » qui nimbe la tête des princes est mazdéenne plutôt que spécifiquement mithriaque; et elle est mithriaque en tant qu'elle est solaire, et que Mithra est identifié, avec quelques autres divinités, à Sol-Hélios [14].

C'est ici, me semble-t-il, le noeud du problème. On a trop souvent considéré que Sol et Mithra sont des appellations parfaitement interchangeables, et l'on a, de ce fait, inscrit à l'actif du second ce qui en réalité revient au premier. Une salutaire réaction contre ce panmithriacisme dont Renan s'est fait l'initiateur s'est exprimée à traver plusieurs ouvrages récents [15]. La figure centrale, dans le mouvement qui porte le paganisme finissant vers un monothéisme ou tout au moins un hénothéisme d'ailleurs bien tâtonnant, c'est Sol. Mithra n'en est qu'un avatar entre plusieurs, au même titre qu'Apollon, voire à l'occasion Jupiter, du côté de la mythologie classique, Sérapis et les Baals sémitiques du côté des divinités orientales. Il est abusif — Cumont déjà le notait [16] — de considérer comme mithriaques toutes les inscriptions qui, sans nommer le dieu persan, sont dédiées à Sol, ou à Sol Invictus. L'épithète Invictus n'est pas spécifiquement mithriaque. Elle qualifie déjà ce Sol Invictus Elagabal d'Emèse, dont le fils de Julia Soemias voulut imposer le culte aux Romains et dont il prit le nom. Elle continue à caractériser le Dieu solaire après la chute du scandaleux prince syrien. Le nom oriental de la divinité disparaît de l'usage romain, mais à cette suppression près, la titulature solaire reste la même. Gallien frappe des monnaies avec l'inscription *Soli Invicto comiti.* C'est *Deus Sol Invictus* qu'Aurélien proclame *Dominus Imperii Romani.* Et c'est le Soleil encore qui est le patron par excellence de la seconde dynastie flavienne [17].

---

[13] Julien, *Lettres*, 60 (éd. Bidez).

[14] Cumont, *op. cit.*, pp. 94 ss.; W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris, 1946, p. 226.

[15] En particulier Halsberghe, *op. cit.*, et R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leyde, 1975. Cf. dans le même sens les remarques de J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1970, pp. 48-49.

Il n'est pas douteux que dans la compétition pacifique où s'affrontent, pour se hausser à la première place, les divinités du panthéon, Sol est, surtout à partir d'Aurélien, et avec une eclipse passagère du fait de Dioclétien, le grand favori. Il est, dans le processus syncrétiste caractéristique du paganisme finissant, le principal bénéficiaire des assimilations réciproques, parce qu'il est le plus réceptif, le plus compréhensif, le plus universel de tous les dieux. Lorsque Macrobe, dans les *Saturnales*, essaie de démontrer que ceux-ci sont tous, Jupiter compris, des manifestations de Sol, *ad Solem referunt*, il ne fait que donner une forme systématique à la tendance, largement diffuse dans le public pieux, principalement chez les intellectuels, et à la théologie officielle qui inspira la réforme d'Aurélien, et qui connut son apogée avec Constance Chlore, avec le Constantin première manière et de nouveau avec Julien. Le Soleil, c'est d'abord, pour un Romain attaché à la tradition, Apollon: « *Apollo tuus, Apollo noster* », tel est, pour le Panégyriste anonyme, le dieu solaire qui est apparu à Constantin dans un sanctuaire gaulois [18]. Nous sommes sur un terrain tout à fait classique, où ne transparaît aucune influence spécifiquement orientale.

---

[16] *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* II, Bruxelles, 1894, p. 89.

[17] Cf. P. Schmidt, « Sol Invictus. Betrachtungen zur spätrömischen Religion und Politik », *Eranos Jahrbuch,* 10, 1943, pp. 169-252.

[18] *Panégyrique* de 310, 21,4 et 7.

En fait, la question d'un mithriacisme impérial, je veux dire officiellement patronné et privilégié par l'empereur, ne se pose guère qu'à propos de deux princes: Aurélien et Julien. Sans doute, l'initiative d'Elagabal, bien qu'elle ait fini en catastrophe, n'a pas été oubliée d'Aurélien. Celui-ci, après ses campagnes victorieuses contre Palmyre, restaure et embellit le temple d'Emèse et en fait élever d'autres en l'honneur du dieu syrien, auquel il attribue ses succès militaires dans la région [19]. Mais ce geste n'a guère qu'une portée locale. L'exemple malheureux d'Elagabal eût suffi à détourner Aurélien, s'il en avait été tenté, de promouvoir une divinité aussi exotique à la tête du panthéon. Les diverses tentatives faites par des chercheurs modernes pour identifier son Sol Invictus à tel ou tel dieu oriental ont toutes échoué [20].

Certes, son nom officiel est suffisamment compréhensif pour qu'on puisse reconnaître en lui toutes les divinités solaires vénérées à travers le monde romain, et c'est bien là ce qu'espérait Aurélien. Il reste que la physionomie du patron céleste ainsi proposé à l'Empire est foncièrement romaine, comme le souligne la création des *agones Solis* et celle d'un collège de *Pontifices Dei Solis*, l'une et l'autre sur le modèle des vieilles institutions religieuses de la capitale. On doit simplement noter qu'un contexte religieux largement imprégné d'influences orientales a dû aider de façon décisive à hisser jusqu'au sommet du panthéon une divinité romaine qui, à l'époque républicaine et encore aux deux premiers siècles de l'Empire, n'y occupait qu'une place assez modeste. N'étaient les multiples divinités solaires vénérées dans les provinces, Aurélien aurait pu choisir un autre patron. Mais Sol Invictus ne s'identifie de façon exclusive à aucune de ces divinités. Il y a, entre lui et Mithra, des affinités indéniables. Ils restent néanmoins fondamentalement distincts. Ce n'est pas en tant que fidèle de Mithra — rien ne permet de penser qu'il ait été initié à ses mystères — qu'Aurélien a mis sa réforme sur pied [21].

---

[19] *Hist. Aug.*, *Aurélien*, 25,3.

[20] Cf. Halsberghe, *op. cit.*, pp. 155 ss.

[21] Halsberghe, *op. cit.*, p. 157. Un exemple particulièrement net de confusion entre le culte solaire instauré par Aurélien et le culte mithriaque est fourni par W. Wili, « Die römischen Sonnengottheiten und Mithras »,

Le problème posé par la position de Julien est plus complexe. On en a cherché la solution dans deux directions diamétralement opposées. Pour J. Bidez, suivi récemment encore par la majorité des savants, Julien était un dévot fervent de Mithra, et sa théologie solaire est d'inspiration essentiellement mithriaque [22]. Cette opinion vient d'être battue en brêche par R. Turcan qui, au terme d'une enquête minutieuse, aboutit à une double conclusion: « Le mithriacisme ne répondait aucunement aux desseins de l'« Apostat ». Il n'était pas du tout propre à réunifier les esprits ... Quant au mithriacisme personnel de Julien, c'est une extrapolation d'historiens modernes » [23].

J'ai exposé ailleurs — et je n'y reviens pas ici en détail — des vues qui rejoignent par avance, au moins partiellement, celles de Turcan. Je pense, moi aussi, que le mithriacisme n'était pas le meilleur ciment possible pour donner à la vieille religion la cohésion et l'unité qui lui faisaient défaut, et que Julien s'en est parfaitement rendu compte. Je pense également que Bidez a eu tort de considérer héliolâtrie et mithriacisme comme synonymes et coextensifs, et de lire Mithra partout où Julien écrit Hélios. Je n'irais pas cependant jusqu'à refuser à Mithra la moindre place dans la dévotion personnelle de Julien et à nier que celui-ci ait pu se faire initier à ses mystères. L'essai de démonstration de Turcan ne m'a pas, sur ce point, tout à fait convaincu.

Il me paraît difficile, en particulier, d'interpréter autrement que par référence à une initiation mithriaque ce que Julien écrit au début de son discours sur Hélios Roi: « Je suis l'adepte du Roi Hélios. Et si je garde à part moi, à titre privé, les preuves les plus sûres de cette appartenance, voici ce que j'en puis dire sans encourir de sacrilège » [24]. Suit une profession de foi héliolâtrique. Ce langage voilé s'éclaire lorsqu'on le rapproche de la fin des *Césars*: « Pour toi, dit Hermès, en s'adressant à moi, je t'ai donné de connaître Mithra, ton père. Observe ses commandements; tu

---

Eranos Jahrbuch, 10, 1943, pp. 163-164, qui pense que le second est devenu « überragender Staatskult ».

[22] J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930; cf. en particulier le chapitre intitulé « le sanctuaire de Mithra », pp. 219-224.

[23] R. Turcan, *op. cit.*, pp. 127-128.

[24] *Sur Hélios-Roi*, 130 b-c (Traduct. Ch. Lacombrade).

ménageras ainsi à ta vie une amarre et un havre assurés et, à l'heure où il faudra quitter ce monde, avec l'Heureuse Espérance, ce divin guide sera toute bienveillance pour toi »[25]. Si, comme Turcan la pense, « le Mithra des Césars n'est que le nom persique d'Hélios »[26], on doit se demander pourquoi c'est l'un qui est ici employé plutôt que l'autre: « apparemment pour scandaliser les chrétiens » répond Turcan. Mais en quoi Mithra est-il, dans une perspective chrétienne, plus scandaleux qu'Hélios, alors que l'un et l'autre nom désignent un faux dieu? Une initiation de Julien aux mystères mithriaques est loin d'être invraisemblable. Il est au contraire assez normal que ce prince, friand d'initiations, ait voulu recevoir, en plus de diverses autres, celle qui, mieux que toutes les autres, prolongeait sur le plan des rites sa théologie solaire, et en constituait le complément naturel.

Il reste que Julien est, au sujet du dieu iranien, singulièrement discret. Mise à part la conclusion des *Césars*, on ne trouve dans toute son oeuvre qu'une seule mention explicite de Mithra: j'y reviendrai. Il est douteux que le secret initiatique suffise à rendre compte d'un tel laconisme. Ce n'est ici, d'ailleurs, qu'un cas particulier d'un problème plus général, que je voudrais maintenant essayer d'élucider.

Que Mithra n'ait jamais été officiellement intronisé dans le panthéon romain, qu'il n'apparaisse sur aucune monnaie impériale, que les princes, tout en adoptant pour leur propre compte des qualificatifs empruntés peut-être à la terminologie du dieu, ne le vénèrent qu'exceptionnellement sous son vrai nom, qu'aucun d'eux ne lui ait, mis à part le cas de Carnuntum, dédié de sanctuaire, à Rome ou ailleurs, il y a là, à coup sûr, un ensemble de faits surprenants et qui appellent une explication. On peut la chercher dans plusieurs directions.

On doit noter tout d'abord que Mithra est demeuré jusqu'au bout, de façon beaucoup plus nette que ses concurrents orientaux, et presque exclusivement, divinité à mystères. Ses seuls fidèles véritables sont les initiés. La dévotion qu'on lui témoigne garde ainsi un caractère essentiellement individuel et ésotérique. Elle se pratique au sein d'une société secrète, à effectifs nécessairement limités, et qui par surcroit ne se recrute que parmi le sexe masculin. Il y a ainsi des limites très précises à la bienveillance que seraient tentés de lui manifester les empereurs. Même ceux, très rares en définitive, qui ont eux-mêmes reçu l'initiation l'ont fait à titre privé, et non pas en tant que souverains et chefs de la religion traditionnelle. Ils peuvent difficilement transposer sur le plan officiel, et extérioriser par de somptueuses fondations ou par des séries monétaires, leur piété envers ce dieu secret.

---

[25] *Césars*, 336c.

[26] *Op. cit.*, p. 125.

Il faut penser aussi, et plus encore, à la diffusion relativement tardive du culte mithriaque. Il est, de tous les cultes orientaux implantés à travers l'Empire, le dernier venu sur la scène romaine. Sa nouveauté, qui a pu le servir auprès de certains, représentait aux yeux de certains autres un handicap sérieux. Car l'attrait de l'exotisme était contrebalancé dans l'opinion par un conservatisme volontiers sourcilleux qui, même après Juvénal, n'a pas capitulé. Une divinité orientale avait d'autant plus de chances de se faire généralement accepter qu'elle trouvait un point d'appui et d'ancrage dans le *mos majorum.* Elle le pouvait à coup sûr par la voie des assimilations à une divinité traditionnelle. Le procédé a été mainte fois utilisé, sans que pour autant la physionomie du dieu ou de la déesse importés se soit totalement effacée ou métamorphosée: Jupiter Dolichenus ou Jupiter Héliopolitanus ne sont ni absorbés par Jupiter Capitolinus, ni entièrement identiques au dieu romain. Une assimilation d'Isis à Vénus, de Sérapis à Jupiter ne transforme pas fondamentalement leur état-civil, mais elle leur sert de caution auprès des traditionalistes.

Au moment où Mithra apparaît à Rome, les divinités égyptiennes y ont déjà acquis droit de cité: elles sont devenues partie intégrante du patrimoine national. Le cas de Cybèle est plus significatif encore. Point n'est besoin, pour la faire accepter, de lui chercher des répondants du côté du panthéon classique. Son culte a été d'autant plus facilement intégré à la religion officielle qu'il est associé à la légende des origines troyennes de Rome et constitue ainsi, dès le départ, un élément de la tradition romaine: la Grande Mère Idéenne a été la protectrice du « Phrygien » Enée, réfugié sur l'Ida après la chute de Troie. Tertullien mentionne ce détail: « Cybèle s'est éprise de la ville de Rome, en souvenir de la race troyenne, race de son pays »[27]. Cette particularité contribue à coup sûr à expliquer le succès, à première vue surprenant, d'un culte qui semble avoir été assez pauvre en contenu théologique, et du rite répugnant du taurobole, dans la bonne société romaine. R. Turcan a noté avec raison que « dans les milieux païens, l'impact du phrygianisme était beaucoup plus fort que celui du mithriacisme. Il est significatif que les polémistes chrétiens du IVe siècle s'attaquent beaucoup plus violemment à l'isiasme et surtout au culte métroaque »[28].

En regard de ces deux concurrents, Mithra ne dispose pas, en effet, des mêmes atouts. Julien, qui sait mieux que quiconque le poids de la tradition et qui en éprouve intensément l'attrait, n'est novateur qu'à son corps défendant. Il est très préoccupé de trouver à ses initiatives religieuses et théologiques des racines dans un passé reculé, sinon toujours purement romain. Il est très instructif, à cet égard, de comparer ce qu'il dit de Cybèle et Attis d'une part, de Mithra de l'autre. « Quel est », écrit-il à propos des mystères métroaques, « le mode de cette purification, et en outre pourquoi semblable méthode nous fut-elle enseignée dès l'origine (ἐξ ἀρχῆς), après transmission par les anciens Phrygiens et adoption d'abord par les Hellènes — non pas n'importe lesquels —, mais par les Athéniens? »[29] Ce sont là d'impressionnants quartiers de noblesse, et qui doivent convaincre même les plus réticents.

De la même façon, pour justifier sa dévotion envers le Soleil, il invoque avec insistance le passé romain: « Hélios est aussi pour nous le fondateur de la Ville. Parmi ses habitants notre acropole ne compte pas seulement Athéna, Aphrodite[30] et Zeus, en qui l'on célèbre le père de toutes choses, mais encore, avec Apollon, sur la colline du Palatin, Hélios lui-même sous ce titre officiel qui est connu de tous »[31]. Il invoque ensuite l'oeuvre religieuse de Numa, attribue une origine solaire (ἐξ Ἡλίου) au feu des Vestales, rappelle que seuls les Romains, avec les Egyptiens, utilisent un calendrier solaire. Et il poursuit: « Si je déclare après cela que nous vénérons Mithra et qu'en l'honneur d'Hélios nous célébrons des jeux quadriennaux, on me jugera trop moderne. Mieux vaut sans doute avancer ici un fait d'âge plus vénérable »[32]. Il revient alors à des considérations de calendrier et à l'oeuvre de Numa. Les jeux quadriennaux, *agones Solis*, ont été institués par Aurélien moins d'un siècle avant le moment où Julien écrit ces lignes. Le prince refuse donc d'en tirer argument. Il renonce, pour les mêmes raisons, à utiliser dans sa démonstration Mithra, dont c'est ici, avec le passage des *Césars* déjà cité, la seule mention explicite dans toute l'oeuvre de Julien.

---

[27] *Apol.*, 25; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, pp. 41 ss. F. Bömer, « Kybele in Rom », *RM*, 71, 1964, pp. 141 ss.

[28] *Op. cit.*, p. 126. Il est également significatif que Mithra ne soit pas nommé par Macrobe parmi les divinités classiques ou orientales qu'il considère comme des manifestations de Sol.

[29] *Sur la Mère des dieux*, 159a (Traduct. G. Rochefort).

[30] Comme le fait remarquer Ch. Lacombrade dans son édition (Oeuvres substituée ici à Junon pour que puisse être introduit, aussitôt après, Enée, de Julien, II, 2, p. 132, n. 2, Vénus-Aphrodite a été, dans la triade capitoline, né « dit-on, d'Aphrodite, qui est subordonnée et apparentée à Hélios ».

Mais pas plus que son caractère de religion initiatique la nouveauté ne suffit, à mon sens, à expliquer la réserve évidente du pouvoir impérial à l'endroit du culte mithriaque. Il faut tenir compte aussi de son origine géographique. On n'a pas assez souligné, me semble-t-il, que seul parmi les divinités orientales implantées dans l'Empire, Mithra vient d'au-delà des frontières et, qui plus est, Cumont le rappelle fort opportunément, de « chez des ennemis que les Romains ne cessèrent de combattre »[33]. Rome n'avait jamais affronté la puissance égyptienne, largement antérieure à la sienne propre. Elle ne s'était trouvée en contact direct avec l'Egypte qu'à la basse époque ptolémaïque, avant de l'intégrer bientôt à son empire. L'Egypte était, pour les Romains, bien plutôt qu'une puissance politique, le foyer d'une civilisation riche d'un prestige millénaire et dont on pouvait, une fois calmées les vieilles réactions xénophobes, accueillir les influences. La Perse au contraire était l'ennemi, l'ennemi par excellence, pour Rome comme elle l'avait été autrefois pour la Grèce d'avant Alexandre. Sa civilisation avait pour support un pouvoir politique et militaire que les empereurs ne cessaient de rencontrer sur la route de l'expansion romaine en Orient. L'histoire de l'Empire est jalonnée de guerres, à la fortune changeante, contre les Perses. Julien lui-même tombera sous leurs coups.

---

[31] *Sur Hélios-Roi*, 153d.

[32] *Ibid.*, 155b.

[33] *Mystères*, p. 89.

Sans doute, s'approprier les dieux de l'adversaire c'est en quelque façon les utiliser contre lui. La présence, à Doura Europos, d'un mithraeum édifié et vénéré par les soldats chargés de défendre contre les Perses la frontière de l'Euphrate répond peut-être pour une part à cette préoccupation. Mais une démarche normale à ce niveau subalterne l'eût été beaucoup moins de la part d'un prince. Installer Mithra à une place éminente dans le panthéon c'était lui reconnaître tacitement un pouvoir supérieur à celui des divinités traditionnelles, ou tout au moins l'appeler à leur secours. C'était aussi heurter les susceptibilités d'une partie au moins de l'opinion. Il ne faut pas minimiser la force des sentiments antiperses, même à une date avancée, chez les plus conservateurs et les plus nationalistes des Romains. Ils se réveillaient chaque fois qu'une nouvelle campagne s'engageait contre la puissance ennemie. Les empereurs, quelle que fût leur position religieuse personnelle, ne pouvaient pas négliger entièrement cette réalité. Elle est attestée par une série éloquente de témoignages.

Le Juif Philon d'Alexandrie au Ier siècle, le chrétien Firmicus Maternus à la fin du IVème dénoncent en termes très analogues l'adoption des pratiques iraniennes. D'aucuns, écrit le premier, « allèrent jusqu'à introduire en Italie l'usage barbare du prosternement (*proskynesis*) altérant de la sorte la dignité romaine » [34]. Le second s'indigne des « blâmables fictions d'un rite barbare », qui est « l'observance persique », c'est-à-dire mithriaque, et s'écrie, parlant aux païens: « Si vous croyez digne du nom romain de vous assujettir aux rites et aux lois des Perses » [35]. Tous deux touchent probablement une corde sensible chez certains au moins de leurs lecteurs.

C'est le même nationalisme antiperse que l'on mobilise, du côté païen comme du côté chrétien, contre le manichéisme. Eusèbe, caractérisant « le fou qui a donné son nom à l'hérésie démoniaque », déclare qu'il était « dans sa vie un barbare par son langage et par ses moeurs » et rappelle que c'est « du pays des Perses qu'il répandait sur la terre habitée, comme un poison mortel, des doctrines mensongères et athées »[36]. Ces propos apportent un écho fidèle de l'édit même que Dioclétien promulgua contre les Manichéens et qui, lui aussi, dénonce en termes véhéments la Perse, source du mal: « Audivimus eos nuperrime veluti nova et inopinata prodigia in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse ... Ne forte conentur per execrandas consuetudines et scaevas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis inficere »[37].

---

[34] *Leg. ad Gaium*, 116.

[35] *De errore profan. relig.*, 5,2.

Il est vraisemblable qu'Eusèbe a eu sous les yeux le document impérial. Il lui emprunte l'image du poison; et « la terre habitée » (οἰκουμένη) où celui-ci se répand traduit évidemment « hunc mundum » et « universum orbem nostrum »: entendons l'Empire. Il est intéressant de voir l'historien ecclésiastique reprende, pour pourfendre l'adversaire, les termes même de celui qui fut aussi un persécuteur des chrétiens.

Dioclétien voit dans les Manichéens une cinquième colonne au service de l'étranger. Mithra était sans doute, à l'époque, suffisamment romanisé pour éviter à ses fidèles d'encourir le même soupçon. On n'oubliait pas cependant, au moins en haut lieu et dans les milieux cultivés, ses origines précises, que rappelaient d'ailleurs et le costume du tauroctone et le grade de Perse qui figurait dans la hiérarchie de la secte. Il pouvait, chez certains, pâtir de l'hostilité persistante dont la Perse était l'objet et qui s'exprime souvent, même dans des textes sans caractère polémique très marqué.

Dans son Panégyrique de Théodose (389) Pacatus note avec satisfaction que « tous les peuples barbares ... trouvent bon de rester en repos ou bien, sous l'apparence de l'amitié, prennent plaisir à la servitude. La Perse elle-même, jadis rivale de notre empire et illustrée par la mort de tant de généraux romains, cherche à se faire pardonner par sa soumission les guerres impitoyables qu'elle a conduites contre nos princes. Enfin son roi lui-même, qui jusqu'ici n'avait pas daigné s'avouer un homme, manifeste maintenant sa crainte et il te vénère dans le temple où il est vénéré »[38]. Ammien Marcellin, proche de la cour impériale, ne cache pas l'aversion que lui inspirent les Perses: « Ils ont plus d'astuce encore que de vaillance et c'est de loin surtout qu'ils sont à craindre ... Rusés, fiers, cruels ... chez eux la loi s'environne de terreur ... Ils ont des lois abominables, qui rendent toute une famille solidaire pour un de ses membres ». Les qualités guerrières qu'il leur reconnaît malgré tout sont un emprunt à Rome: « Tant de leçons qu'ils ont reçues de nous en fait de discipline et de tactique, et l'adoption de nos manoeuvres et de nos exercices militaires les ont rendus redoutables même en bataille rangée ». Leur cavalerie, certes, est de recrutement noble. Mais leurs fantassins, « valets de l'armée », forment « une troupe vouée pour toujours à l'esclavage et servent sans solde ni rétribution quelconque » [39].

---

[36] *Hist. Eccl.*, 7,31.

[37] *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*, 15,3-4.

[38] *Panég.*, 22,4-6.

Il est peu vraisemblable que Mithra n'ait pas été, çà et là, éclaboussé par cette aversion professée envers son pays d'origine. Il n'était d'ailleurs, dans la mythologie iranienne, qu'un dieu subalterne, et il l'est probablement resté, malgré la position centrale que paraît lui conférer le culte, dans la théologie de ses mystères romains. C'était là, pour une carrière impériale, un handicap de plus. Car l'idéologie religieuse du régime ne pouvait décemment se réclamer que du dieu suprême: c'est de lui seul que le prince détenait son pouvoir, c'est lui dont il était le représentant, l'agent d'exécution, voire l'incarnation sur terre. Il est clair, dans ces conditions, que deux divinités seulement pouvaient entrer en ligne de compte, celles-là même que Dioclétien d'une part, Aurélien et les seconds Flaviens de l'autre ont respectivement choisies pour patron: Jupiter et Sol. Si Mithra a pu se faire parfois vénérer, même en dehors de ses conventicules, sous les traits du second, il ne le supplante pas pour autant [40]. Ses fidèles lui demandaient d'assurer leur salut éternel. On comprend fort bien que les princes n'aient ni voulu ni pu lui confier officiellement les destinées terrestres de l'Empire.

---

[39] *Hist.*, 23,6.

[40] Parmi les nombreux témoignages littéraires sur la diffusion du culte de Sol-Hélios on peut noter celui de Philostrate, qui en souligne la place centrale dans la dévotion d'Apollonius de Tyane: *Vie*, I, 16; 2,38; 6,10; 7,10; 7,31; 8,13. Du côté chrétien, en particulier Arnobe, *Adv. Nationes*, I, 29; 3,30 (« nam quid de ipso dicemus Jove, quem Solem esse dictitavere sapientes »); 5,42 (« si Attis Sol est... »); 6,12. Ni l'un ni l'autre de ces auteurs ne mentionnent Mithra à ce propos.

DISCUSSIONE

LEGLAY: Je crois que la correction, mieux la réaction de M. Simon est saine, salutaire et nécessaire. Il y a tout de même un point qui me gêne un peu, c'est le cas de l'empereur Commode. Il n'est certes pas question de parler de conversion personnelle de Commode, peut-être même pas d'adhésion personnelle, mais je pense qu'on ne peut pas éviter de parler d'une sorte d'adhésion officielle ou quasi-officielle.

Le règne de Commode est en effet le règne d'un empereur autoritaire. Et pour ne prendre que deux exemples — on pourrait les multiplier, car il y a eu vraiment sinon une explosion du mithriacisme à l'époque, du moins un élan de ferveur assez extraordinaire, au moins en Occident — je voudrais, pour aller vite, citer deux cas. C'est d'abord celui du légat de Pannonie, Marcus Valerius Maximilianus, qui est le légat de l'empereur Commode en Pannonie et dévot personnel de Mithra, qui devient ensuite, en Afrique, légat de la troisième légion Auguste, et qui apporte le culte de Mithra à Lambèse, quartier général de la légion. C'est sous Commode et par le légat impérial commandant la troisième légion Auguste, que la religion de Mithra se trouve implantée dans les provinces africaines, où elle va se développer, modérément d'ailleurs.

A-t-il pu le faire sans en référer à l'empereur? C'est une question, naturellement, à laquelle il est difficile de répondre. Du moins l'installation d'un *mithraeum* dans le centre de la ville, non loin du Capitole, prend-elle un caractère officiel. Mais il y a un deuxième cas, qui paraît encore plus important, plus singulier: c'est le cas du *mithraeum* de S. Stefano Rotondo que nous avons visité récemment, où il s'agit de l'implantation d'un *mithraeum* dans les ' castra peregrinorum ' et il semble bien qu'il y ait eu là des rapports assez étroits entre le culte de Mithra et les autorités militaires en place.

Ajors je me demande si l'on ne peut pas insister davantage sur le caractère officiel de ces implantations et dès lors sur une adhésion officielle, ou quasi-officielle, de l'empereur Commode au mithriacisme.

SIMON: Les faits signalés par M. Le Glay à propos de Commode méritent toute notre attention. Ils invitent en effet à penser que l'initiation de cet empereur au culte mithriaque, si scandaleuse qu'elle soit apparue dans sa forme, a pu être considérée comme une adhésion officielle du prince et susciter dans son entourage cet élan d'enthousiasme, sincère ou opportuniste, enregistré par M. Le Glay. Mais cet élan s'est-il maintenu avec la même intensité una fois Commode disparu?

Par ailleurs, le fait que les empereurs se soient abstenus de placer officiellement l'Etat romain sous le patronage de Mithra n'implique pas qu'ils aient systématiquement entravé la diffusion de son culte, en particulier dans les milieux de l'armée. Peut-être faudrait-il parler de neutralité bienveillante, allant chez certains jusqu'à un appui discret et une reconnaissance officieuse.

BELARDI: La relazione del prof. Simon è la seconda di quelle che ho ascoltato sino ad ora, dopo l'altra del collega Panvini, che richiama la nostra attenzione su un fatto molto importante: la non ufficialità del culto di Mithra a Roma. Il prof. Simon ci ha presentato una rosa di motivi e di cause che possono o potrebbero spiegare questa non ufficialità. In primo luogo egli ha posto il carattere individualistico di questa religione e quindi il suo carattere iniziatico; ha poi aggiunto altri fatti e altri aspetti, tra i quali egli ha dato molta importanza all'origine iranica (specificamente partica) di questo dio, e quindi al fatto che i Romani dovevano sentire che questa divinità proveniva da un popolo decisamente avverso alla loro forza di espansione. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che Roma è rimasta sempre aperta all'accettazione di culti di altri popoli, sia avversari e vinti sia rimasti indipendenti. Dovremmo altrimenti immaginare per il mondo antico che fortune religiose venivano condizionate da un senso di nazionalismo che di fatto non era ancora nato. Sembra allora preferibile ritenere che la causa fondamentale, se non esclusiva, della non ufficialità del culto di Mithra nello spazio della religione romana sia stato l'aspetto iniziatico di esso. E' forse bene tornare a sottolineare le differenze tra il Mithra iranico e il Mithra occidentale.

La religione romana, a partire dal III secolo a. C., aveva avviato un processo di statualizzazione di certe divinità le quali hanno praticamente respinto su uno sfondo puramente popolaresco gli « dei momentanei » delle origini di Roma, gli dei delle occasioni singole e delle esperienze religiose vissute individualmente. Ora, il Mithra occidentale è un Mithra che richiede proprio al singolo individuo l'esperienza e il passaggio di gradi iniziatici successivi. In occidente la differenza è netta tra il mithraismo misterico e le pratiche religiose collettive del popolo romano. Del pari differente è il Mithra occidentale, patrimonio del singolo o di un piccolo gruppo, e il Mithra orientale che è patrimonio di tutti. La non ecumenicità del rito occidentale è dunque in assoluto contrasto con la ecumenicità del rito orientale. Su ciò mi propongo in un secondo tempo di richiamare l'attenzione dei congressisti con una breve nota sui rapporti tra potere politico e Mithraismo in Occidente. Per adesso concluderei dicendo che se, come ha dimostrato Panvini, non troviamo Mithra nella monetazione ufficiale, e se, come ha rilevato Simon, non troviamo un interesse da parte degli imperatori a porre Mithra nel rango degli dei

ufficiali dello Stato romano, ciò è per tale carattere intrinseco dell'esperienza mistica del Mithra occidentale.

SIMON: Je suis, en gros, d'accord avec la mise au point de M. Belardi, puis-qu'elle souligne un des éléments que j'ai signalés comme paraissant avoir été un handicap pour une diffusion et pour une officialisation de la religion de Mithra. Nous ne divergeons, me semble-t-il, que sur l'équilibre à établir entre les causes diverses que j'ai distinguées. Je suis prêt à mettre au premier rang, parmi ces causes, le caractère initiatique et individualiste du culte de Mithra en Occident, caractère qui s'est maintenu jusqu'au bout de façon beaucoup plus affirmée que dans d'autres cultes orientaux, celui de Cybèle en particulier, officiellement intronisé depuis longtemps, mais aussi celui d'Isis. J'hésite en revanche à exclure entièrement une réaction anti-iranienne dans certains milieux. A en juger d'après les textes que j'ai cités, elle existait bel et bien et a pu contribuer elle aussi, ne fût-ce qu'a titre secondaire, à gêner la diffusion du culte de Mithra.

PANCIERA [che presiede la seduta]: Siamo costretti a procedere oltre, anche se ci sono altri argomenti che sarebbe interessante discutere. A me in particolare sarebbe piaciuto che si parlasse ancora un po' dei rapporti tra imperatore, potere in genere e mitraismo. Per conto mio ci sono dei momenti in cui si avverte una certa disposizione a favorire il culto di Mitra, anche se poi questo non viene elevato a livello ufficiale e se anche l'imperatore non manifesta una devozione personale per il dio. Spia principale di questo atteggiamento è, come credo, la posizione che Mitra occupa nell'ambiente militare.

PASQUALE TESTINI

ARTE MITRIACA E ARTE CRISTIANA

APPARENZE E CONCRETEZZA

Da molto tempo — fin dal sec. XVIII — il tema dei rapporti tra mitraismo e cristianesimo, studiati attraverso la testimonianza dei monumenti, ha sollecitato ricerche ed ha avuto risposte erudite, principalmente però nell'àmbito della storia comparata delle religioni. È un argomento che offrirà sempre nuove tentazioni, sia come riesame di monumenti noti, sia soprattutto dopo nuove scoperte di santuari mitriaci e in conseguenza dell'arricchirsi del repertorio iconografico[1].

Anche questo intervento in fondo non è che una tentazione; ma il motivo che mi spinge ad entrare in problematica storica, sicuramente stimolante ma finora a latere del mio specifico campo di ricerche, è unicamente di far conoscere ciò che — dal punto di vista dei monumenti cristiani — avrebbe da dire un archeologo in una discussione, nella quale per la verità l'apporto della documentazione monumentale pare spesso utilizzato piuttosto disinvoltamente, in qualche caso anzi fino al limite della dimenticanza dei princìpi dell'euristica e dell'ermeneutica. Si ritiene infatti ormai provata la tesi secondo cui sarebbe stato il mitraismo a fornire elementi e a suggerire elaborazioni di scene all'arte cristiana; in concreto però la dimostrazione si riduce a confronti formali, apparenti, trovati fra opere pertinenti a secoli diversi, e si resta soddisfatti di « similarities », senza prudentemente accertare se si tratta di affinità esclusive tra composizioni iconografiche mitriache e cristiane, o non piuttosto affinità esistenti tra vari modelli in circolazione, ad uno dei quali abbiano attinto l'una e l'altra iconografia, assumendo tuttavia in proprio talune componenti e aggiungendo dettagli e complementi, in modo da tradurre figurativamente un proprio linguaggio simbolico. A siffatta carenza di ordine generale, se ne aggiunge una, particolare, ugualmente di carattere metodologico: e cioè che, volendo ricercare apporti o sopravvivenze del mitraismo in composizioni cristiane medievali o bizantine, gli studiosi parlano d'influenze dirette — quasi, direi, come in un meccanismo biologico —, senza domandarsi se già prima dell'avvento delle rappresentazioni medievali o bizantine non esistessero, nell'arte cristiana piú antica, simboli e attributi in contesti ben definiti, sopravvissuti per fatto culturale attraverso i secoli o rimessi in circolazione per la necessità degli artefici d'introdurre nel repertorio cristiano elementi simbolici graditi alla spiritualità popolare o diffusi dallo sviluppo della speculazione teologica.

---

[1] Per il particolare tema in discussione, oltre alla fondamentale raccolta di M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, I, Hagae Comitis 1956 [= *CIMRM*], tutta la bibliografia essenziale si trova nello studio di A. Deman, Mithras and Christ. Some iconographical similarities, in *Mithraic studies*. Proceedings of the First Intern. Congress of Mithraic Studies, II, Manchester 1971, p. 507 ss. Cf. tuttavia anche L.A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology*, Leiden 1968.

Tenuto conto di tali lacune, le note che seguono si propongono senza intenzione polemica di fornire materiali per una riflessione di metodo e di carattere iconologico: nessun giudizio dunque d'ordine estetico e stilistico, ma descrizione e commento tenuto all'essenziale, quasi una serie di schede redatte in maniera da evidenziare solo gli elementi d'interesse per il problema in esame e cronologicamente disposte. Con ciò non s'intende affatto esaurire l'argomento e perciò neppure arrivare a conclusioni definitive, ma solo delineare un quadro d'insieme per far emergere linee di ricerca, dal cui percorso ciascuno potrà trarre ulteriore materia di comparazione e di valutazione dei termini storici del problema, finora — a quanto pare — mal posto e quindi da considerare come un campo d'indagine ancora *in fieri*.

I. TOPOGRAFIA

Il rapporto, dal punto di vista topografico, tra santuari mitriaci ed edifici di culto cristiani si rivela in genere surdimensionato e talora si scopre persino qualche compiacenza per il dramma. In realtà la relazione riguarda pochissimi casi. La rassegna che segue non può né vuole essere completa, ma per il nostro scopo solo largamente esemplificativa e quindi adatta ad introdurre la discussione sull'argomento. Essa è limitata a Roma;

per Ostia il solo caso da considerare sarebbe l'oratorio cristiano sorto nel tardo sec. IV entro il *frigidarium* delle terme di Mitra[2], ma per il momento il complesso è ancora tutto da studiare e, fra l'altro, resta ancora da dimostrare come opera dei cristiani la decapitazione di Mitra e del toro nello *spelaeum* sottostante. L'elenco comprende due gruppi di edifici di culto, ciascuno con l'indicazione fra parentesi della sua qualità nell'àmbito dell'organizzazione ecclesiastica: al primo gruppo si sono assegnate le basiliche sorte sopra un mitreo; al secondo le chiese in prossimità delle quali si sono rinvenute memorie mitriache.

Primo gruppo:

1.	S. Clemente (*titulus Clementis*)	*CIMRM*,	338 ss.
2.	S. Lorenzo in Damaso (*titulus Damasi*)	»	421
3.	S. Prisca (*titulus Priscae*)	»	476
4.	S. Stefano Rotondo (chiesa devozionale) Cf. relazione Lissi Caronna in questi « Atti »		

Secondo gruppo:

5.	S. Agata de Subura (*diaconia*)	*CIMRM*,	366
6.	S. Anastasia (*titulus Anastasiae*)	»	343
7.	S. Balbina (*titulus Balbinae*)	»	501 ss.
8.	S. Ciriaco in Thermis (*titulus Cyriaci*)	»	631
9.	SS. Cosma e Damiano (*diaconia*)	»	413 a
10.	S. Eusebio (*titulus Eusebii*)	»	363
11.	SS. Marcellino e Pietro (*titulus SS. Marcellini et Petri*)	»	362
12.	S. Maria d'Aracoeli (chiesa devozionale)	»	414
13.	S. Maria in Domnica (*diaconia*)	»	327
14.	S. Martino ai Monti (*titulus Equitii*)	»	356, 368
15.	S. Pietro in Vaticano (*martyrium*)	»	378[3],
	F. MAGI, in *Rend. della Pont. Acc.*		513,515;

---

[2] G. Calza, Nuove testimonianze del Cristianesimo a Ostia, in « Rendiconti della Pont. Accademia Romana di Archeologia », XXV-XXVI 1949-51, p. 129 ss.; G. Becatti, in *Scavi di Ostia, I. Topografia*, Roma 1953, p. 139; H. Schaal, *Ostia der Welthafen*, Bremen 1957, p. 121 ss.; R. Calza, *Ostia*, Roma 1965, p. 165 ss.

[3] Il rinvenimento presso la chiesa di S. Lorenzo in Piscibus non impedisce di ritenere il reperto come pertinente al *Phrygianum* del Vaticano.

	Rom. di Archeol., XLII 1969/70, p. 195 ss.		
16.	S. Pietro in Vincoli (*titulus Apostolorum*)	»	364
17.	S. Saba (chiesa devozionale)	»	464
18.	S. Sabina (*titulus Sabinae*)	»	467
19.	S. Susanna (*titulus Gaii*)	»	379, 386 ss.
20.	S. Vitale (*titulus Vestinae*)	»	381, 384

Le osservazioni possibili sui due elenchi si riducono a poco. In via generale v'è da osservare che non si rileva alcun nesso fra tipo di edificio di culto e presenza mitriaca; e inoltre che nella maggior parte dei casi, vale a dire nel secondo gruppo, la prossimità di una memoria mitriaca deve considerarsi, fino a prova contraria, accidentale. In particolare, benché nel primo gruppo tre su quatto siano chiese titolari, il loro numero complessivo resta comunque molto esiguo per assumere un qualche rilievo; e lo stesso deve dirsi per quanto riguarda la sovrapposizione — pacifica o violenta — di una chiesa nell'area di un mitreo, perché se è vero che tracce di rovine si sono rilevate a S. Prisca e a S. Stefano Rotondo, nulla di certo esiste per i mitrei sotto S. Clemente[4] e S. Lorenzo in Damaso. Oltre tutto, fra S. Prisca (fine sec. IV) e S. Stefano Rotondo (eretta sotto papa Simplicio: 468-83) ci corre almeno mezzo secolo; e inoltre la prima è sull'Aventino, l'altra sul Celio, come a dire su colli diversi, sicché sembra prudente pensare a fatti sporadici o ad episodi determinati forse da situazioni contingenti di cui ignoriamo la natura. In definitiva nulla di rilevante emerge, per ora, da un esame del rapporto topografico chiesa-mitreo a Roma.

II. ICONOGRAFIA

Lo studio della Deman su alcune affinità iconografiche tra l'arte figurativa mitriaca e quella cristiana ha il merito di aver tracciato una sorta di consuntivo storiografico dell'argomento e di aver apportato ulteriore documentazione ad alcune ipotesi. Ho però già notato avanti quali carenze d'ordine metodologico a me sembra di dover rilevare in siffatte proposte; e pertanto, allo scopo di chiarire in termini storici la fondatezza delle analogie ipotizzate, si segnalano qui di seguito alcuni monumenti cristiani che meritano, a mio avviso, considerazione da parte di chi voglia ragionare di quelle affinità.

---

[4] Parrebbe infatti che mitreo e « titulus » siano coesistiti almeno per un certo tempo e che il mitreo, benché in parte danneggiato, sia sopravvissuto fino all'inizio del V secolo. Cf. ora F. Guidobaldi, Il complesso archeologico di San Clemente. Risultati degli scavi più recenti e riesame dei resti architettonici (estr. da *S. Clemente Miscellany,* II. Art and archaeology, a cura di L. Dempsey), Roma 1978, spec. p. 78 s.

Come è noto, tutta una serie di composizioni cristiane hanno fatto credere ad un influsso dell'iconografia mitriaca. Il Leclercq, nella voce del suo dizionario dedicata al mitraismo[5], ne respinge alcune, ma esita per altre in maniera stranamente sbrigativa. Nessun dubbio invece mostra per quanto riguarda quattro correlazioni, e a mio parere molto giustamente: Mitra che tira d'arco e Mosè che batte la rupe[6]; l'antro di Mitra e la capanna dei pastori nelle scene di Natività[7]; il banchetto mitriaco e il convito (funebre o degli eletti) affrescato nelle catacombe[8]; Mitra crioforo e il Buon

---

[5] In *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* [= *DACL*], XI (1934), col. 1540.

[6] L'apparenza dell'unicità dello scopo — far scaturire l'acqua dalla roccia — del gesto di Mitra e di Mosé è del tutto ingannevole. Due buone ragioni almeno dovrebbero persuadere. La prima è che la freccia di Mitra non ha nulla a che vedere con la « virga » di cui si serve Mosè; la seconda è che nei quasi 250 esempi di scene del Miracolo della roccia finora noti (cf. P. Van Moorsel, Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiana, in « Rivista di archeologia cristiana », XL 1964, p. 221 ss.; E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* [= Münsterische Beiträge zur Theologie, 36], Münster Westf. 1973, p. 196 ss.) non solo Mosè, ma anche Pietro si presenta come operatore del prodigio, e in questo caso i *bibentes* vestono l'abito militare. La « virga virtutis », come ha dimostrato in uno studio ben documentato M. Dulaey (Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien, in « Revue des études augustiniennes », XIX 1973, p. 3 ss.) è simbolo di potere spirituale di liberazione: potere, proprio del Cristo nuovo Mosè, trasmesso per singolare privilegio a Pietro. Nel Miracolo della roccia la « virga virtutis » agisce appunto come intervento divino a simboleggiare la grazia che rigenera l'umanità mediante l'acqua del battesimo.

[7] Al riguardo va innanzi tutto precisato che la tradizione della nascita di Gesù in una grotta di Betlemme non sembra anteriore al II secolo. Fra gli evangelisti, solo Matteo (2,11) accenna a una « casa », mentre Luca dice che il bambino fu deposto in una mangiatoia (2, 7,12 e 16), senza precisare

---

però se in una grotta o in una stalla. Tra la fine del I e la metà del II secolo, l'*Ascensione di Isaia* (XI, 7; traduz. di M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, III, Torino 1969, p. 202) immagina il lieto evento nella casa di Maria; al contrario, forse ancora nel corso del sec. II, il *Protovangelo di Giacomo* (XVIII e XIX; ed. G. Bonaccorsi, Firenze 1948, p. 94 ss.) parla per la prima volta di grotta fuori di Betlemme. Quasi nello stesso tempo, anche Giustino colloca la nascita ἐν σπηλαίῳ prossimo alla città (*Dial. cum Tryphone*, 78,5, in Patr. Graeca VI, 657; ed. Archambault, II, Paris 1909, p. 18). Ad ogni modo, ai fini di una comparazione con la *spelaeum* mitriaco, giova rilevare che il *Protovangelo di Giacomo* inaugura o riprende da altra fonte la teoria della grotta « lucida » o « luminosa »; e tale qualifica non contraddistingue solo la grotta della Natività, ma anche due altre onorate da Costantino con la costruzione di una basilica: la grotta del discorso escatologico al monte Oliveto (Mt. 24,1 ss.; Mc. 13,3 ss.) e la tomba di Gesù. Nelle grotte mistiche — dette « piene di luce » a significare la presenza divina — i giudeo-cristiani amavano praticare il culto, e per questo furono oggetto di accuse da parte dei pagani (cf. Origene, *Contra Celsum*, V, 6, in Patr. Gr. XI, 1188) e di disprezzo (B. Bagatti, *L'Eglise de la Circoncision*, Jérusalem 1965, p. 110 ss.) da parte dei cristiani della gentilità. La grotta mistica dei cristiani in sostanza appare profondamente diversa da quella in cui Mitra compie il sacrificio. « Contro i misteri platonici e pagani che richiedevano agl'iniziati di *uscire* dalle grotte tenebrose per contemplare Dio, fonte di luce, i cristiani risposero che è Cristo stesso che *penetra* nelle grotte mistiche per illuminare gli uomini » (così E. Testa, Le « grotte dei misteri » giudeo-cristiane, in « Studii Biblici Franciscani Liber Annuus », XIV 1963-64, p. 69 s.). Siamo dunque di fronte ad una concezione legata alla dottrina — propria dei giudeo-cristiani e formulata già prima del 130 d.C. — del *descensus* del Cristo nelle tre grotte di Betlemme, del Calvario e dell'Oliveto, e del suo *ascensus* con la risurrezione sul Golgota e l'ascensione sull'Oliveto. E del resto, come è noto, due almeno di quelle tre grotte più importanti furono deliberatamente profanate: all'epoca di Adriano a Betlemme s'impiantò un boschetto sacro a Tammuz-Adone, mentre a Gerusalemme si eressero una statua di Venere sul Calvario e una statua di Giove sulla tomba di Gesù (Girolamo, *Ep. LVIII ad Paulinum*, in Patr. Lat. XXII, 581; Corpus Script. Eccl. Latin. LIV, 531. Ma cf. quanto dicono in dettaglio Eusebio, *De vita Constantini*, III, 26, in Patr. Gr. XX, 1085, e Sozomeno, *Hist. eccl.* *De vita Constantini*, III, 26, in Patr. Gr. XX, 1085, e Sozomeno, *Hist. eccl.*, II, 1, in Patr. Gr. LXVII, 932 s.).

[8] Anche in questo caso fonti e modelli cui attinsero gli artefici precedono, e di molto, la formulazione dell'iconografia mitriaca. Cf. al riguardo A.M. Schneider, *Refrigerium nach literarischen Quellen und Inschriften*, Freiburg i.Br. 1928; A. Parrot, *Le « refrigerium » dans l'au-delà*, Paris 1937; F.J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, V. *Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik,*

Pastore[9]. Per due figurazioni invece, Orfeo e l'Ascensione di Elia, egli ha qualche esitazione, non so se in conseguenza della sicurezza manifestata dalla maggior parte degli studiosi. Vediamo dunque quali considerazioni si possono fare su quelle due figurazioni, e passeremo poi, per completare la breve rassegna, a due altre ugualmente indiziate: Sansone che uccide il leone e la Crocifissione.

a) *Orfeo*

Scrive il Leclercq: « L'attitude et le vêtement, y compris le bonnet phrygien, sont ceux de Mithra égorgeant le taureau, mais le taureau est remplacé ici par un agneau qu'il ne s'agit pas d'égorger »[10]. Conviene innanzi tutto precisare che l'Orfeo cui egli si riferisce è quello figurato sul pannello centrale di un sarcofago del Museo Lateranense, ora al Vaticano, e non il tipo di Orfeo quale appare di regola in composizioni pittoriche e musive. L'Orfeo del sarcofago vaticano deve infatti considerarsi elabora-

---

Malerei und Kleinkunst, Münster i. West. 1943, spec. p. 391 ss. e 485 ss.

[9] L'immagine del pastore crioforo, come giustamente osserva il Fink, si connette con rappresentazioni d'idillio bucolico ed è figurazione abbreviata di una scena pastorale, quindi già simbolo prima di diventare Buon Pastore nel repertorio cristiano, simbolo cioè della « philanthropia » o della *humanitas* (J. Fink, Mythologische und biblische Themen in der Sarkophagplastik des 3. Jahrhunderts, in « Rivista di archeologia cristiana », XXVII 1951, spec. p. 181 s.; Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in « Jahrbuch für Antike und Christentum », I-X, Münster Westf. 1958-67 (per le parti dei singoli studi si veda l'indice in nota a p. 82 del vol. X). Di conseguenza l'animale portato sulle spalle non è vittima destinata al sacrificio, ma creatura bisognosa di protezione; e poiché la « philanthropia » si esprime come amore di Dio e del prossimo, pare difficile non vedere nel Buon Pastore il simbolo di Cristo: non tanto il Cristo « psicopompo » e e protettore dai demoni malvagi (J. Quasten, Der Gute Hirt in früchristlicher Totenliturgie und Grabeskunst, in *Miscellanea G. Mercati*, I [= Studi e testi, 121], Città del Vaticano 1946, p. 373 ss.), quanto come espressione della forza salvatrice del Cristo (H.V. von Schönebeck, Die christlichen Paradeissossarkophage, in « Rivista di archeologia cristiana », XIV 1937, spec. p. 301 ss.; A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* [= Theophaneia 11], Bonn 1957, p. 151 ss.; Dassmann, *Sündenvergebung*, cit., p. 322 ss. con ricca bibliografia).

[10] *DACL* XI, cit., fig. 8205.

zione peculiare di un'officina di Ostia, della quale si sono finora riconosciuti tre esemplari: quello appunto conservato nei Musei Vaticani [11]; un secondo, trovato e custodito ad Ostia [12]; e un terzo emigrato a Porto Torres in Sardegna [13]. Su tutti e tre Orfeo, posto tra un albero e una colonnina su cui poggia la lira, abbigliato all'orientale, fa l'atto di muoversi per suonare lo strumento, tenendo la gamba sinistra sopra una roccia. Lo circondano, come al solito, gli animali, ma non sempre gli stessi: sul rilievo del Vaticano stanno ai suoi lati due arieti — ovvero un'ariete e una pecora (ma è comunque sicuramente un ovino) — e sull'albero un uccello; su quello ostiense una sola pecora è accovacciata tra le gambe del musico; sul terzo invece (fig. 1), a parte il curioso dettaglio della pecora posta sotto la roccia e la duplicazione della colomba sulla lira, è rappresentato davanti al tronco dell'albero un grifo alato. Grazie alla presenza del grifo, la ricerca dell'ascendenza del tipo di Orfeo elaborato a Ostia può avere una risposta sicura: poiché infatti il favoloso uccello non ha alcun nesso con il mito, la sua inserzione nella scena, nonché l'atteggiamento di Orfeo, richiamano alla mente le composizioni di Apollo citaredo, specie nell'episodio della sua competizione con Marsia [14]. A monte dunque della rappresentazione mitriaca e di quella cristiana avremmo di fatto un modello sicuramente piú antico e di piú larga diffusione; ma, a parte siffatta constatazione, giova tener presente che nessuno dei tre sarcofagi di provenienza ostiense può dirsi cristiano. Non esiste infatti nella decorazione alcun elemento sicuramente tale, né serve la testimonianza delle iscrizioni, perché tanto sul sarcofago del Vaticano quanto, e a maggior ragione, su quello di Ostia esse furono aggiunte quando si riutilizzò la cassa per una nuova deposizione. A prescindere comunque dalla possibilità o meno di interpretare in senso cristiano la figura di Orfeo — il mito in realtà ebbe scarso favore nella decorazione dei monumenti cristiani —, la risposta da acquisire per il problema in discussione è che quell'immagine di Orfeo non deriva dall'iconografia mitriaca, ma trae ispirazione dal repertorio apollineo arricchendosi anche di valore simbolico.

---

[11] G. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi, I, Roma 1929, p. 17 e tav. VII, 3; R. Calza, Le sculture e la probabile zona cristiana di Ostia e di Porto, in « Rendiconti della Pont. Accademia Rom. di Archeologia », XXXVII 1964-65, p. 217, n. XXXVIII; *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, I., Rom und Ostia, a cura di Fr. W. Deichmann, G. Bovini, H. Brandenburg, Wiesbaden 1967, n. 70.

[12] Calza, Le sculture, p. 220, n. XL; *Repertorium*, n. 1022.

[13] G. Pesce, *Sarcofagi romani di Sardegna*, Roma 1957, p. 102 ss., n. 57, fig. 113 s.; Calza, Le sculture, p. 218, n. XXXIX.

[14] Esempi in S. Reinach, *Répertoire des reliefs grecs et romains*, Paris 1912, vol. II, p. 122,2 e 180,1; III, p. 241,3; 338,4 e 354,1. Su un altare palmireno conservato nel Museo Capitolino di Roma, il carro del dio solare Malakhbel viene tirato da quattro robusti grifi alati: F. Cumont, L'autel palmyrénien du Musée du Capitole, in « Syria », 1928, p. 101 ss.; H.P. L'Orange, *Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world*, Oslo 1953, p. 68. Quanto al rilievo di Porto Torres, mi pare del tutto gratuito il simbolismo che, partendo dall'assunto (non dimostrato) che si tratti di opera cristiana, vi vede il Pesce: « Il grifo, animale sacro ad Apollo (assimilato dal coevo paganesimo al Sole, *Logos* divino), significa che Gesù è il nuovo Apollo cioè il nuovo Sole, *Sol iustitiae* (op. cit., p. 103).

b) *Ascensione di Elia*

Se, prima ancora di pensare ad un diretto influsso mitriaco, si volge lo sguardo al ricco repertorio dell'arte antica, un gruppo di scene ci soccorre nel bisogno: sono rappresentazioni di Apoteosi e di Helios sulla quadriga[15], del Ratto di Proserpina, di giochi circensi[16], di tutte quelle insomma in cui agisce un carro tirato da cavalli al galoppo (figg. 2, 3, 4). Naturalmente per il nostro ragionamento mi sembra inutile indugiare a discutere sulla distinzione tra figurazione con biga e figurazione con quadriga come ha fatto la Lawrence[17] — il primo tipo sarebbe proprio di Roma e dell'area occidentale, il secondo microasiatico —, anche perché l'arte cristiana (antica, bizantina e medievale) mostra di essersi servita indifferentemente dei due tipi[18]; epperò, al fine di restringere l'area di comparazione, è necessario precisare che, fra le rappresentazioni ora citate, quelle più particolarmente affini paiono essere le scene di Apoteosi e del Sole che sorge.

---

[15] H.P. L'Orange, *Apotheosis in ancient portraiture*, Oslo 1947; Id., *Studies on the iconography of cosmic kingship*, p. 90 ss. Si tenga conto di quanto osserva G.H. Halsberghe, *The cult of Sol invictus*, Leiden 1972, al vecchio studio di P. Habel, *Zur Geschichte des Sonnenkultes in Rom*, Strassburg 1899, e soprattutto dei contributi di F.J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster i.Westf. 1918; e *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, ibid. 1925, spec. p. 149 ss. Eccellente documentazione nello studio di E.H. Kantorowicz, Oriens Augusti - lever du roi, in « Dumbarton Oaks Papers », XVII 1963, p. 117 ss.

[16] Carri tirati da focosi animali si trovano in molte scene del repertorio antico; qui mi pare interessante ricordare due esempi figurati su retro di « contorniati », coniati a Roma fra il 356-395 (figg. 3 e 4): cf. L. Michelini Tocci, *I medaglioni romani e i contorniati del Medagliere Vaticano* [= Medagliere della Biblioteca Vaticana, II], Città del Vaticano 1965, p. 198 e tav. LXI, 4 (giuochi circensi); p. 201 e tav. LXI, 7 (Cibele e Attis su una quadriga di leoni); p. 213 e tav. LXIII, 19 (auriga del circo con lottatori sotto i cavalli; altro esempio nella tav. LXV, 33). Per altri esempi cf. comunque l'opera fondamentale di A. Alföldi, *Die Kontorniaten.* Ein

Tra le scene di Apoteosi, l'Ascensione di Costantino figurata sulle monete — una mano sporge dal cielo per accogliere l'imperatore, esattamente come avviene per il Cristo sull'avorio di Monaco assegnato intorno al 400[19] (fig. 5) — merita attenzione, in quanto conferma l'importanza e l'influenza dell'iconografia imperiale. Per il Sole che sorge una testimonianza efficace, per l'epoca (sec. III) e la formulazione della scena, viene offerta

---

verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum, Leipzig 1943.

[17] In « Art Bulletin », X 1927, p. 8 ss.

[18] H. Leclerq, s.v. *Elie, Elisée, DACL* IV, 2, col. 2670 ss.; K. Wessel, s.v. *Elias*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV, p. 1141 ss.; Id., in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, II, p. 90 ss.; L. Kötzsche-Breitenbruch, *Die neue Katakombe an der via Latina in Rom.* Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien [= Ergänzungsband 4. a « Jahrbuch für Antike und Christentum »], Münster Westf. 1976, p. 95 ss. e tav. 27. Sul simbolismo del carro di Elia: J. Daniélou, Le symbole baptismal du véhicule, in « Sciences ecclésiastiques », X 1958, p. 135 ss.

[19] Cf. J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, Paris 1908-12, vol. I, tav. XVIII, 19 e p. 262; II, tav. XVII, 26 e p. 608; III, tav. III, 26 e p. 82; tav. X, 28 e p. 282; L. Koep, Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung, in « Jahrbuch für Antike und Christentum », I 1958, p. 94 ss. (nella nota 73 di p. 103 si precisa la provenienza da Treviri del pezzo figurato nella tav. XVIII, 19 del Maurice). Per l'iconografia cristiana: H. Schrade, *Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi*, Warburg 1930, p. 89 ss.; W.F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters* [= Kataloge vor- und frühgeschitlicher Altertümer, B. 7], 3 ed., Mainz 1976, n. 110. Il simbolismo della mano divina nel repertorio cristiano è ora studiato con ricco materiale da M. Kirigin, *La mano divina nell'iconografia cristiana* [= Studi di antichità cristiana XXXI], Città del Vaticano 1976.

dal musaico del mausoleo dei Giulii nella necropoli sotto la confessione vaticana (fig. 6), dove alle scene cristiane che ornano le pareti fa riscontro sulla volta un Cristo-Helios rappresentato secondo la piú ortodossa tradizione figurativa, senza cioè alcuna giunta specificamente cristiana, a meno di non voler considerare tale la vite rigogliosa tutt'intorno all'immagine centrale[20]. Ad ogni modo, in una discussione per individuare i modelli cui si attinse per la scena dell'Ascensione di Elia, un dettaglio, a mio avviso, non sembra aver ricevuto adeguata considerazione. Mi riferisco ad una figura di pastore che, ad eccezione dei sarcofagi dove lo spazio non consentiva probabilmente inserzioni del genere, compare sempre sulla destra in basso in alcune delle piú antiche rappresentazioni cristiane. Ricordo, ad esempio, l'affresco del cubicolo B'(metà circa del sec. IV) nell'ipogeo di via D. Compagni[21] (fig. 7); una pittura della catacomba di Domitilla[22]; il musaico — nella restituzione proposta dal Wilpert — della cappella di S. Aquilino in S. Lorenzo a Milano, opera della fine del IV o al massimo della prima metà del V secolo[23].

L'adozione di questa figuretta riempitiva richiama alla mente la rappresentazione figurata sopra un disco bronzeo del Medagliere Vaticano (fig. 8) edito dalla Guarducci[24], sul quale, entro una cornice circolare adorna dei dodici segni dello zodiaco[25], il Sole radiato sta in atto di montare sulla quadriga, preceduto in alto dalla figurina di Lucifero nudo, mentre in basso a destra, semirecumbente, la personificazione della *Tellus* alza la destra a salutare l'astro nascente. La lamina, assegnata tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C., offre col suo schema compositivo un valido antecedente per la composizione dell'ipogeo di via D. Compagni, da ritenere a quanto pare la rappresentazione piú antica di Elia finora nota. Nella lunetta dell'ipogeo però, a differenza della lamina, si opera la divisione dello spazio in due settori, in modo che in alto campeggia Elia, in basso, attingendo al racconto biblico, si allineano il Giordano fluente da un antro, il profeta successore Eliseo, nonché due animali al pascolo, mentre al posto della *Tellus* sta un pastore che compie con la destra lo stesso gesto di stupore per l'evento straordinario di cui è testimone.

---

[20] B.M. Apollonj Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la confessione di san Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-49*, Città del Vaticano 1951, p. 38 ss.; O. Perler, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatican*, Freiburg Schw. 1953. Sul Cristo, vero eterno Sole, cf. F.J. Dölger, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne, in « Antike und Christentum », VI, Münster i. Westf. 1950, p. 1 ss.

[21] A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina* [= Monumenti di antichità cristiana, s. II, VIII], Città del Vaticano 1960, tav. 23; Kötzsche-Breitenbruch, *Die neue Katakombe*, p. 95 ss.

[22] G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903, tav. 230,2.

[23] J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kichl. Bauten von IV. bis XIII. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1916, tav. 41.

[24] M. Guarducci, Sol invictus augustus, in « Rendiconti della Pont. Accademia Rom. di Archeologia », XXX-XXXI 1957-59, p. 163 ss.; Kantorowicz, Oriens Augusti - lever du roi, p. 128 (nella nota 52 l'aureo di Settimio Severo, della fig. 25, coniato nel 197, viene accostato all'*Oriens Augusti denarius* di Aureliano della fig. 17); Michelini Tocci, *I medaglioni romani e i contorniati*, tav. LXVIII e p. 244.

In sostanza anche per questa figurazione di Elia sembra doversi escludere un nesso diretto con l'iconografia; ma, se pure lo si volesse intravedere, andrebbe comunque considerato come apporto mediato attraverso elaborazioni già note in età imperiale. Del resto la stessa Guarducci ha opportunamente fatto rilevare come la figura del sole sul disco sia molto simile a quella del rilievo mitriaco (sec. II) rinvenuto in Campidoglio e ora conservato al Louvre[26], nel quale però mancano sia la *Tellus,* sia il profilo del terreno roccioso, sia infine Lucifero emergente dalla roccia. A completamento delle notazioni fin qui fatte, conviene aggiungere da ultimo che la stessa composizione della lamina bronzea si ritrova in due medaglioni dell'arco di Costantino a Roma (fig. 9), ove in alto appare il Sole invitto che sorge sulla quadriga con la Luna che tramonta sulla biga, e in basso sta la personificazione del mare[27].

---

[25] Cf. da ultimo H.G. Gundel, Imagines Zodiaci. Zu neueren Funden und Forschungen, in *Hommages à M.J. Vermaseren*, I, Leiden 1978, p. 453 ss. Nella stessa miscellanea G. Ristow (Zum Kosmokrator im Zodiacus. Ein Bildvergleich, vol. III, p. 895 ss.) offre un altro esempio di applicazione di quel metodo comparativo, che valorizza esclusivamente le apparenze, senza una preliminare ricerca di antecedenti e di percorsi ideologici delle composizioni cristiane. L'A. infatti pone a confronto due figurazioni mitriache (la Nascita di Mitra su un rilievo di Treviri e Mitra tauroctono su un rilievo di Londra, ambedue collocate entro i segni dello zodiaco) con altrettante decorazioni a mosaico che ornano le volte del mausoleo di Galla Placidia a Ravenna e della cappella di S. Giovanni Evangelista nel battistero Lateranense a Roma) per dimostrare che in tutte esiste un concetto comune: il Pantocrator, creatore e signore dell'universo, cui lo zodiaco da una parte e i simboli degli evangelisti e le immagini fitomorfe dall'altra aggiungono l'idea di eternità. Non è qui il luogo di discutere in dettaglio. Debbo tuttavia osservare che l'interpretazione data ai monumenti paleocristiani appare in buona parte arbitraria: oltre tutto già in monumenti anteriori a quelli citati esistono rappresentazioni (alcune delle quali ricordate in queste pagine), in cui si esalta la sovranità divina del Cristo, demiurgo e salvatore.

c) *Sansone che uccide il leone*

Il repertorio dell'arte greco-romana offre gran varietà di rappresentazioni di lotta e di uccisione di fiere, tutte con l'uccisore in posizione piú o meno affine a quella con cui si presenta Mitra tauroctono[28]. Per la scena di Sansone che lotta col leone riscontri persuasivi si possono rinvenire, come è stato già notato, specialmente nel ciclo di Ercole[29]. L'eroe ebbe ravvivamento di culto e di favore da parte di Giuliano l'Apostata, in quanto divinità che, come il Cristo, opera contro il male e scende agl'inferi per rendere giustizia. Una testimonianza significativa in questo senso si trova nella decorazione della sala N dell'ipogeo di via D. Compagni (fig. 10), da assegnare intorno al settimo decennio del IV secolo[30]: qui il ciclo dedicato a Ercole costituisce come una pausa nello svolgimento dei temi cristiani e rivela tra i proprietari dell'ipogeo un adepto, restato fino all'ultimo fedele alla religione degli avi, cui Roma doveva la sua grandezza. E non meno importanza, per l'epoca e la destinazione del monumento, rivestono le figurazioni del ciclo erculeo su tavoletta d'avorio poste ad ornamento della cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano [31]. Del resto il fatto che l'iconografia erculea sia sopravvissuta molto a lungo dopo l'affermazione del cristianesimo si spiega prima come resistenza, poi come persistenza di tradizione nell'àmbito del ceto colto, custode e geloso cultore dell'eredità di Roma. Una testimonianza in questo senso viene offerta da due splendide opere altomedievali: un rilievo con Ercole che afferra il cervo nel Museo Nazionale di Ravenna (fig. 11), eseguito nel V-VI secolo [32], e un piatto d'argento con Ercole in lotta col leone nemeo (sec. VI) conservato nel Cabinet des Médailles di Parigi [33] (fig. 12); alle quali, per esemplificare la diffusione dello schema figurato, conviene accostare due opere cristiane di oreficeria di poco posteriori: un piatto d'argento del Metropolitan Museum di New York (fig. 13) — lavoro del 600 circa — con Davide che uccide il leone [34], e un altro piatto d'argento nel Museo di arte antica di

---

[26] Guarducci, op. cit., p. 166. Il rilievo mitriaco del Louvre, in *CIMRM*, fig. 114.

[27] H.P. L'Orange, A. von Gerkan, *Der spätantike Bildschmuck des Kostantinsbogens* [= Studien zur spätant. Kunstgeschichte X], Berlin 1939, p. 162, tav. 38a.

[28] Due esempi per tutti: uno pagano, la lotta di Teseo con il minotauro (cf. W.A. Daszewski, *Nea Paphos*, II. La mosaïque de Thésée, Varsovie 1977) e uno cristiano, il Sacrificio d'Isacco, per il quale ha compiuto una ricerca degli antecedenti e dei paralleli H.-J. Geischer, Heidnische Parallelen zum frühchristlichen Bild des Isaak-Opfers, in « Jarbuch für Antike und Christentum », X 1967, p. 127 ss.

[29] Cf. K. Weitzmann, The survival of mithological representations in early Christian and Byzantine art and their impact on Christian iconography, in « Dumbarton Oaks Papers », XIV 1960, p. 57.

[33] Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, tavv. 80 e 112. Per il ruolo di Ercole, nell'ambiente refrattario al cristianesimo durante il IV secolo diventato rivale del Cristo, cf. M. Simon, *Hercule et le Christia-*

---

nisme, Paris 1955, p. 63, 129 e 140 ss.; e spec. Id., Remarques sur la catacombe de la via Latina, in *Mullus. Festschrift Th. Klauser* [= Ergänzungsband 1. a « Jahrbuch für Antike und Christentum »], Münster Westf. 1964, p. 327 ss.; W.N. Schumacher, Reparatio vitae. Zum Programme der neuen Katakombe an der Via Latina zu Rom, in « Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte », LVI 1971, part. p. 129 ss.

[31] Datazione profondamente controversa. Ai fini di queste note basta citare lo studio di partenza: AA.VV., *La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano* [= « Atti della Pont. Accademia Rom. di Archeologia, Memorie », s. III, vol. X], Città del Vaticano 1971 (si propone il sec. IX, epoca dell'imperatore Carlo il Calvo); e la proposta contraria di M. Garducci, Gli avori erculei della cattedra di san Pietro, in « Atti dell'Accademia Naz. dei Lincei », Classe di Scienze Morali, Storiche e Filol., s. VIII, vol. XVI, Roma 1972, p. 263 ss. (ove le formelle eburnee si giudicano opera della scuola artistica di Alessandria verso la fine del III-inizio IV secolo). Rassegna delle datazioni proposte: Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, n. 260 (tavv. 115-116).

[32] W.F. Volbach, *Arte paleocristiana*, Firenze 1958, tav. 180.

[33] *Ibid.*, tav. 251.

[34] *Ibid.*, tav. 250.

Nicosia (fig. 14) — assegnato al 610-29 — con Davide che uccide un orso[35].

A conclusione di questo breve cenno giova tuttavia ripetere una giusta osservazione fatta dal Réau e registrata dalla Deman[36]: nelle rappresentazioni cristiane Sansone non uccide il leone con un'arma, ma afferrandone il muso con le sue mani poderose. Così lo si vede nella scena, affrescata intorno alla metà del IV secolo, sulla parete destra del vano L nel già ricordato ipogeo di via D. Compagni[37].

d) *Crocifissione*

Più che in altre composizioni, in questa si è indicato e si continua a ipotizzare un influsso diretto della figurazione del Sacrifico di Mitra, insistendo sulla presenza del Sole e della Luna, cui si aggiungono talvolta i segni dello zodiaco e il serpente attorcigliato ai piedi della croce. L'asserita derivazione in realtà viene presentata ora con meno decisione ora con qualche sfumatura, ma ultimamente la Deman è tornata, come si è detto[38], ad affermare la validità, impressionata specialmente dall'affinità tra due schemi figurativi: da una parte la scena del Sacrificio di Mitra con in alto il Sole e la Luna e in basso Cautes e Cautopates tedofori; dall'altra la scena di Crocifissione con Sole e Luna in alto, e Maria con Giovanni (o due altre figure) in basso.

Per Maria e Giovanni giova fare una precisazione: essi non si affermano nello schema di repertorio dell'arte cristiana « from the fourth century onward », sia perché la Crocifissione compare piú tardi, sia anche perché, come credo di aver dimostrato[39], Maria non diventa comprimaria prima della definizione del dogma della divina maternità sancito nel concilio di Efeso (431). Per quanto riguarda poi la Crocifissione nella sua elaborazione matura, bisogna non dimenticare ch'essa come tale rappresenta un punto di arrivo, perché ha dietro di sé un'ampia e multiforme esperienza di repertorio prima nell'iconografia imperiale, poi nella stessa arte cristiana. E bisogna anche tenere in conto che la composizione ternaria o trimorfa è stata sempre uno schema ottimale dal punto di vista decorativo: si comprende dunque una sua preferenza ad ornare uno spazio circolare, come ad esempio il rovescio di medaglie coniate durante il regno di Adriano, che il Grabar cita a modello del tipo paleocristiano dell'Adorazione del Cristo[40]. Ma più ancora si comprende la sua scelta se si pensa a una nicchia o a un pannello mediano di una fronte di sarcofago o a una superficie tabulare piú o meno grande a scopo devozionale o di culto, con scene fortemente simboliche come:

---

[35] D. Talbot Rice, *Arte di Bisanzio*, Firenze 1959, tav. 72b.

[36] L Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, II, 2, Paris 1957, p. 486; Deman, Mithras and Christ, cit., p. 510, nota 34.

[37] Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, tav. 109; Kötzsche-Breitenbruch, *Die neue Katakombe*, cit., p. 89 ss.

[38] Mithras and Christ, cit., p. 512.

[39] P. Testini, Alle origini dell'iconografia di Giuseppe di Nazareth, in « Rivista di archeologia cristiana », XLVIII 1972, spec. p. 346 s. Farebbe eccezione la figura (se è di Maria!) che sta dietro un palliato nella scena della Crocifissione sul citato (piú avanti e fig. 22) avorio di Londra; ma, a parte la datazione che potrebbe essere spostata di un decennio senza gran danno, va comunque rilevato come la posizione della Vergine si dimostri qui secon-

— l'Anastasis (due soldati a guardia del sepolcro, sostituito dalla croce vittoriosa sormontata da un cristogramma entro corona) che orna la fronte di un gruppo di sarcofagi postcostantiniani detti di « passione »[41];

— la « Traditio legis » elaborata per la prima volta intorno al 370 per un sarcofago di Roma[42];

— l'Etimasia[43], che si afferma nell'arte cristiana dopo l'*expositio Evangelii* al concilio di Efeso[44];

---

daria: essa cioè appare come un riempitivo ovverosia una giunta tra la composizione trimorfa con centro la croce e l'immagine di Giuda suicida.

[40] A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, p. 205 s. e 258.

[41] Cf. F. Gerke, *Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage*, Berlin 1940; J. Villette, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle*, Paris 1957, spec. p. 40 ss.

[42] M. Sotomayor, Ueber die Herkunft der « Traditio legis », in « Römische Quartalschrift », LVI 1961, p. 215 ss.; Y.M.J. Congar, Le thème du « don de la Loi » dans l'art paléochrétien, in « Nouvelle revue théologique », XCIV 1962, p. 915 ss.; W.N. Schumacher, s.v. *Traditio legis*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, IV, Freiburg i.Br. 1972, p. 347; P. Testini, La lapide di Anagni con la « Traditio legis ». Nota sull'origine del tema, in « Archeologia classica », XXV-XXVI 1973-74, p. 718 ss.

[43] Bibliografia e discussione in Th. von Bogyay, s.v. *Hetoimasia*, in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, II, col. 1189 ss., e s.v. *Thron*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, IV, col. 305 ss.

[44] È la tesi espressa nel mio studio: Il sarcofago del Tuscolo ora in S.

— la Deesis, composizione bizantina postgiustinianea « che nella forma canonica, con Giovanni Battista atteggiato alla stessa maniera di Maria, è piú frequente trovarla dopo il concilio di Nicea del 787, quando si promulgò la dottrina dell'intercessione dei santi e degli angeli »[45].

Tenendo presente questi dati di orientamento — premessa indispensabile per procedere utilmente a comparazioni e a ricerche di affinità e derivazioni — tentiamo ora d'individuare alcune vie percorse da simboli e da schemi prima di confluire nella scena della Crocifissione.

1. Sec. III (?). — Lampada cristiana (fig. 15) nei Musei di Stato di Berlino[46]: al centro, un'immagine di Buon Pastore; alla sua destra un cetaceo che sta rigettando Giona e l'arca di Noè con la colomba; alla sua sinistra Giona recumbente; in alto, sette stelle tra il Sole e la Luna; in basso, sette pecore al pascolo. L'insieme, piuttosto singolare ma chiaramente simbolico, riceverebbe luce da un accostamento al passo dell'Apocalisse, in cui si evoca la visione del Figlio dell'uomo che « nella destra teneva sette stelle » (I, 16), spiegata poi in questi termini: « Ecco il senso misterioso delle sette stelle, che hai visto nella mia destra, e dei sette candelabri d'oro: le sette stelle sono i sette angeli delle sette chiese, e i sette candelabri sono le sette chiese » (I, 20). Al di là dell'interpretazione letterale fornita dal testo giovanneo, a me sembra di percepire nella visione un simbolismo ecclesiologico, ovverosia un'affermazione di unità di tutte le chiese. Allo stesso modo l'insieme figurato sulla lampada, con le

---

Maria in Vivario a Frascati, in « Rivista di archeologia cristiana », LII 1976, p. 65 ss.

[45] M. Andaloro, Note sui temi iconografici della Deesis e dell'Haghiosoritissa, in « Rivista dell'Istituto Naz. d'Archeologia e Storia dell'Arte », n.s. XVIII 1970, p. 96.

[46] O. Wulff, *Altchristliche und mittelalt., byzant. und ital. Bildwerke* [= Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen, III.B., T.I.: Altchristliche Bildwerke], 2 ed., Berlin 1909, n. 1224, tav. 59. Cf. anche G.B. De Rossi, Della singolare lucerna nella quale è effigiato il pastore con i busti del sole, della luna e sette stelle nel cielo, in « Bullettino di archeologia cristiana », 1870, p. 85 ss., tav. I; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, VI, Prato 1180, tav. 474,2; H. Leclercq in *DACL*, I, 2, col. 3010, fig. 1040; XV, 2, col. 1578, fig. 10927.

stelle a simboleggiare il firmamento[47] e le personificazioni del Sole e della Luna a rendere — secondo una tradizione secolare[48] — l'immagine della volta celeste, si spiega bene unitariamente ritenendolo allusivo al regno celeste, dove il Buon Pastore raccoglierà il suo gregge nel giorno della risurrezione (Giona).

La figurazione delle stelle associate all'immagine del Buon Pastore non è d'altra parte un *unicum* sulla lampada: a parte il caso delle gemme gnostiche, ricordo una gemma sulla quale il Buon Pastore è sormontato in alto da sette stelle[49] e un frammento di lampada fittile[50] (fig. 16), dove il Buon Pastore appare in un cielo pieno di stelle con la Luna sulla destra, cui doveva far riscontro sul lato opposto la personificazione solare. Una figurazione ancor più significativa si trova infine sul fianco sinistro di un sarcofago di Brescia del sec. IV[51] (fig. 17), dove dalle sette stelle, simbolo del firmamento, si vede sporgere la mano di un angelo che tiene per i capelli Abacuc, inviato a confortare col cibo Daniele condannato nella fossa dei leoni.

---

[47] Nella sinagoga di Dura Europos, al di sopra della testa di Abramo, la volta celeste è rappresentata dal sole e dalla luna circondata da sette stelle bianche a otto piccoli raggi: cf. Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura Europos, 245-256 a.J.C.*, Roma 1939, p. 53 s. Non v'è bisogno di ricordare qui la gamma di valori attribuiti al numero 7 fin dalla più alta antichità. Numero astrologico e rituale per eccellenza tra i Babilonesi, il 7 è il più perfetto e più sacro per gli Ebrei; per i Cristiani invece, nonostante abbia avuto amplissima considerazione e un arricchimento di significati, esso resta imperfetto in confronto al numero 8 (l'ogdoade), come imperfetta è l'economia del Vecchio Testamento rispetto al Nuovo, e l'ebdomada ebraica rispetto alla domenica. Cf. al riguardo: E. Testa, *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Gerusalemme 1962, spec. p. 8 s. e 199; A. Quacquarelli, Il monogramma cristologico (gammadia) Z, in « Vetera Christianorum », XV 1978, spec. p. 9 ss. Ricco materiale (ma eterogeneo) in *DACL*, I, 2, col. 3005 ss., s.v. *Astres*.

[48] W. De Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, Roma 1911, spec. p. 233 ss.

[49] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana* cit., tav. 477,6; H. Leclerq, in *DACL* I, 2, col. 3009, fig. 1039; XIII, 2, col. 2385, fig. 9953; Klauser, Studien, cit., in « Jahrbuch für Antike und Christentum », X, p. 109, n. 6, fig. 11 a pag. seguente.

[50] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, tav. 465,1; *DACL*, I, 2, col. 3012, fig. 1041.

[51] G. Wilpert *I sarcofagi cristiani antichi*, II, Roma 1932, tav. 208,10, p. 258.

2. Verso il 350. — Nell'arcosolio destro del cubicolo B dell'ipogeo di via D. Compagni[52], la figurazione dei Due sogni di Giuseppe (fig. 18) presenta in alto sui covoni il Sole e la Luna. Per significativa coincidenza, le due personificazioni si trovano piú volte rappresentate su coperchi di sarcofagi d'età costantiniana[53].

3. Metà del sec. IV. — Medaglione aureo (fig. 19) da Mersine (in Cilicia, presso Tarso), ora all'Ermitage di Leningrado[54]: stante — credo sopra un elemento puramente ornamentale e non, come si è detto, un suppedaneo o altro oggetto — un imperatore con lunga croce astata nella destra viene coronato da una mano che sporge dall'alto; ai suoi lati stanno due genî sormontati dal Sole e dalla Luna. Lo schema mi pare un antecedente significativo per le composizioni di trionfo elaborate dall'arte cristiana (cf. ad esempio l'affinità con il medaglione segnalato piú avanti, al n. 11).

4. Intorno al 400. — Avorio del museo del Louvre (fig. 20) raffigurante, su due valve, un busto di dignitario e scene di giochi circensi; nell'angolo di ciascuna valva, in alto, i busti del Sole e della Luna[55].

5. Fine sec. IV. — Fronte di sarcofago di Manosque (Francia) (fig. 21): al centro una composizione simbolica, la cosiddetta Anastasis, con la croce e il cristogramma entro corona di alloro, cui rendono omaggio, acclamando, i dodici apostoli. Al di sopra

---

[52] Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, p. 50, tav. XCVI; Kötzsche-Breitenbruch, *Die neue Katakombe*, cit., p. 70 ss.

[53] Ne ha pubblicato un altro esempio recentemente A. Recio, Una tapa de sarcófago constantiniano hallada en Alcaudete, in « Antonianum », XLIII 1968, spec. p. 29 ss. (quivi referenze anteriori). Il Wilpert (*I sarcofagi*, cit., II, p. 340), illustrando due coperchi di sarcofagi, uno nel Museo Chiaramonti, l'altro nella villa Guicciardini a Sesto Fiorentino, che presentano sugli angoli le immagini del Sole e della Luna, ritiene di spiegare il loro simbolismo come allusivo alla vicenda della vita umana: il sole sorge e tramonta per cedere il posto alla luna, e nello stesso modo si compie la parabola dell'uomo; e come il sole risorge, così l'uomo torna, dopo la morte, alla vita per non morire più.

[54] A. Grabar, Un médaillon en or provenant de Mersine, in « Dumbarton Oaks Papers », VI 1951, p. 27; Ch. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960, p. 31, fig. 4.

[55] Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, cit., n. 58.

dei componenti il collegio apostolico una fila di stelle s'interrompe ai lati della corona per far posto al Sole e alla Luna[56]. L'insieme merita di essere considerato una composizione *ante litteram* della Crocifissione, benché il messaggio simbolico sia profondamente diverso, intendendosi qui celebrare il trionfo del sovrano divino, vincitore della morte e arra d'immortalità per il fedele.

6. Circa il 420-30 (?). — Avorio (fig. 22) del British Museum di Londra[57]. Probabilmente è la più antica Crocifissione finora nota: Cristo sta nudo sulla croce, con Longino alla sua destra e due personaggi (Giovanni e Maria?) alla sinistra; mancano tuttavia il Sole e la Luna. La medesima assenza — con in piú quella eccezionale dei legni delle croci — si nota nella rappresentazione di un pannello (il primo in alto a sinistra) della porta lignea di S. Sabina a Roma[58], posteriore forse solo di pochi anni all'avorio di Londra, mentre nella stessa porta il Sole, la Luna e le stelle inquadrano dall'alto una singolare scena (la *coronatio ecclesiae*?) che si trova sotto l'immagine di Cristo entro un clipeo laureato tra i simboli dei quattro evangelisti[59] (fig. 23).

7. Sec. V (prima metà?). — Coppa vitrea di Boulogne-sur-Mer (Francia) (fig. 24) con la scena del Sacrificio d'Isacco[60]. Nel settore in basso campeggia un cristogramma con il Sole da un lato e la Luna in un campo di stelle dall'altro. La figurazione, nell'insieme, sembra derivazione (abbreviata) di quella del sarcofago di Manosque.

8. Prima metà del sec. VI o verso il 550. — Dittico eburneo (fig. 25) dei Musei di Stato di Berlino[61]: nella prima valva

---

[56] Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, tav. 192,6.

[57] Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, n. 116.

[58] Veduta d'insieme delle porte in Volbach, *Arte paleocristiana*, tav. 103, primo pannello in alto a sinistra.

[59] Volbach, *ibid.*, secondo pannello della quarta banda. Cf. J. Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der heiligen Sabina auf dem aventinischen Hügel zu Rom*, Trier 1900; F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Berlin 1940, tav. 95 e 97.

[60] H. Leclerq, in *DACL*, III, 2, col. 3012, fig. 3337. Comparazioni in Kötzsche-Breitenbruch, *Die neue Katakombe*, cit., p. 61 ss.

[61] Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, cit., n. 137; Id., *Arte paleocristiana*, tav. 224-25.

Maiestas con Gesú tra Pietro e Paolo; nella seconda Maria « basilissa » con guardia angelica, forse Gabriele e Michele secondo lo Stuhlfauth[62]; busti del Sole e della Luna negli angoli superiori di ambedue le valve.

9. Prima metà del sec. VI. — Dittico eburneo (fig. 26) detto dei Barberini al Louvre[63] con immagine di un imperatore (si discute se Anastasio I o Giustiniano). Si noti nel rettangolo superiore della valva il Cristo con scettro crucigero e, dietro di lui, un clipeo sorretto da due angeli sul quale stanno i segni cosmici della sua sovranità: Sole, Luna e stella. Si evidenzia nelle diverse parti dell'ornato della tavoletta una disposizione gerarchica delle immagini: al vertice Cristo, sovrano celeste, fonte dell'*imperium* terreno; al centro l'imperatore con la *Tellus*, dominatore invitto; in basso l'omaggio dei barbari al *dux* di cui si vuole celebrare il trionfo.

10. Sec. VI. — Avorio del Museo delle Belle Arti di Lione[64] (fig. 27): vi si rappresenta il Battesimo di Gesù nel Giordano (in basso è la personificazione del fiume); negli angoli superiori si vedono il Sole e la Luna con un globo nella sinistra. La presenza dell'astro e del pianeta, in un contesto nel quale storicamente non ebbero alcun ruolo, mi pare completamento di grande significato, perché non se ne può spiegare altrimenti l'inserzione se non come partecipazione cosmica all'evento, essendo il battesimo l'inizio dell'itinerario terreno del Cristo e perciò della sua opera di salvazione. Per analogia, uguale significato sarà da cogliere nella loro presenza nella scena della Crocifissione, poiché l'evento segna il termine della vità di Gesú ed è premessa di risurrezione.

11. Sec. VI. — Due medaglioni bizantini (figg. 28, 29). Il primo, conservato al Museo Sacro Vaticano, ha una duplice decorazione: in alto, stante sopra un suppedaneo, il *Christus victor*[65], abbigliato come un imperatore, tra la sua guardia ange-

---

[62] G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Freiburg i. Br. 1897, p. 205.

[63] Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, n. 48.

[64] *Ibid.*, n. 149.

[65] Sul tipo di Cristo quale appare sui sarcofagi cristiani della seconda metà del sec. IV, cf. Gerke, *Christus*, cit., p. 47.

lica e con due stelle a lato del nimbo; in basso due cervi in atto di dissetarsi alle acque che sgorgano dal mistico monte[66]. Il secondo presenta una scena di *coronatio* di due santi: al di sopra di una croce, posta al centro, Cristo barbato si affaccia dal cielo in un'epifania solenne; a lui si volgono, col gesto di chi acclama, due crucigeri[67], mentre, a sinistra in basso, una figurina (forse il destinatario della medaglia) partecipa all'avvenimento con una candela accesa[68]. È da notare che lo schema trimorfo di coronazione ha parecchi riscontri (anteriori) in analoghe composizioni di vetri dorati[69].

Il quadro storico fin qui delineato attraverso queste esemplificazioni mi pare sufficientemente articolato nei suoi termini essenziali; e perciò, senza allungare oltre il numero dei monumenti, conviene aggiungere, per completare l'*iter* di formazione della scena, che nella seconda metà del VI secolo appare in Oriente una Crocifissione sentita e rappresentata drammaticamente. Nella sua elaborazione matura essa orna il foglio 13a dell'evangelario di Rabbula del 586 (fig. 30), conservato nella biblioteca Laurenziana di Firenze[70]: la scena mostra Cristo in croce vestito di *colobium*, i due ladroni, Longino, il soldato che con una canna sta porgendo la spugna imbevuta di aceto, la tunica senza cuciture tirata a sorte dai soldati, le donne affrante dal dolore e, sullo sfondo, un profilo di monti sopra i quali si levano il Sole e la

---

[66] G.B. De Rossi, Le medaglie di devozione dei primi sei o sette secoli della chiesa, in « Bullettino di archeologia cristiana », VII 1869, tav. III, 10, rileva opportunamente la derivazione della scena dalle absidi e in particolare dal musaico di S. Michele in Africisco a Ravenna. Cf. anche H. Leclercq, s.v. *Amulettes*, in *DACL*, I, 2, col. 1829, fig. 499; Ihm, op. e l. cit. a nota 54.

[67] Sulle immagini di crucigeri: E. Schäfer, Die Heiligen mit dem Kreuz in der altchristlichen Kunst, in « Römische Quartalschrift », XLIV 1936, p. 67 ss.

[68] De Rossi, Le medaglie di devozione, cit., tav. III, 9: *DACL*, cit., fig. 498.

[69] Ch. R. Morey, *The Gold Glass collection of the Vatican Library with additional catalogues of other Gold Glas collections*, ed. by G. Ferrari [= Catalogo del Museo Sacro Vaticano IV], Città del Vaticano 1959, nn. 29, 37, 50, 51, 58, 66, 102, 109, 286, 314, 397.

[70] C. Cecchelli, G. Forlani, M. Salmi, *The Rabbula Gospels*, Olten-Lausanne 1959, p. 69 ss. Vedine un disegno in *DACL*, III, 2, col. 3075, fig. 3380.

Luna. Un secondo tipo di Crocifissione appare poco piú tardi sulle ampolle di Monza e di Bobbio (fig. 31), meno realistica, più simbolica, e forse per questo a diffusione non certo ampia come quella dell'evangeliario, che infatti si afferma definitivamente nell'arte cristiana posteriore. Nelle composizioni in cui l'immagine di Cristo non si presenta chiusa in un medaglione, compaiono a lato del busto di lui il Sole e la Luna [71]. Va tuttavia precisato che l'uno e l'altro tipo derivano sicuramente da iconografie monumentali esistenti in Palestina o in altri centri mediorientali [72].

Per concludere: considerando le testimonianze fin qui citate relative alla presenza delle stelle, del Sole e della Luna in figurazioni pagane e cristiane della tarda antichità e dell'alto medioevo, mi pare che nell'àmbito di ciascuna rappresentazione quelle immagini assumono il ruolo di attributo o di complemento con valenza e sfumature da definire caso per caso. Genericamente si vuol esprimere perennità e universalità: cosí in scene di apoteosi o per celebrare fasti dell'imperatore e di dignitari dell'impero. In altri casi il significato si potenzia: ciò avviene molto spesso in composizioni in cui il Sole e la Luna (con o senza le stelle) si associano alla figura del Cristo, come nelle figurazioni di *Maiestas*, nelle scene del *Christus victor* con le quali s'intende celebrare il vittorioso sulla morte e il divino *cosmocrator*, nelle Crocifissioni ove meglio si evidenzia l'idea della partecipazione cosmica. Un esempio molto esplicito di universale partecipazione all'evento figurato si trova su un avorio di Berlino, datato all'inizio del sec. IX [73] (fig. 32), nel quale il Sole e la Luna sono rappresentati in atteggiamento di tristezza; ma un esempio altrimenti significativo, perché ci rivela la potenziale capacità di adattamento e di duttilità del simbolo in particolari contesti figurati, è possibile cogliere nella descrizione delle rappresentazioni che ornavano la cupola centrale dell'Apostoleion di Costantinopoli, inserita nel suo poema da Costantino Rodio (sec. X): al centro — egli dice — dominava il Pantocrator simile al sole e ai lati stavano la Vergine come la luna e gli apostoli come le stelle [74].

---

[71] A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte* (*Monza-Bobbio*), Paris 1958, p. 55 ss.

[72] *Ibid.*, p. 61.

[73] Volbach, *Elfenbeinarbeiten*, n. 219 (« im Krieg verschollen »).

[74] « "Description des œuvres d'art de l'église des Saints Apôtres de

Quanto al serpente, rappresentato talvolta nelle piú tarde Crocifissioni, non v'ha dubbio che in lui è da vedere l'antico tentatore di Adamo, simbolo dunque del peccato, che ora con il sacrificio della croce il nuovo Adamo sconfigge definitivamente. Il serpente però, iconograficamente, non appare nell'arte cristiana per la prima volta nelle scene di Crocifissione, perché fin dal III secolo esso entra nel repertorio decorativo della pittura funeraria di Roma con la rappresentazione di Adamo ed Eva, nella quale si presenta attorcigliato all'albero, come appunto attorcigliato si vede al legno della croce. Il simbolo dunque, a quanto pare, arriva alla Crocifissione percorrendo altra via, cosí come altra via abbiamo visto che hanno percorso le altre immagini ritenute desunte dal repertorio mitriaco. Né, come s'è detto, la loro vitalità e capacità di adeguarsi si esauriscono al VI secolo e alle figurazioni che abbiamo menzionato. Due monumenti, molto diversi per tecnica di lavorazione e pregio, offrono un buon esempio di varianti: il primo è un piatto d'argento del Museo d'Arte Antica di Nicosia, già ricordato per altra scena, ove il Sole e la Luna sembrano essere presenti per dare solennità all'episodio di Davide che riceve il messaggio di Samuele[75]; il secondo (fig. 33) è una placca di cinturone conservata ad Amiens (Francia), non anteriore al VII secolo, sulla quale una croce a bracci patenti appare circondata da una varietà di altre immagini: sole, luna e stelle grandi e piccole[76].

III. NOTA DI CONCLUSIONE

Al termine delle considerazioni finora espresse, un solo dato sembra emergere a mio avviso abbastanza chiaramente: che l'associare iconograficamente, come si è tentato con tanta insi-

---

Constantinople". Poème en vers jambiques par Constantin le Rhodien », vv. 737-41: ed. E. Legrand, in « Revue des études grecques », IX 1896, p. 58. Ne trascrivo il testo:

> ...ὡς ἥλιον μὲν Χριστὸν ἐγγεγραμμένον
> φέρων τὸ θαῦμα θαύματος λόγου πλέον
> μέσον πρὸς αὐτὴν τὴν ὑπέρτιμον στέγην,
> ὡς δ' αὖ σελήνην τὴν ἄχραντον παρθένον,
> ὡς ἀστέρας δὲ τοὺς σοφοὺς ἀποστόλους.

[75] Talbot Rice, *Arte di Bisanzio*, tav. 72a.

[76] H. Leclercq, in *DACL*, VI, 2, col. 2298, fig. 5670.

stenza, « the creative sacrifice of Mithras and the creative sacrifice of Christ »[77] è proposta non documentata affatto dalle indicazioni dei monumenti e dunque insostenibile almeno nella formulazione corrente. La ricerca, in altri termini, deve volgersi ad orizzonte piú vasto ma prima di tutto occorre rendersi conto che l'iconografia mitriaca e quella cristiana non possono considerarsi come due poli tra loro afferenti, bensí come espressioni artistiche ambedue derivate. Bisogna supporre cioè che i rispettivi artefici, quando dovettero elaborare composizioni nuove, abbiano attinto al repertorio in circolazione e a un gruppo di segni o simboli di lunga tradizione, al fine di comporre un linguaggio figurativo, nuovo quanto ai contenuti e coerente con la propria connaturale tendenza a trasfigurare la realtà, ma formalmente reso con immagini correnti nell'iconografia dei miti. Siamo dunque di fronte a un rapporto basato su coincidenze tematiche, che in arte si traducono inevitabilmente in apparenti affinità in quanto composizioni elaborate su modelli comuni, e non a un rapporto di dipendenza.

Quanto alla Crocifissione medievale, essa — conviene insistere su questo punto — costituisce e documenta la trasformazione *ab imis* di una figurazione elaborata per celebrare in chiave di trionfo un duplice evento[78]: quello spirituale contrassegnato dalla risurrezione del Signore (la vittoria sulla morte) e quello politico della pace religiosa (tappa finale della persecuzione e vittoria dell'unità della chiesa); figurazione diventata ora tragedia cosmica, nella quale le incidenze teologiche si fanno sentire nel sovraccarico di simboli e nella ricerca di effetti drammatici, senza tuttavia alcuna tensione nelle immagini.

Collocata nei suoi termini storici, siffatta trasformazione esprime in maniera eloquente il momento di trapasso dall'antichità al medioevo; ma sembra difficile cogliere in essa un qualche segno o eco dello spirito del mitraismo, che, specie negli ultimi tempi[79], dovette subire la sorte di tutti i culti, compenetrandosi facilmente con altri nella sfera delle divinità solari e della dea frigia Cibele. In definitiva, ripercorrendo il cammino dell'iconografia mitriaca e dell'iconografia cristiana, ci si avvede che ciascuna di esse ha un retroterra di esperienze peculiari che confluiscono nel proprio repertorio. È necessario tener presenti queste esperienze, quando si vuol discutere di apporti o di influenze, per rimanere nel campo della concretezza, ossia della storicità.

---

[77] Deman, *op. cit.*, p. 512.

[78] Sull'Anastasis, cf. *supra*, nota 41.

[79] Il culto di Mitra era ancora vivo all'inizio del V secolo: se ne fa cenno in un poemetto anonimo *Contra paganos*, vv. 105-105 (ed. G. Manganaro, in « Nuovo didaskaleion », XI 1961, p. 40).

DISCUSSIONE

TESTINI: Ribadisce che l'esame dei monumenti, pagani e cristiani, non consente di parlare di influsso diretto del repertorio e del simbolismo mitriaco su quello cristiano. Al contrario, tanto l'iconografia mitriaca quanto la cristiana mostrano di aver avuto a modello o di aver attinto ispirazione a rappresentazioni di repertorio in circolazione, con adattamenti o potenziamento del valore simbolico secondo le esigenze della rispettiva dottrina. Anche in riguardo alla *communis opinio* di una soppressione violenta dei mitrei di Roma e di Ostia da parte della comunità cristiana, occorre considerare la reale entità del fenomeno. Allo stato attuale della documentazione archeologica, i casi appaiono del tutto eccezionali e scaglionati nel tempo· né può valere come argomento il fatto che molti monumenti cristiani si sanno ubicati o si sono rinvenuti in prossimità di mitrei o memorie mitriache, perché allora si dovrebbe allargare il confronto a tutte le altre memorie non cristiane e, soprattutto, volgere l'attenzione anche al fatto demografico, alla composizione sociale dei residenti delle singole regioni e ad altri fattori, come la viabilità, la condizione economica, ecc. In definitiva, in chi studia il problema sembra emergere talora una componente emotiva che dà credito alle apparenze, al riscontro episodico, mentre una ricerca metodologicamente corretta esige concretezza e in particolare conoscenza dei mezzi e delle forme che concorsero all'elaborazione del linguaggio simbolico dell'arte mitriaca e della cristiana.

DUCHESNE-GUILLEMIN: Chiede perché nella scena del Battesimo (cf. fig. 27) il Sole si trovi a destra di chi guarda.

TESTINI: Afferma che non esiste di fatto una norma osservata dagli artefici, né riguardo al contesto figurato, né riguardo all'epoca. Di conseguenza non resta che pensare ad una collocazione « ottica »: al posto cioè della destra reale, si è preferito talvolta la destra « ottica », sapendosi per esperienza che l'osservatore volge istintivamente lo sguardo prima a destra della composizione, poi a sinistra. Nello stesso modo si deve spiegare la posizione del Sole nella scena del Battesimo.

SIMON: La figure de Samson évoque, bien plutôt que celle de Mithra, celle d'Hercule, dont le personnage biblique, comme l'indique le Professeur Testini, est souvent rapproché dans l'iconographie chrétienne: ainsi déjà sur les fresques de la catacombe de la Via Latina (ou Via D. Compagni) et, par la suite, à de nombreux exemplaires

dans la sculpture médiévale. Sur la façade de la cathédrale de Strasbourg, par exemple, deux scènes de lutte entre un homme et un lion, représentées côte à côte, figurent, selon toute vraisemblance, Samson et Hercule.

Les analogies formelles entre les deux athlètes ont contribué à la fortune chrétienne d'Hercule. Une sorte d'exégèse allégorique triangulaire, prenant appui sur l'Ancien Testament d'une part, sur la mythologie de l'autre, a fait de lui, au même titre que de Samson, une « figure » du Christ, alors qu'il avait été, dans la piété du paganisme finissant, un des rivaux les plus populaires et les plus considérables du Sauveur chrétien.

Cette christianisation du héros s'opère non seulement dans l'iconographie, mais aussi dans la littérature. Elle a trouvé son expression la plus frappante dans le très curieux poème intitulé « Hercule Chrétien », où Ronsard, passant en revue les principaux épisodes du mythe d'Hercule, les interprète dans la ligne de la typologie biblique et en fait l'application, point par point, à l'histoire évangélique.

On me permettra de renvoyer, pour plus de détails sur les aspects divers de la compétition entre Hercule et Jésus et sur l'integration du premier à l'apologétique chrétienne, au volume que l'ai publié sous le titre *Hercule et le Christianisme,* Paris, 1955. Les points de vue que j'y développais se sont trouvés confirmés, me semble-t-il, par la découverte, très peu de temps après, de la catacombe, dejà mentionnée, de la Via Latina, où divers épisodes de la légende d'Hercule s'intégrent curieusement à une décoration empruntée, pour l'essentiel, à l'Ancien et au Nouveau Testament.

TESTINI: Si dice pienamente d'accordo e nel testo definitivo della relazione ciò sarà meglio evidenziato. In realtà Ercole per i pagani del IV secolo finì per configurarsi come una replica del Cristo, e in questo senso si spiega la sua presenza negli affreschi dell'ipogeo romano di via D. Compagni: affreschi che, per gli ultimi vani dell'ipogeo ove sono le scene erculee, i dati dell'analisi topografica e dello stile inducono ad assegnare all'epoca (o poco dopo) di Giuliano l'Apostata.

BIANCHI: Chiede se Sansone possa corrispondere a un tipo o a un antitipo.

SIMON: La stessa figura può essere Ercole o Sansone.

HUMBACH: Attira l'attenzione sul materiale relativo a Sol e Luna discusso negli Atti del congresso mitriaco di Manchester.

BECK: Non esiste un « kosmokrator » nel mitraismo; rileva un'inversione nelle figure di Pietro e di Paolo.

KORVIN KRASINSKI: Pone in rilievo la presenza delle stelle in alcuni dei monumenti considerati.

TESTINI: Ritiene di dover cogliere una differenza o graduazione nel simbolismo espresso dalle figurazioni di Sansone e di Ercole, almeno per quanto riguarda l'arte paleocristiana. Sansone — qui da considerare soprattutto nell'episodio della lotta col leone — prefigura in qualche modo il Cristo in quanto liberatore, ma il suo messaggio simbolico resta generico; Ercole invece, come ha ben detto il Simon, diventa una « replica » pagana del Cristo. Ambedue comunque appaiono nell'arte cristiana non prima dell'età costantiniana. Quanto alla posizione di Pietro e Paolo in rapporto a Cristo, vale per essi la stessa considerazione fatta per il Sole e la Luna. Sulla presenza delle stelle nelle composizioni, il testo che apparirà negli Atti chiarirà quando stanno a simboleggiare il firmamento e quando con il Sole e la Luna concorrono a significare partecipazione cosmica all'evento rappresentato. A una nota del testo infine si rimanda per un cenno relativo a un contributo, recentemente edito, che vorrebbe istituire un parallelismo tra un « kosmokrator » mitriaco nello zodiaco e due figurazioni musive cristiane.

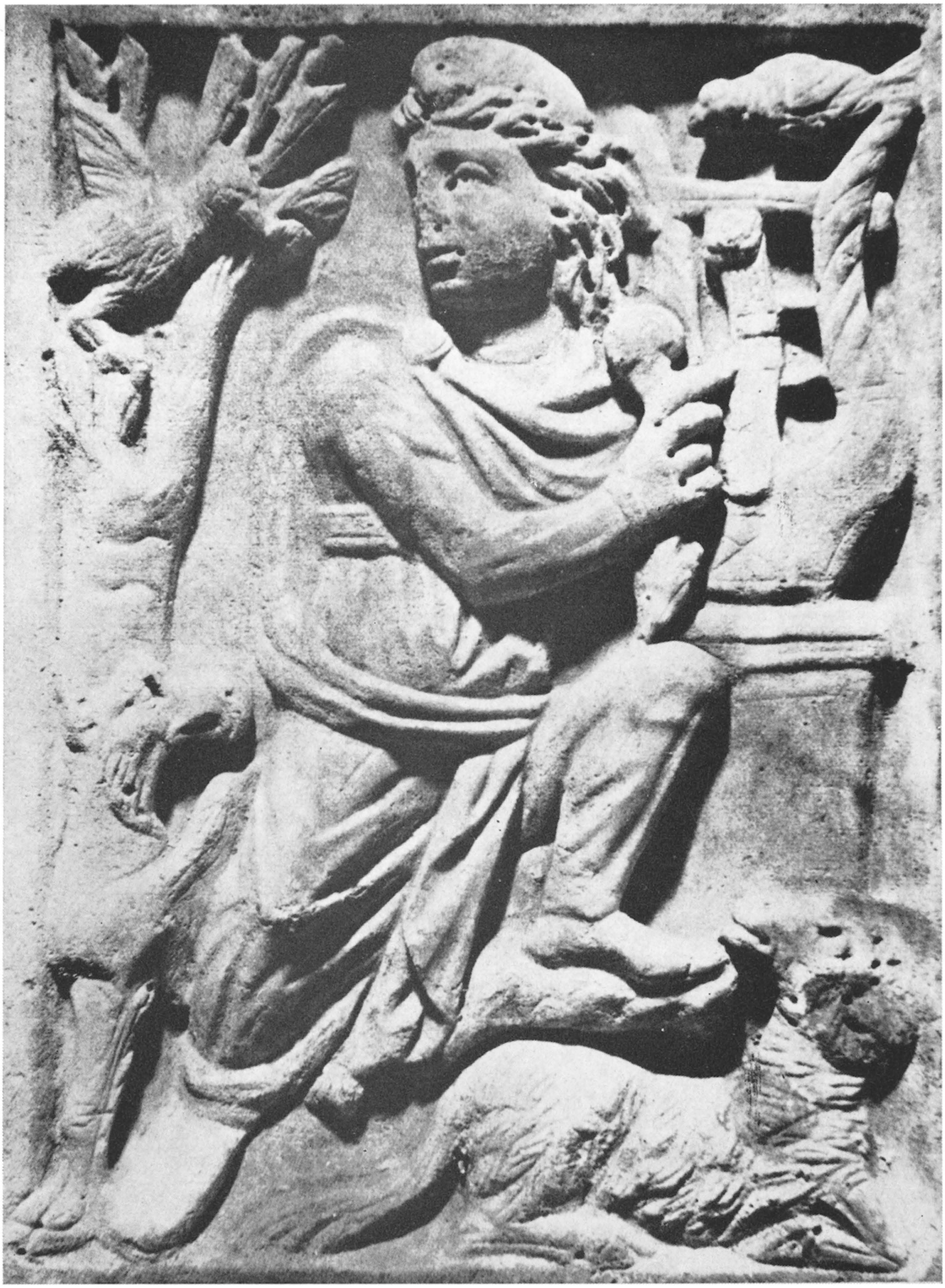


Fig. 1. Porto Torres (Sardegna): particolare di sarcofago a strigili con Orfeo che suona la lira (da Pesce)

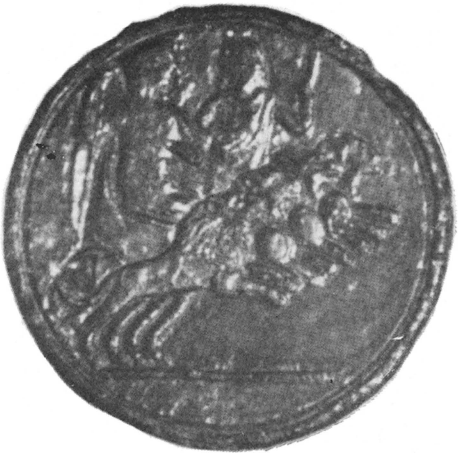


Fig. 2. Città del Vaticano, Medagliere della Biblioteca Vaticana: rovescio di « contorniato » con auriga su quadriga e, in basso, combattimento di pugilatori (da Michelini Tocci, tav. LXIII, 19)

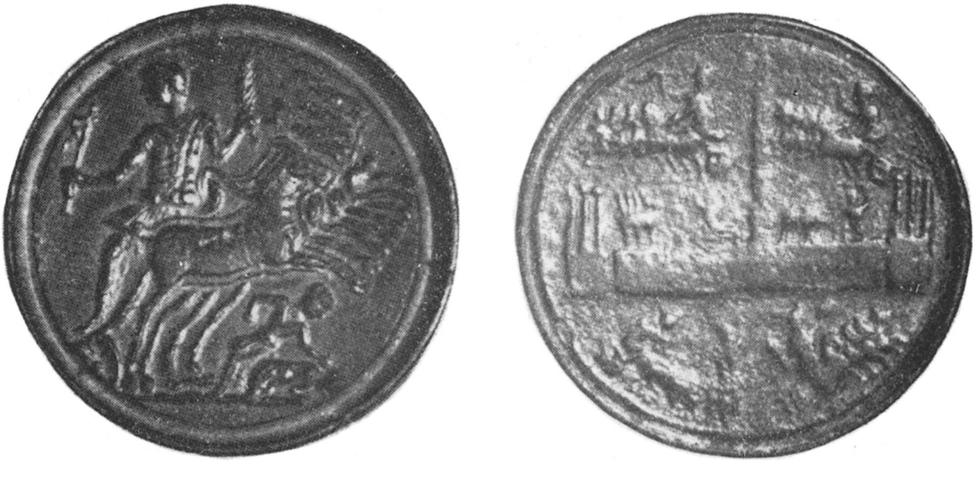


Fig. 3. e 4. Città del Vaticano, Medagliere della Biblioteca Vaticana: « contorniati » (rovescio) con Cibele e Attis su quadriga di leoni e giuochi nel circo (da Michelini Tocci, tav. LXI, 4 e 7)

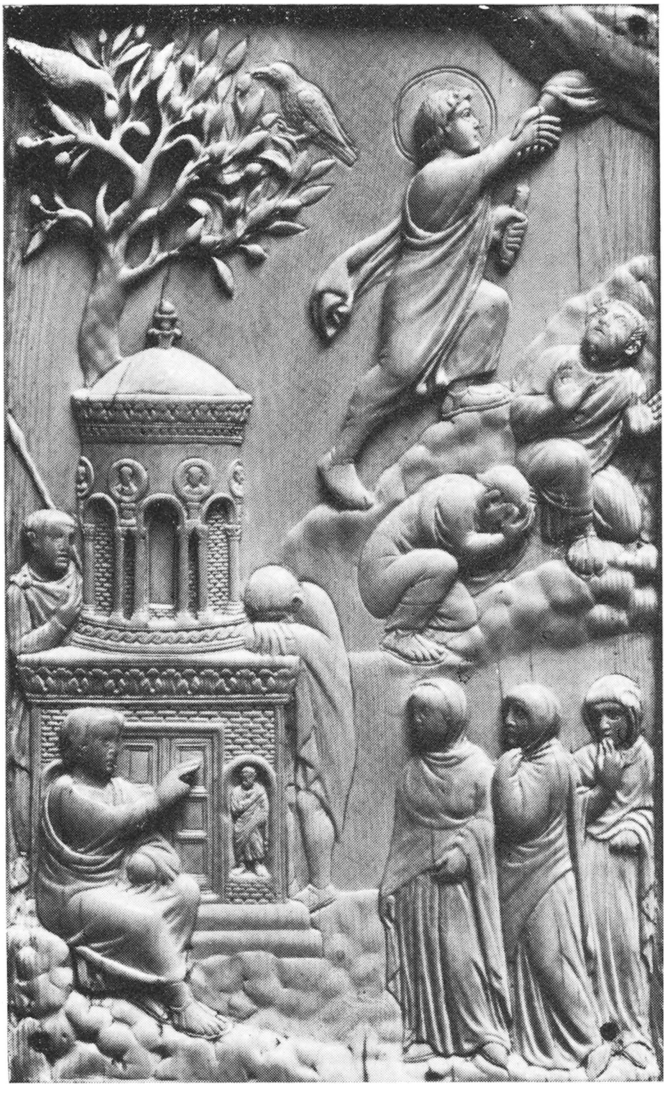


Fig. 5. Monaco, Bayer. Nationalmuseum: avorio con Ascensione di Cristo e le donne al Sepolcro (da Volbach, Elfenb., tav. 59)

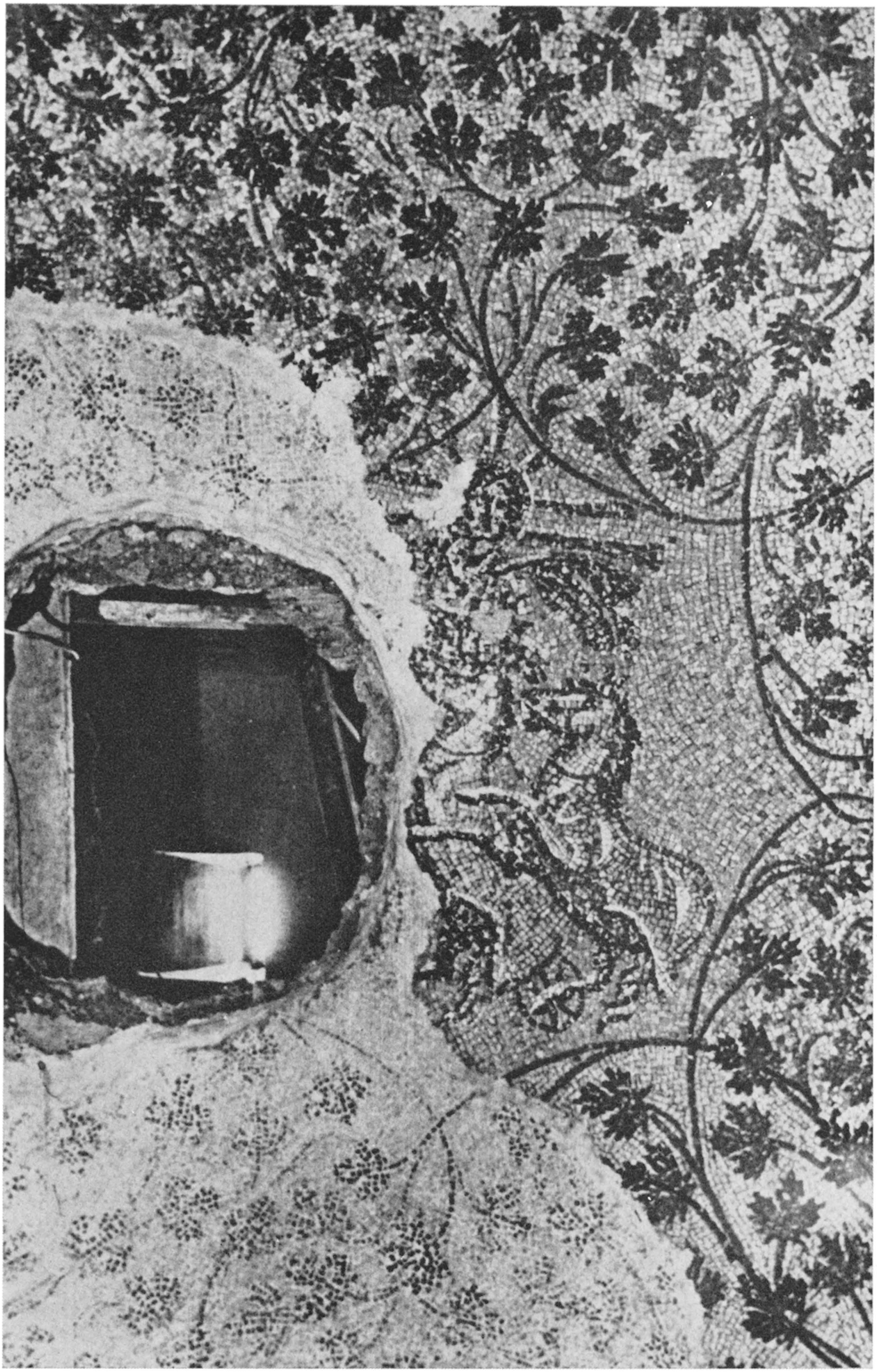


Fig. 6. S. Pietro in Vaticano, necropoli sotto la basilica: particolare del Christus-Helios sulla volta del mausoleo N o dei Giulii (foto Pont. Commiss. di Archeol. Sacra)

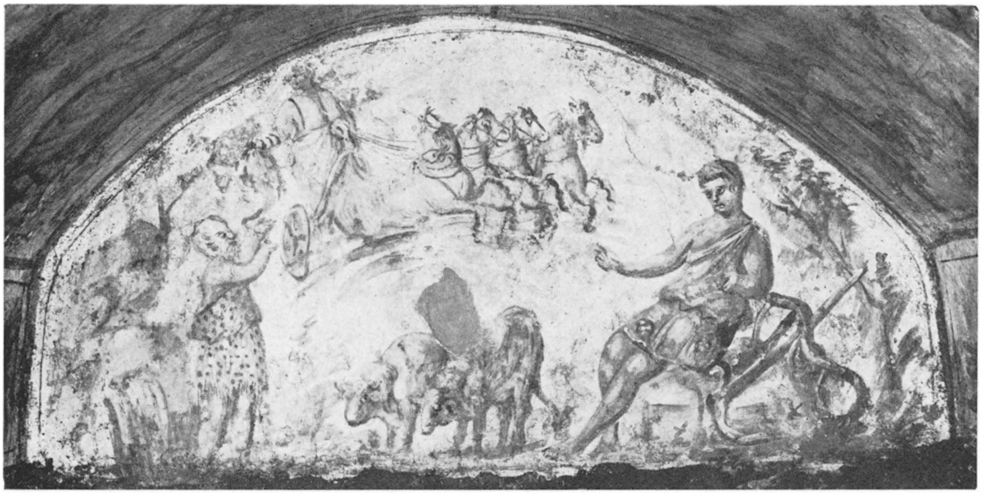


Fig. 7. Roma, ipogeo di via D. Compagni: Ascensione di Elia nel cubicolo B (foto Pont. Commiss. di Archeol. Sacra)

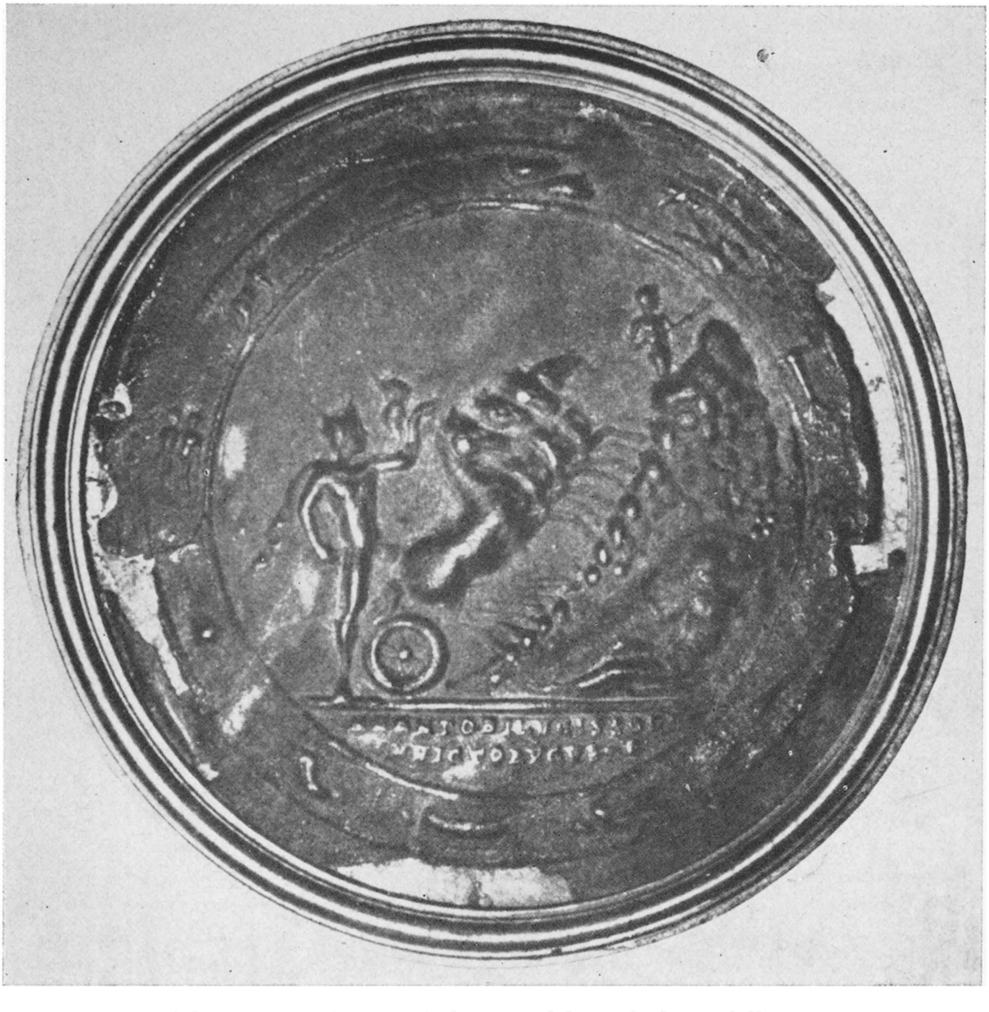


Fig. 8. Città del Vaticano, lamina di bronzo del Medagliere della Biblioteca Vaticana: il Sole in atto di salire sulla quadriga, Lucifero nudo sopra un dosso roccioso, personificazione della *Tellus* in basso (da Michelini Tocci, tav. LXVIII)

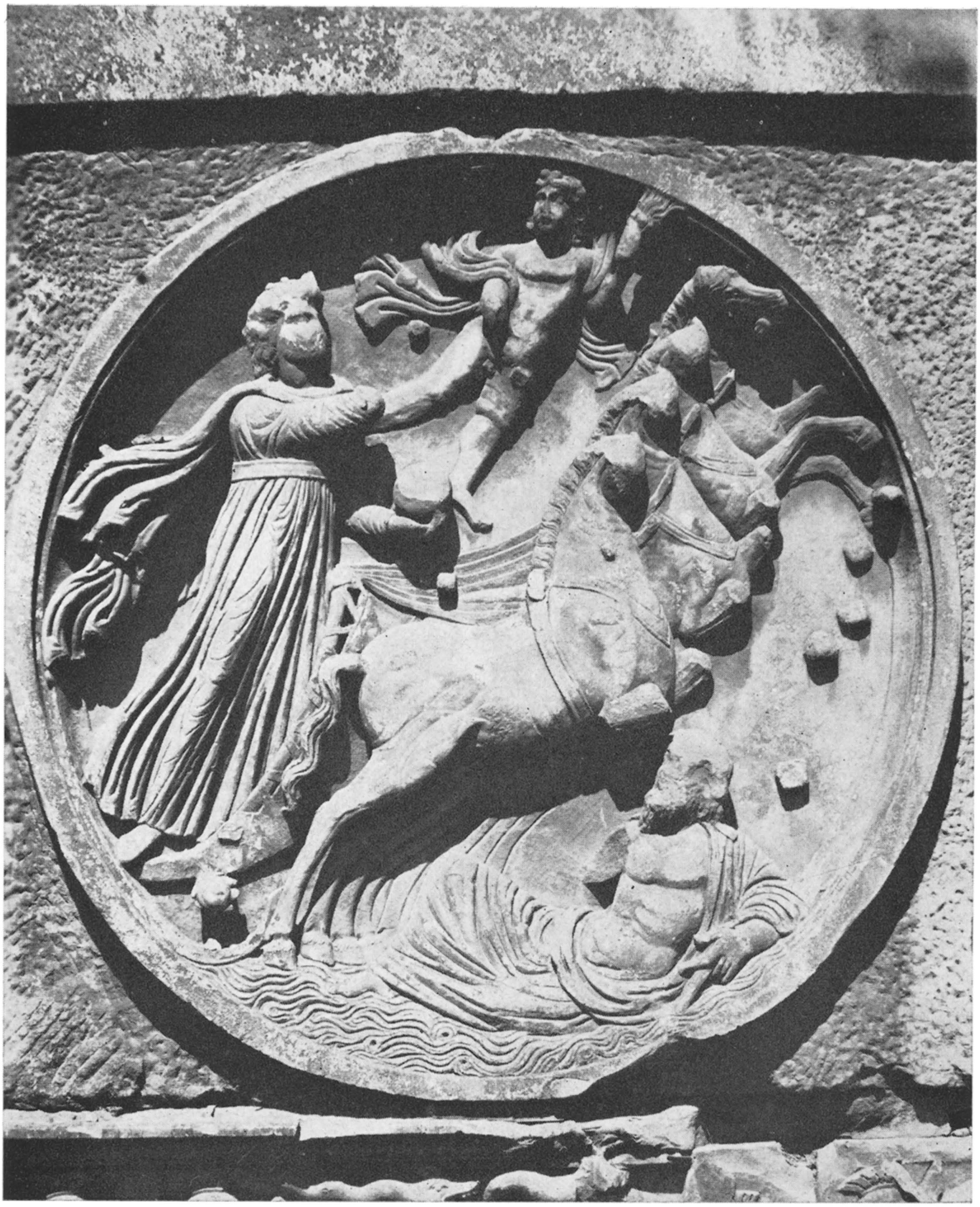


Fig. 9. Roma, arco di Costantino: medaglione con Apoteosi dell'imperatore (foto Deutsch. Archäol. Institut 32.71)

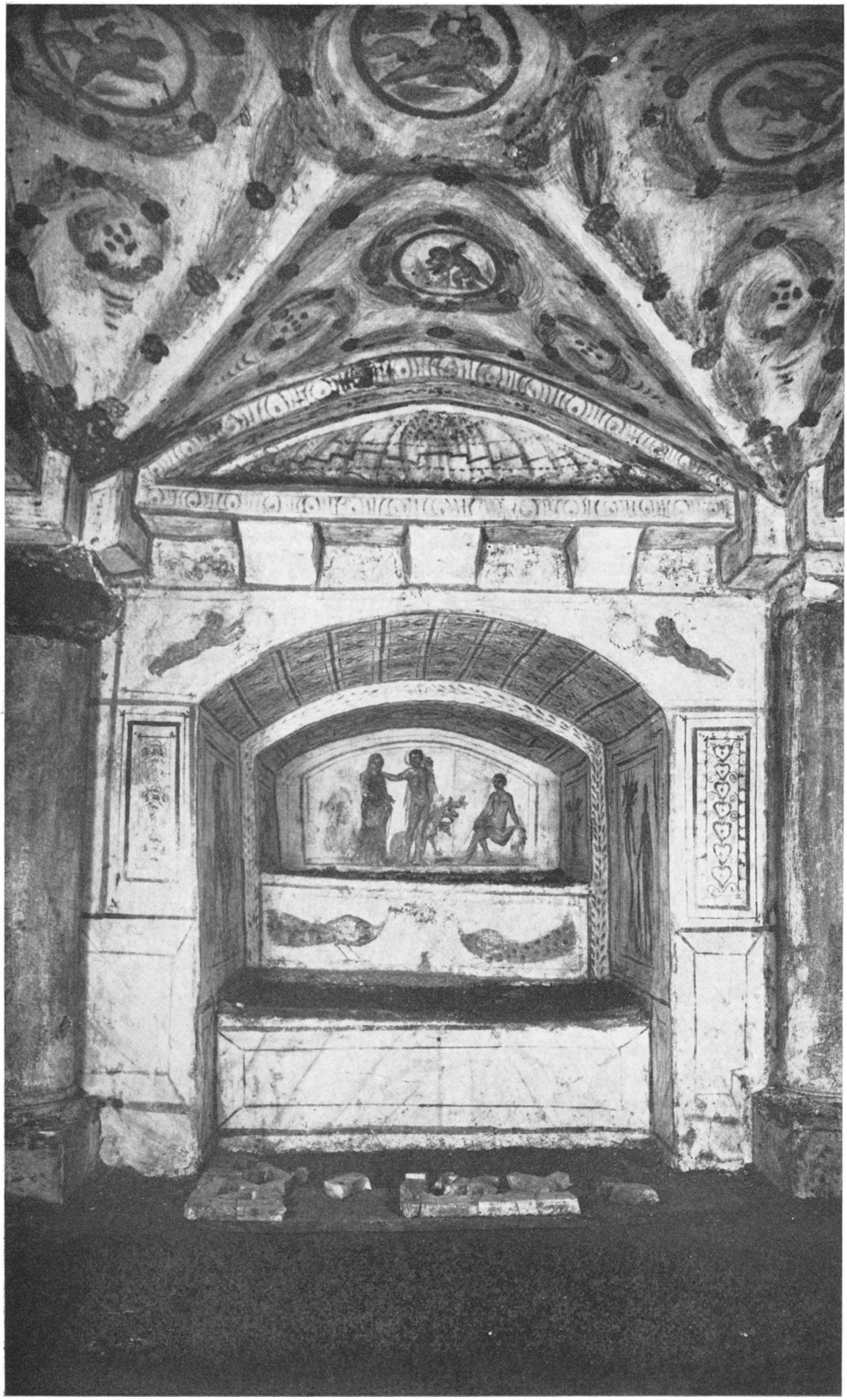


Fig. 10. Roma, ipogeo di via D. Compagni: veduta d'insieme di un lato del vano N con rappresentazioni di Ercole (foto Pont. Commiss. di Archeol. Sacra)

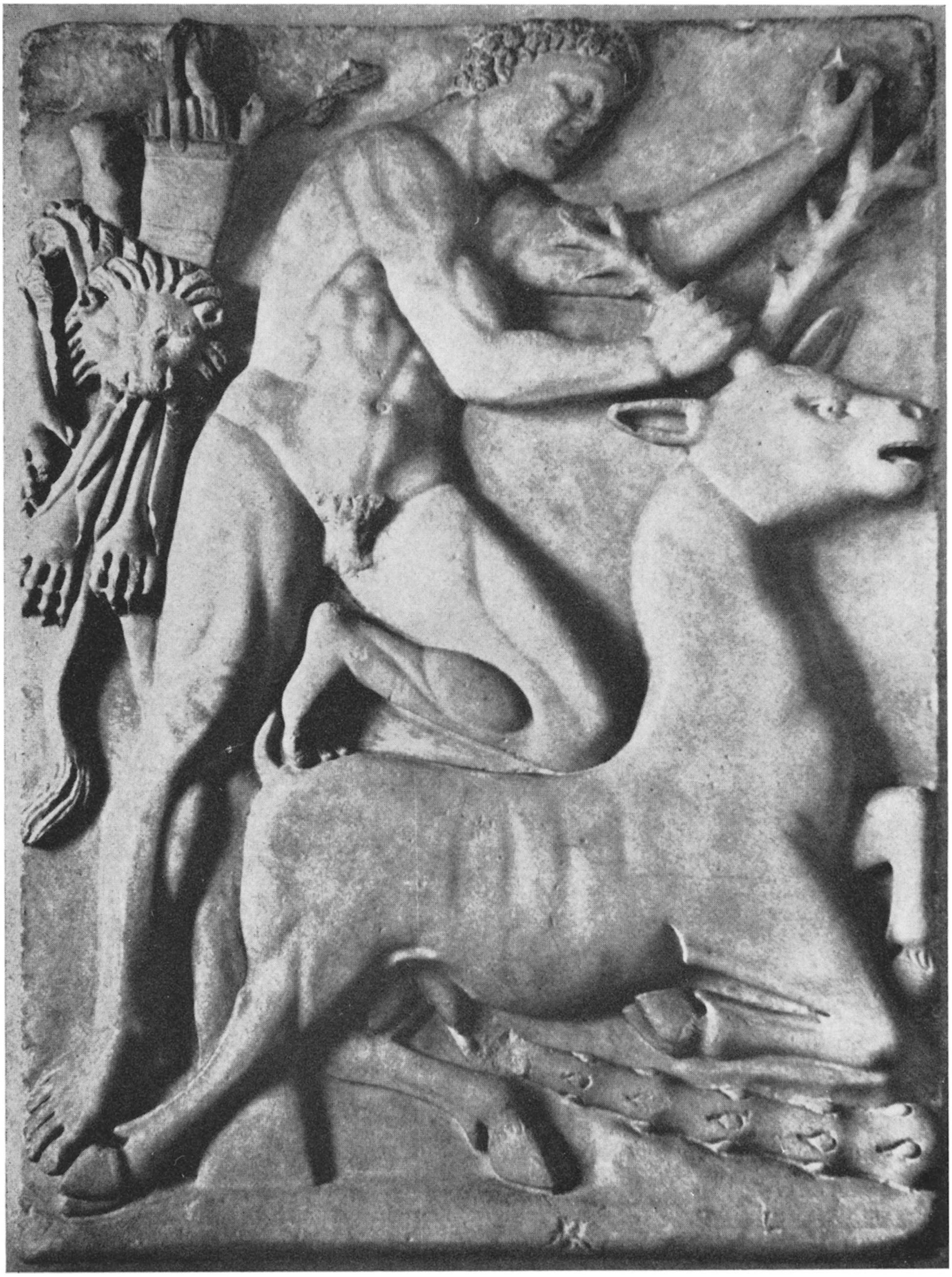


Fig. 11. Ravenna, Museo Nazionale: rilievo marmoreo con Ercole che afferra un cervo (da Volbach, Arte paleocr., tav. 180)

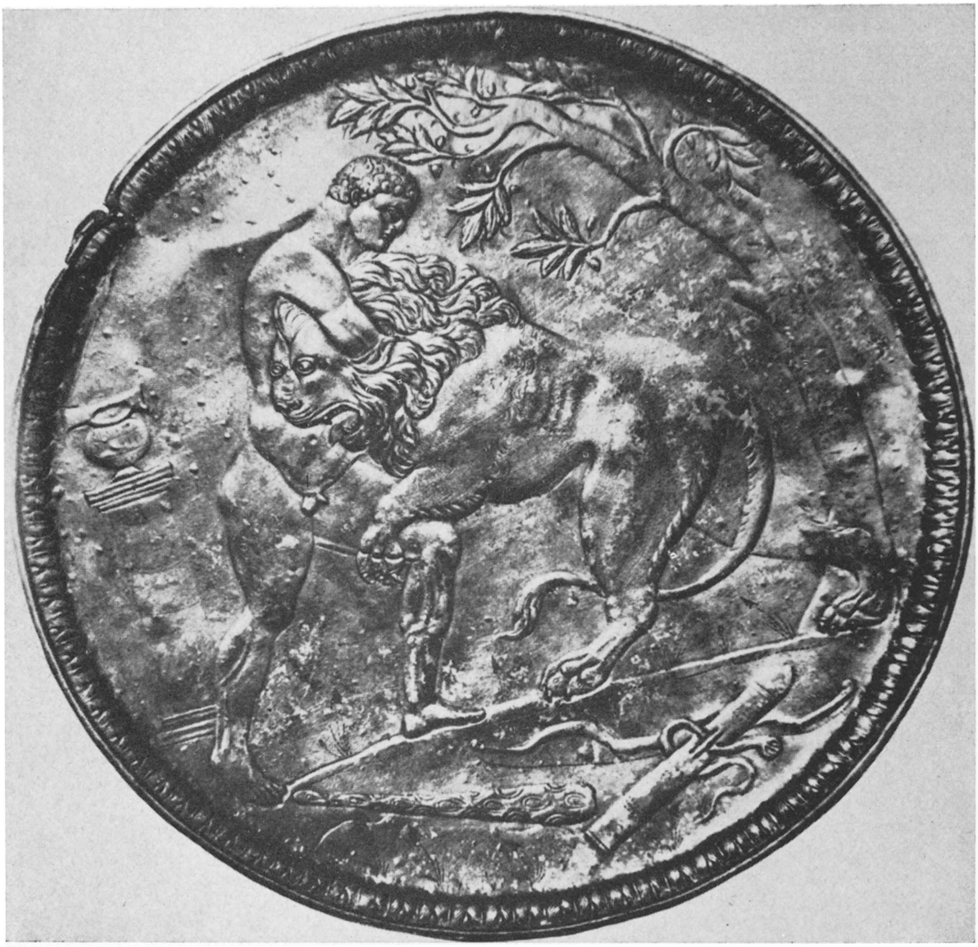


Fig. 12. Parigi, Cabinet des Médailles: Ercole strozza il leone figurato sopra un piatto d'argento (da Volbach, Arte paleocr., tav. 251)

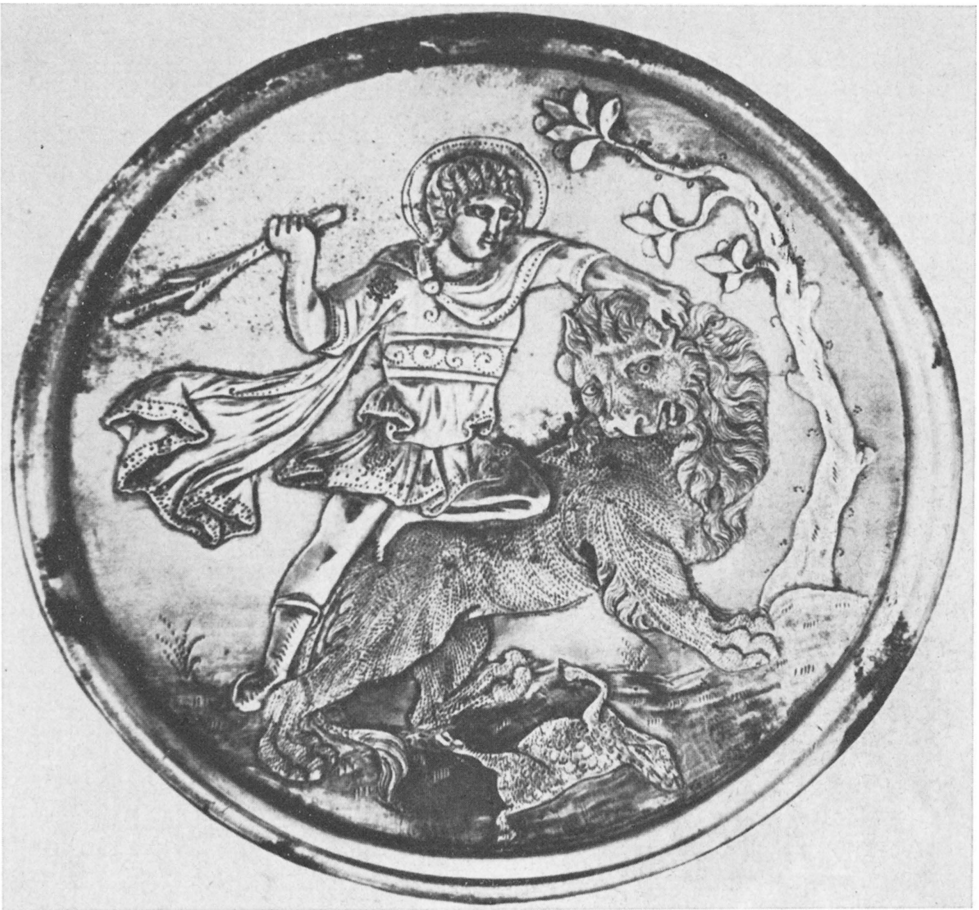


Fig. 13. New York, Metropolitan Museum: piatto d'argento con Davide che uccide il leone (da Volbach, Arte paleocr., tav. 250)

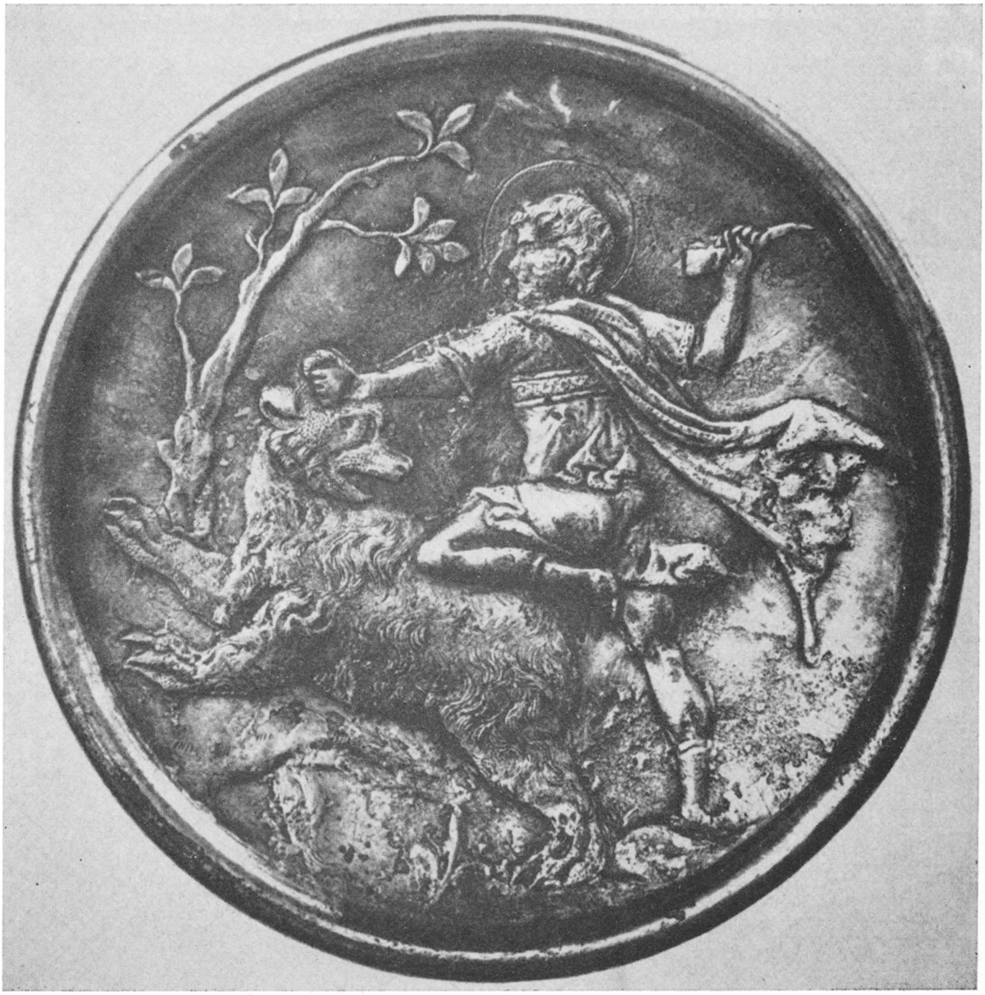


Fig. 14. Nicosia, Museo d'Arte Antica: piatto d'argento con Davide che uccide un orso (da Talbot Rice, Arte di Bisanzio, tav. 72 b)

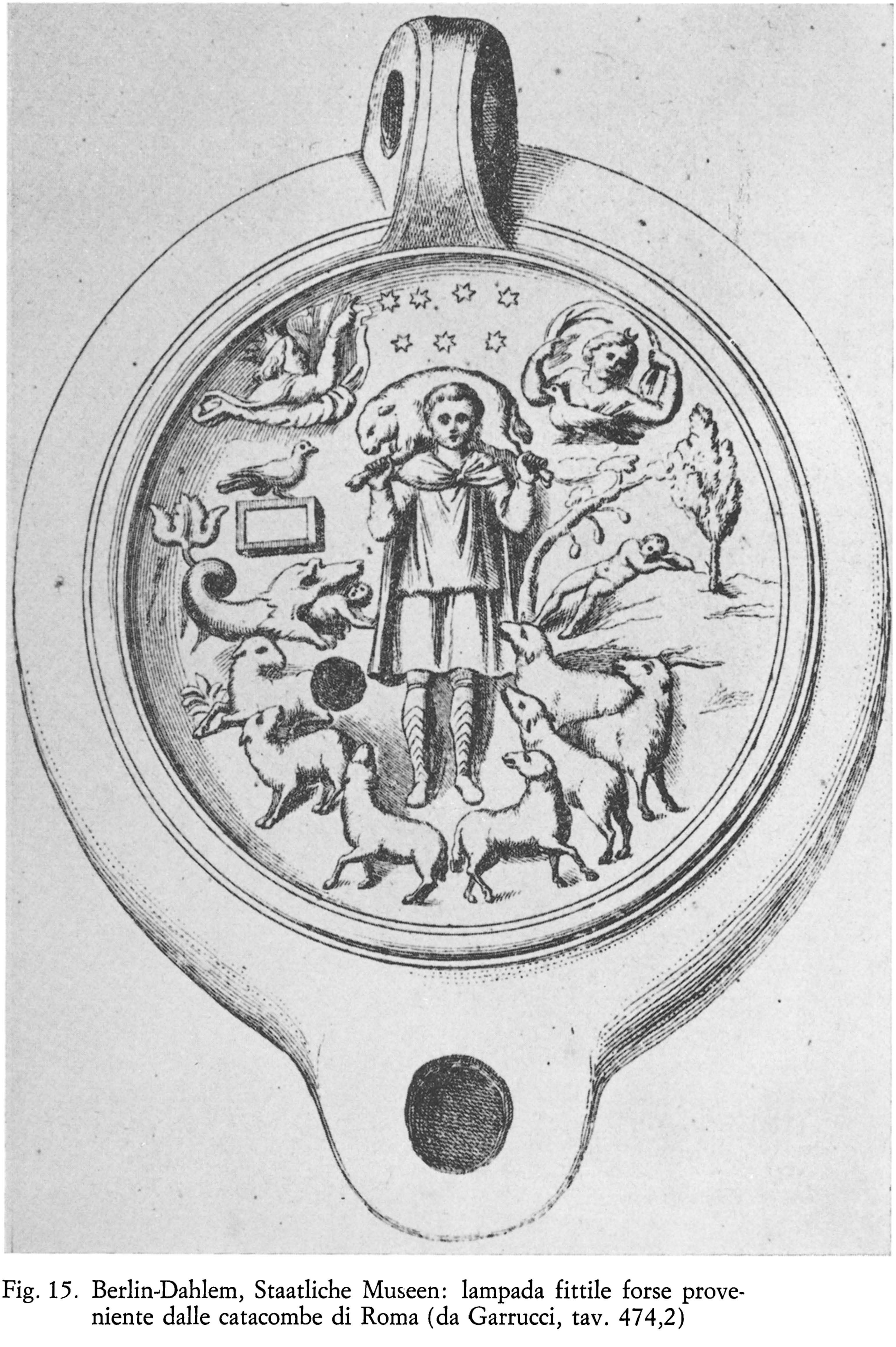


Fig. 15. Berlin-Dahlem, Staatliche Museen: lampada fittile forse proveniente dalle catacombe di Roma (da Garrucci, tav. 474,2)

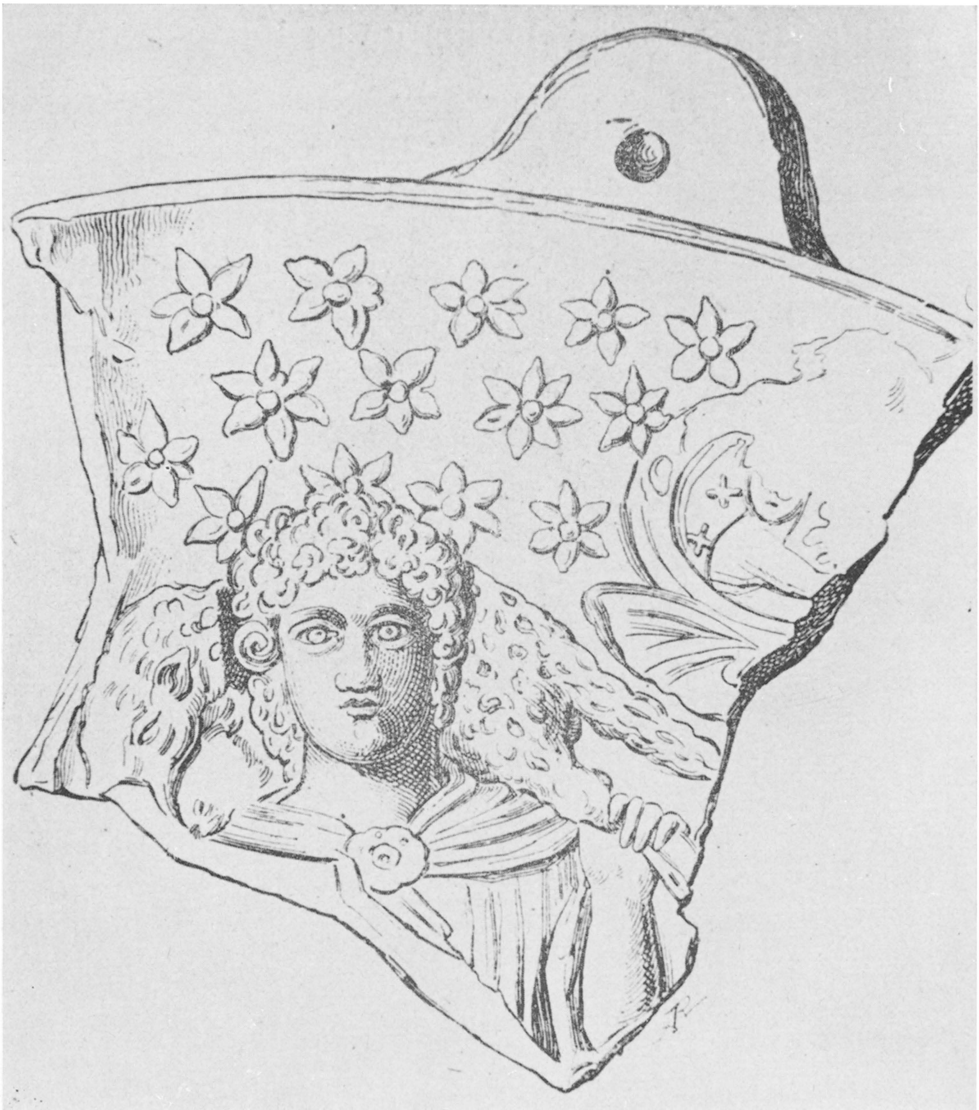


Fig. 16. Frammento di lampada fittile (ora perduto) (da Garrucci, tav. 465,1)

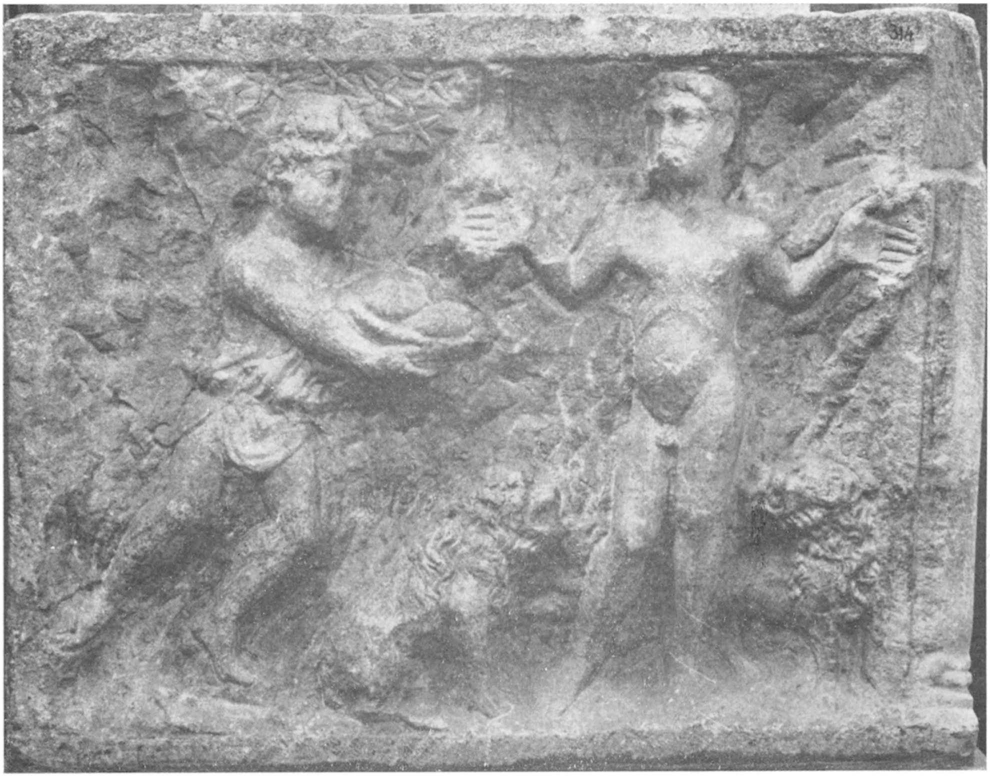


Fig. 17. Brescia, lato sinistro di sarcofago: Daniele e Abacuc (foto Deutsch. Archäol. Institut 59.939)

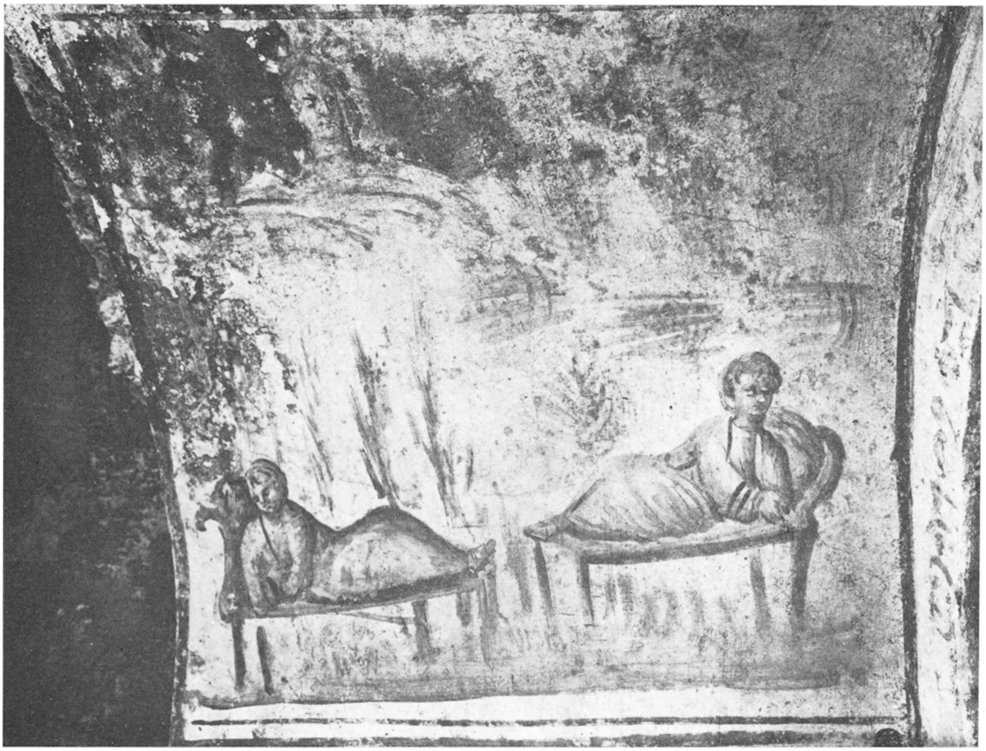


Fig. 18. Roma, ipogeo di via D. Compagni: Sogni di Giuseppe, affresco nel cubicolo B. (foto Pont. Commiss. di Archeol. Sacra)

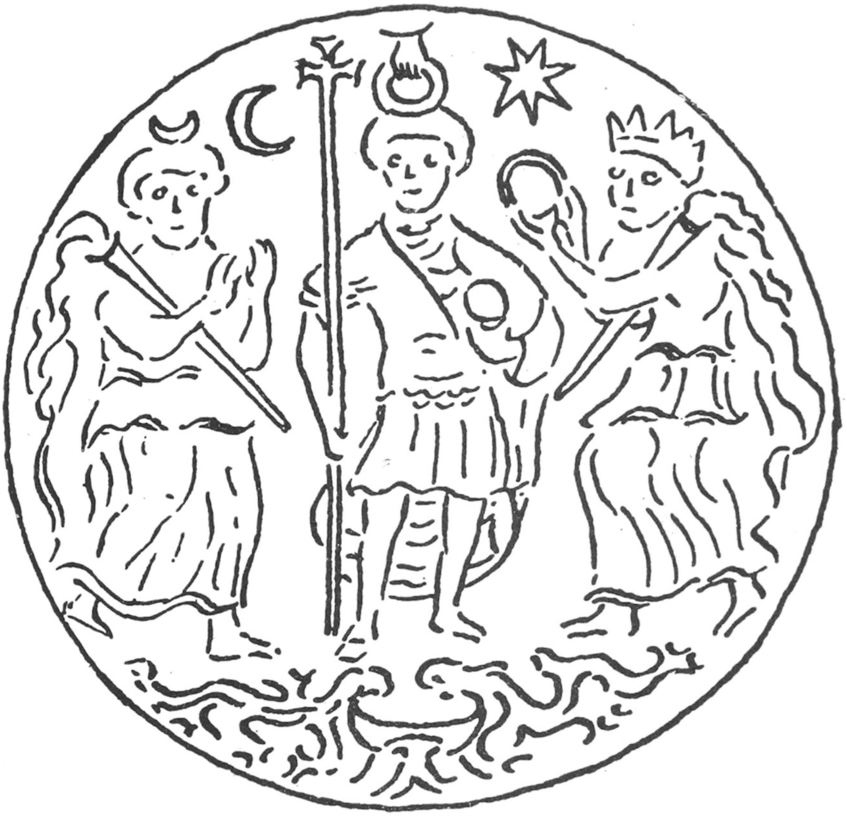


Fig. 19. Leningrado, Ermitage: medaglione proveniente da Mersine (da Ihm, p. 31).

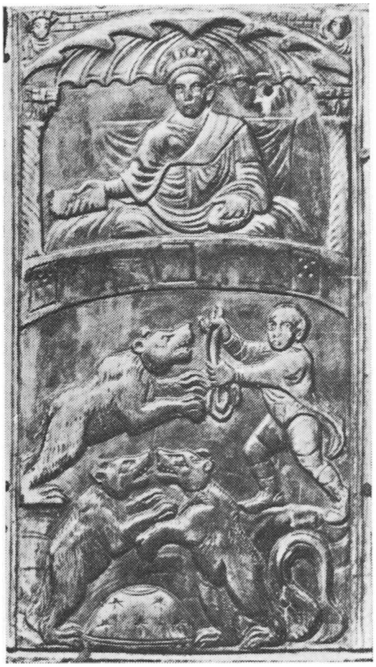


Fig. 20. Parigi, Louvre: avorio con immagine di senatore e giuochi circensi (da Volbach, Elfenb., tav. 31)

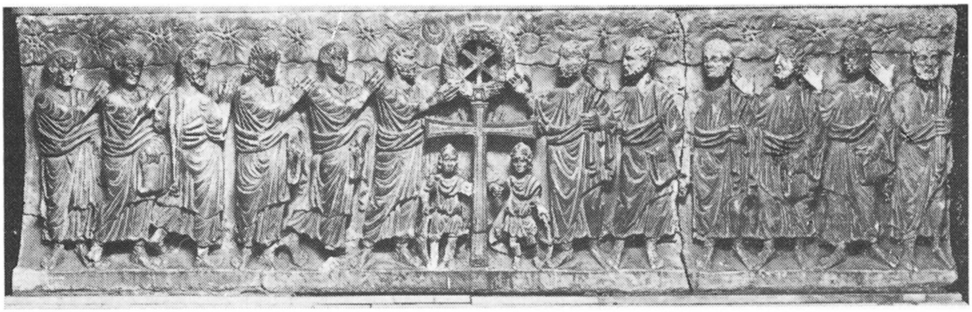


Fig. 21. Manosque, fronte di sarcofago con Anastasis tra i dodici apostoli (foto Deutsch. Archäol. Institut 60.1572)

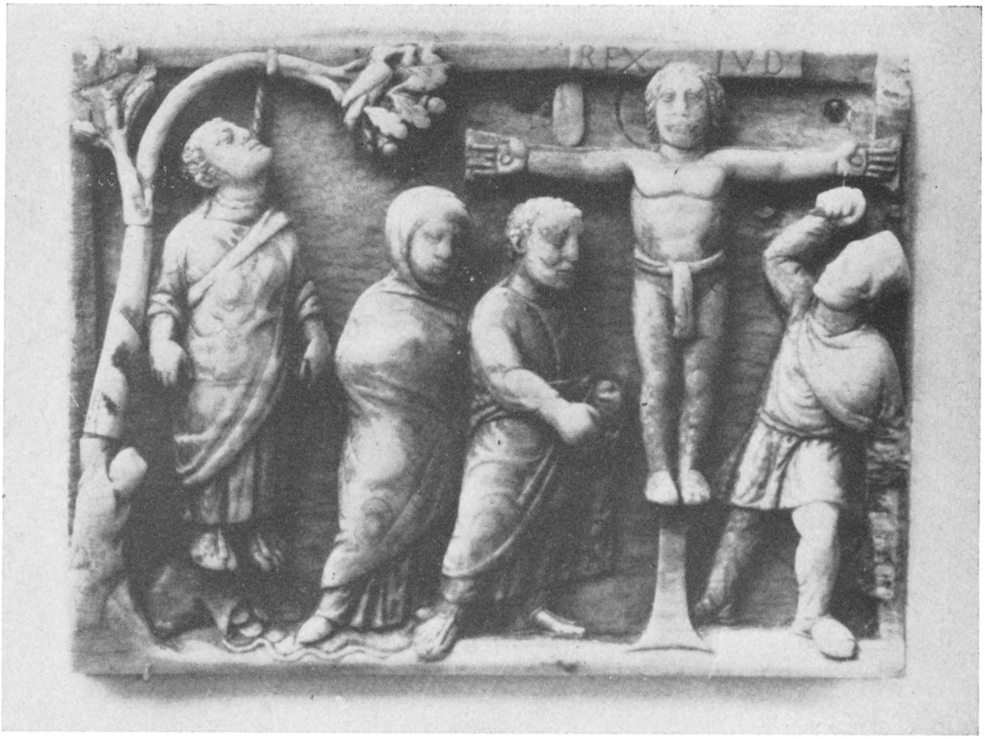


Fig. 22. Londra, British Museum: avorio con Crocifissione e Giuda impiccato (da Volbach, Elfenb., tav. 61)

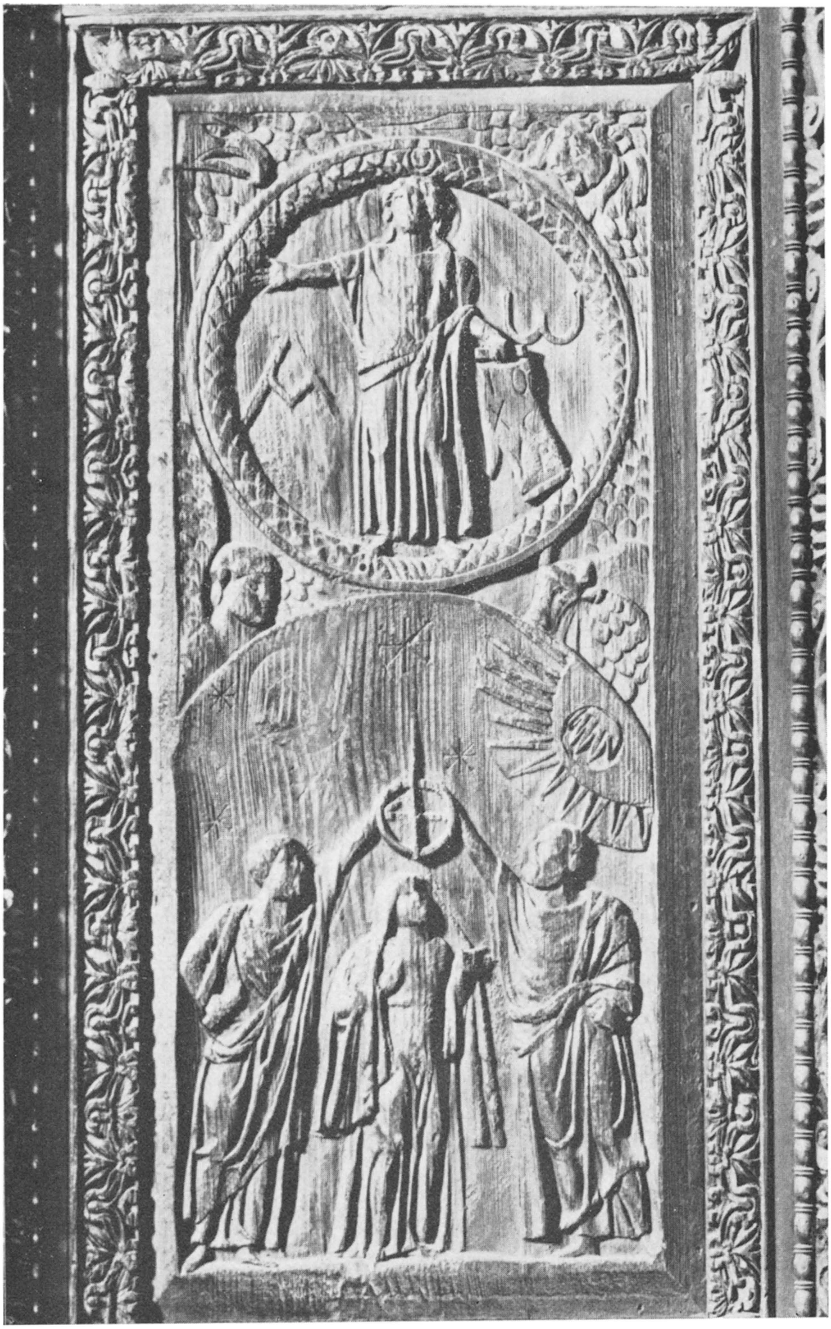


Fig. 23. Roma, basilica di S. Sabina: particolare di un pannello della porta lignea (foto Pont. Commiss. di Archeol. Sacra)

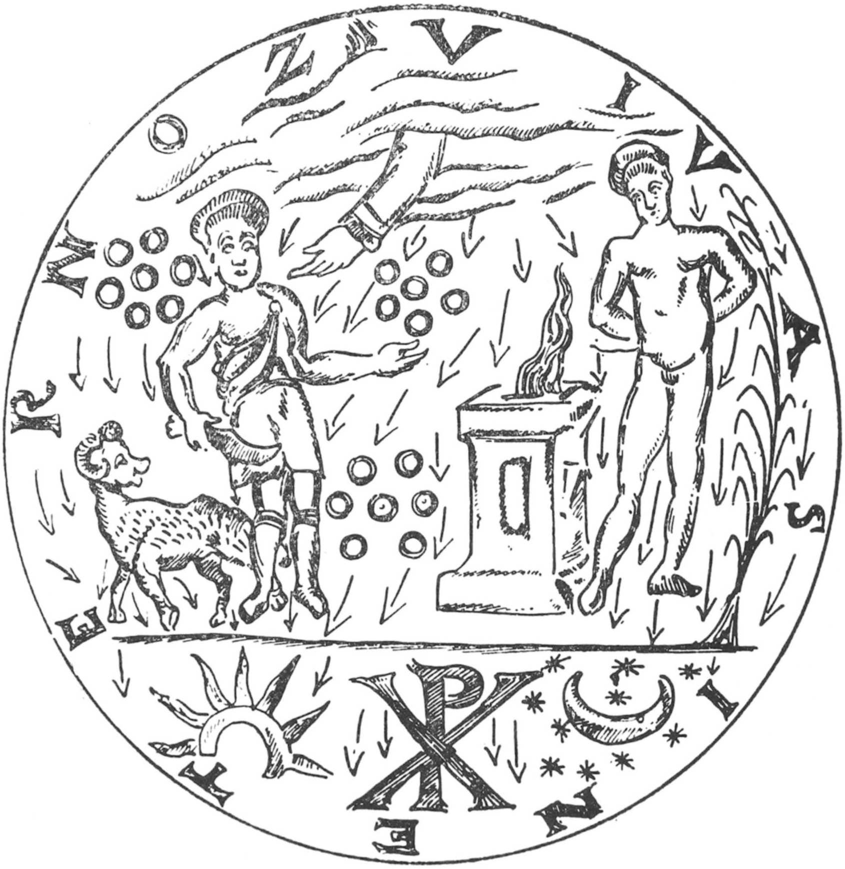

VIVAS IN ETERNO Z

Fig. 24. Boulogne-sur-Mer (Francia): coppa vitrea con Sacrificio d'Isacco (da Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit., III, 2, fig. 3337)

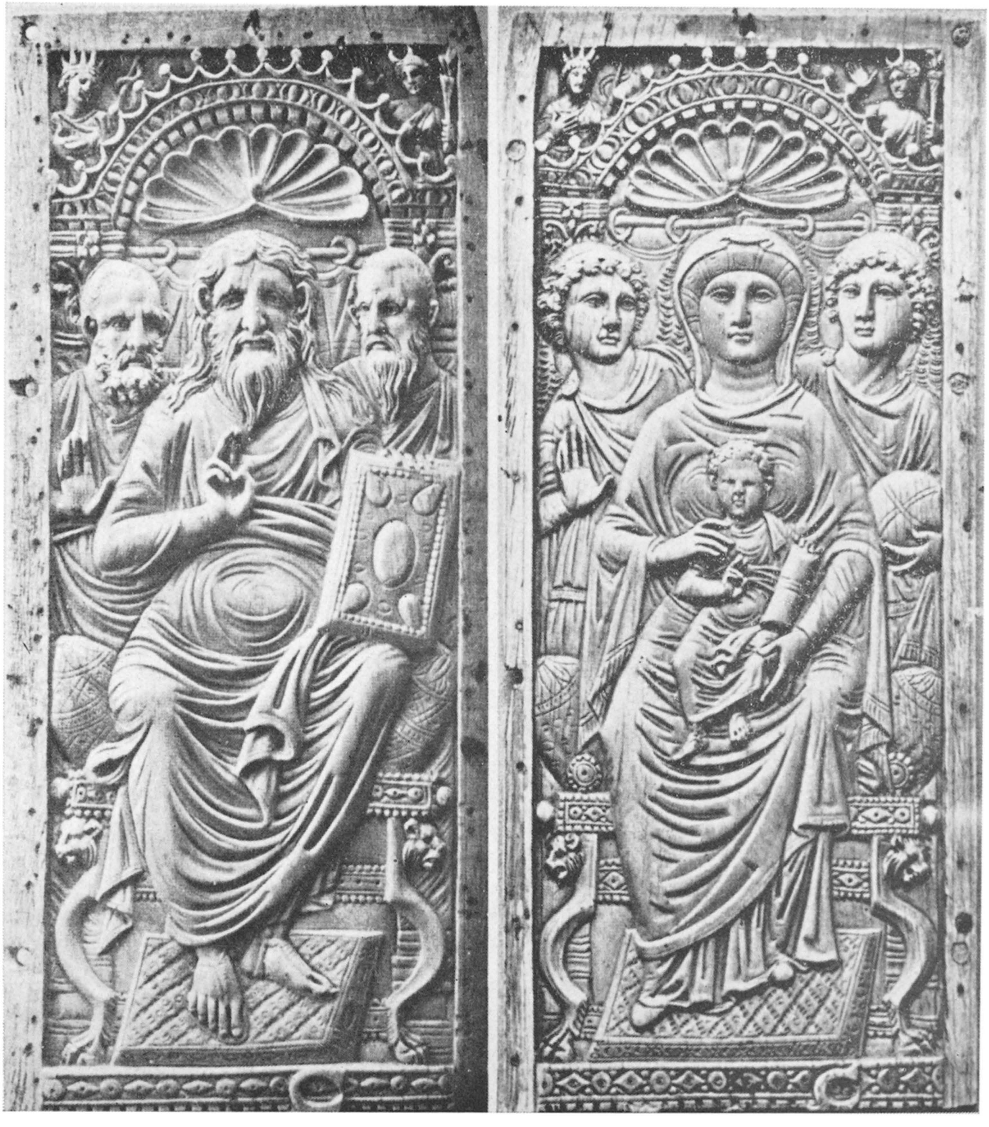


Fig. 25. Berlin-Dahlem, Staatliche Museen: Cristo e Maria su dittico eburneo (da Volbach, Elfenb., tav. 71)

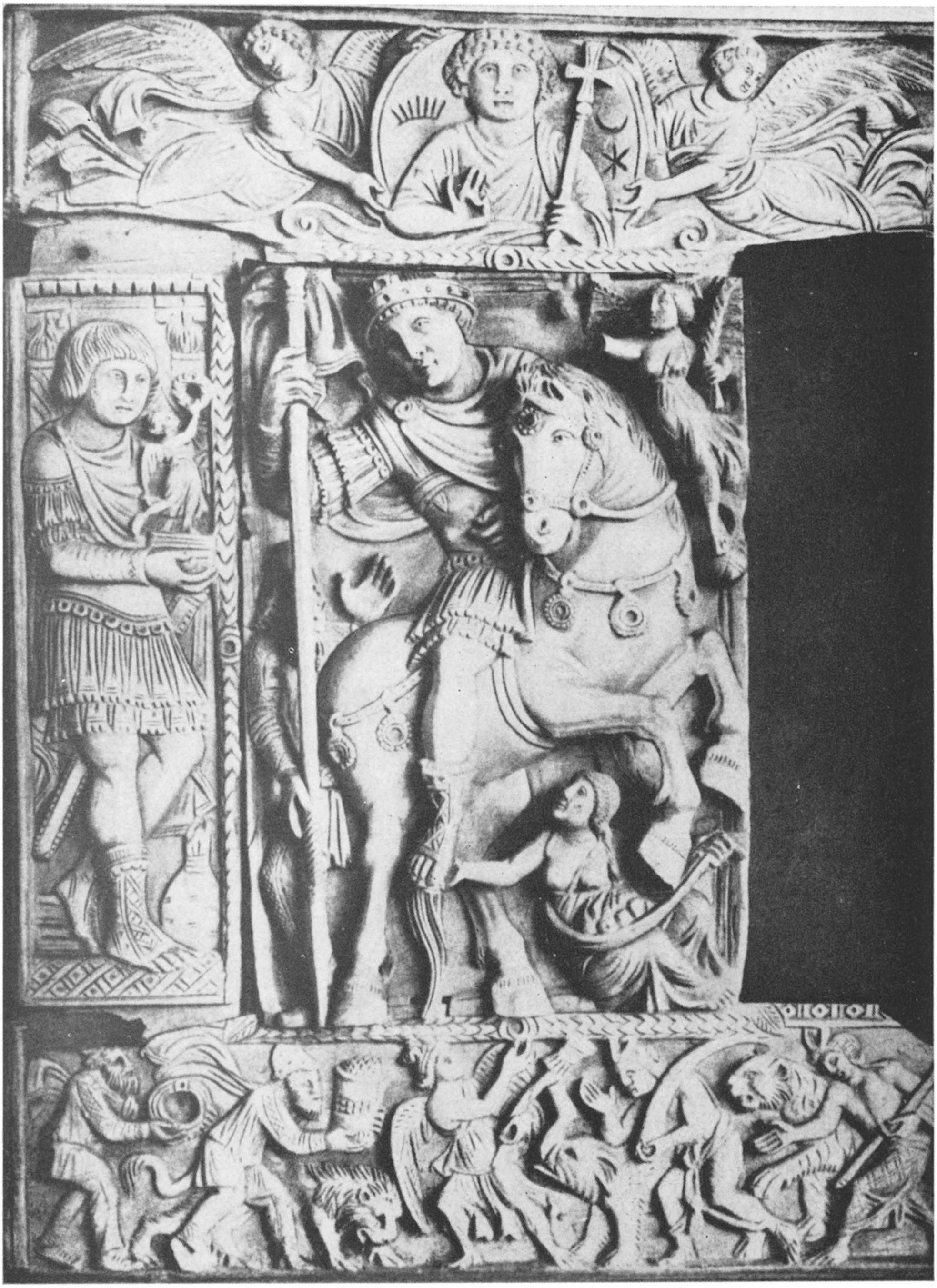


Fig. 26. Parigi, Louvre: dittico eburneo d'imperatore (da Volbach, Elfenb., tav. 26)

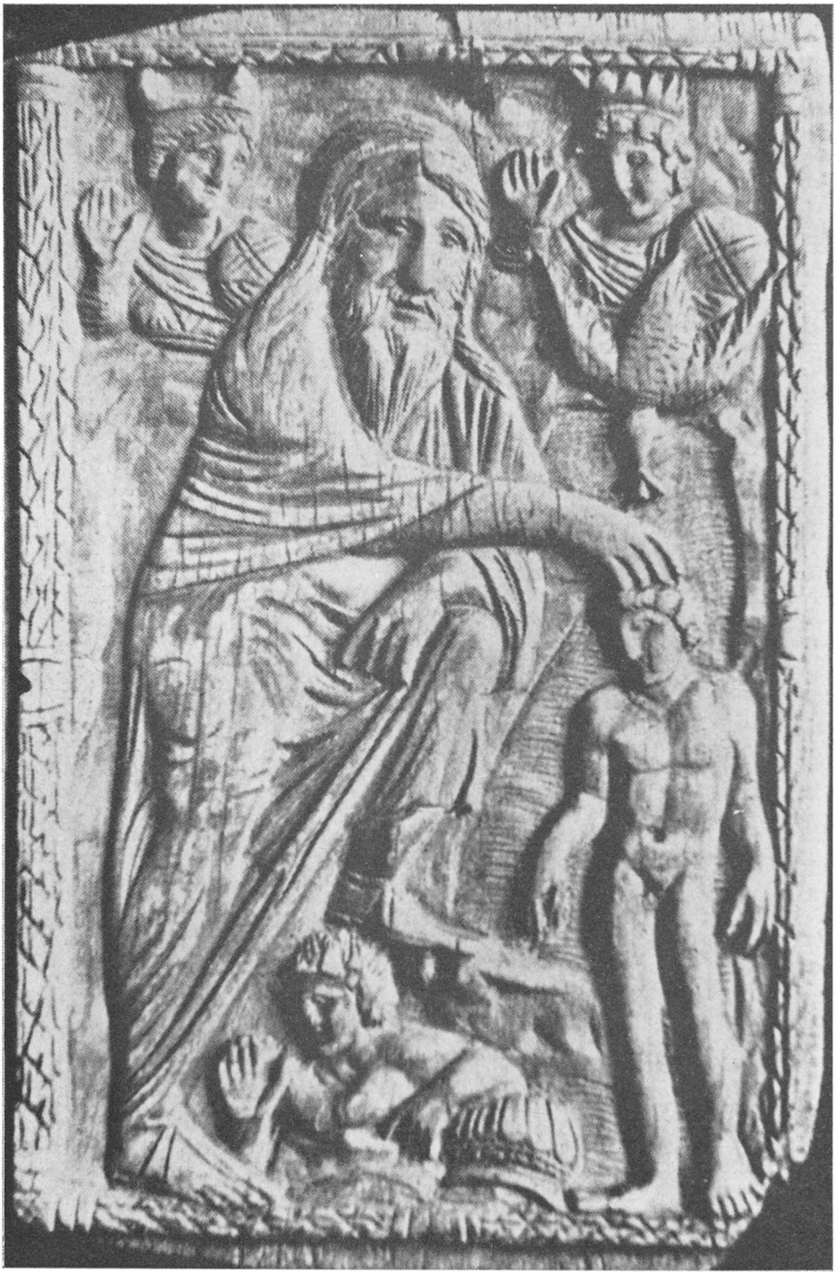


Fig. 27. Lione, Musée des Beaux Arts: Battesimo di Cristo su avorio (da Volbach, Elfenb., tav. 78)

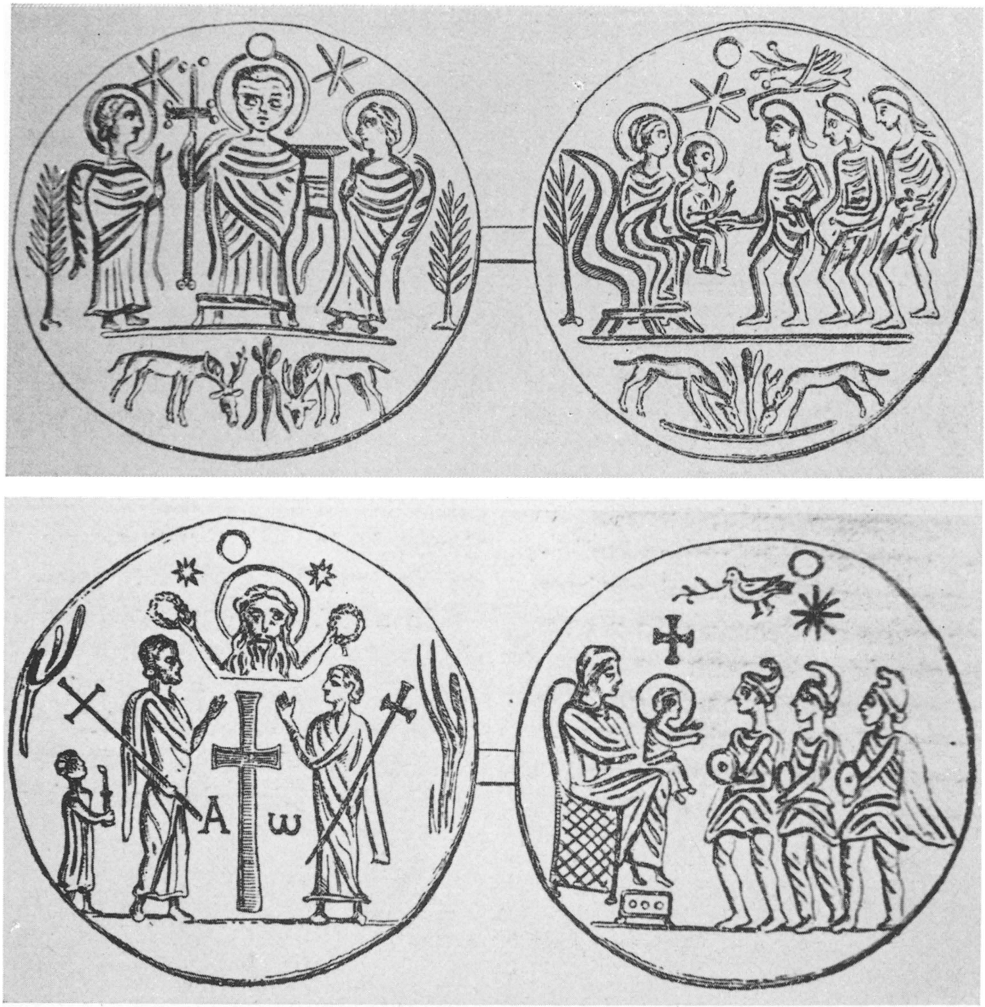


Fig. 28. e 29. Medaglioni bizantini (da Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit., I, 2, figg. 498 e 499)

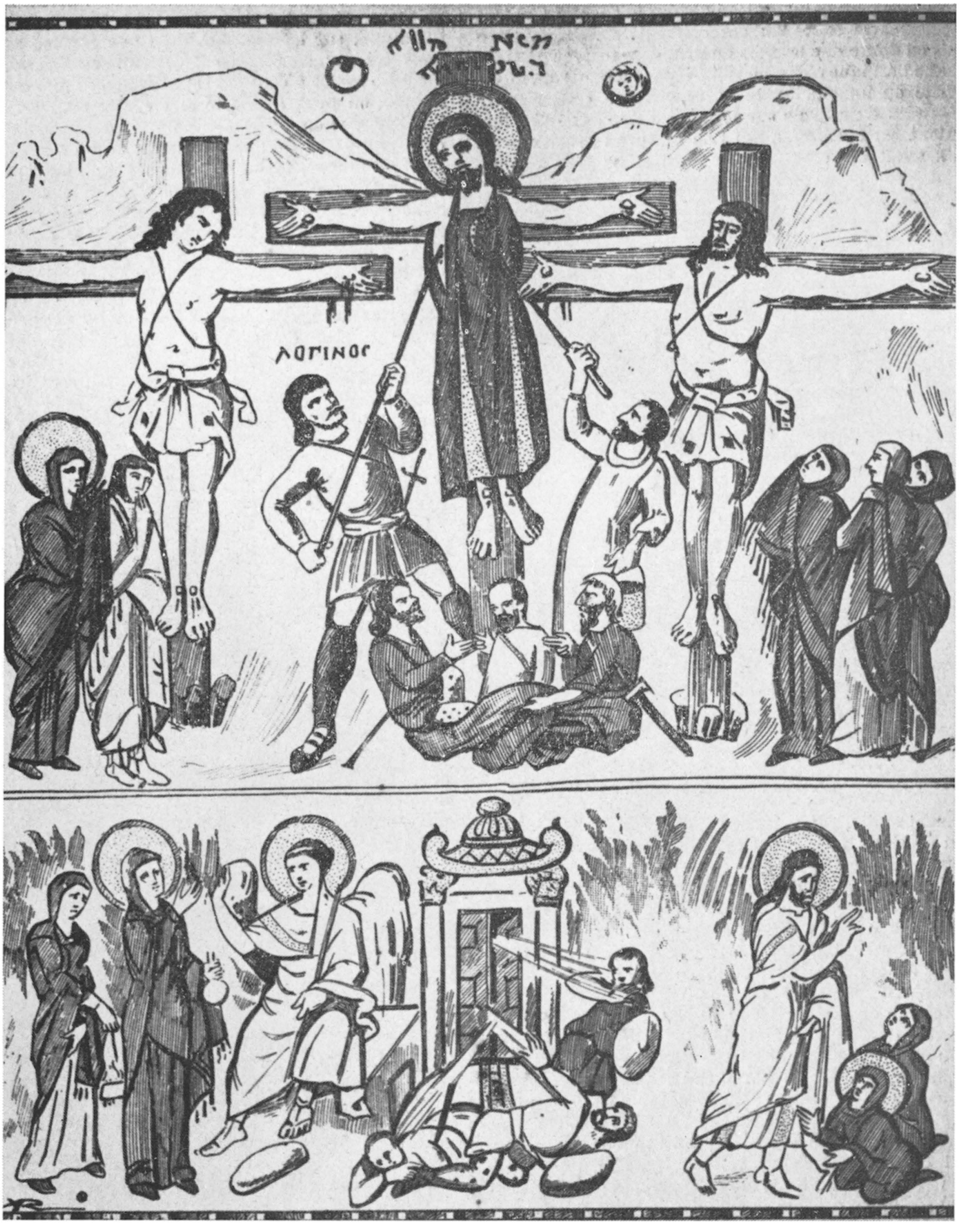


Fig. 30. Firenze, Biblioteca Laurenziana: Crocifissione miniata sull'evangeliario di Rabbula (da Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit., III, 2, fig. 3380)

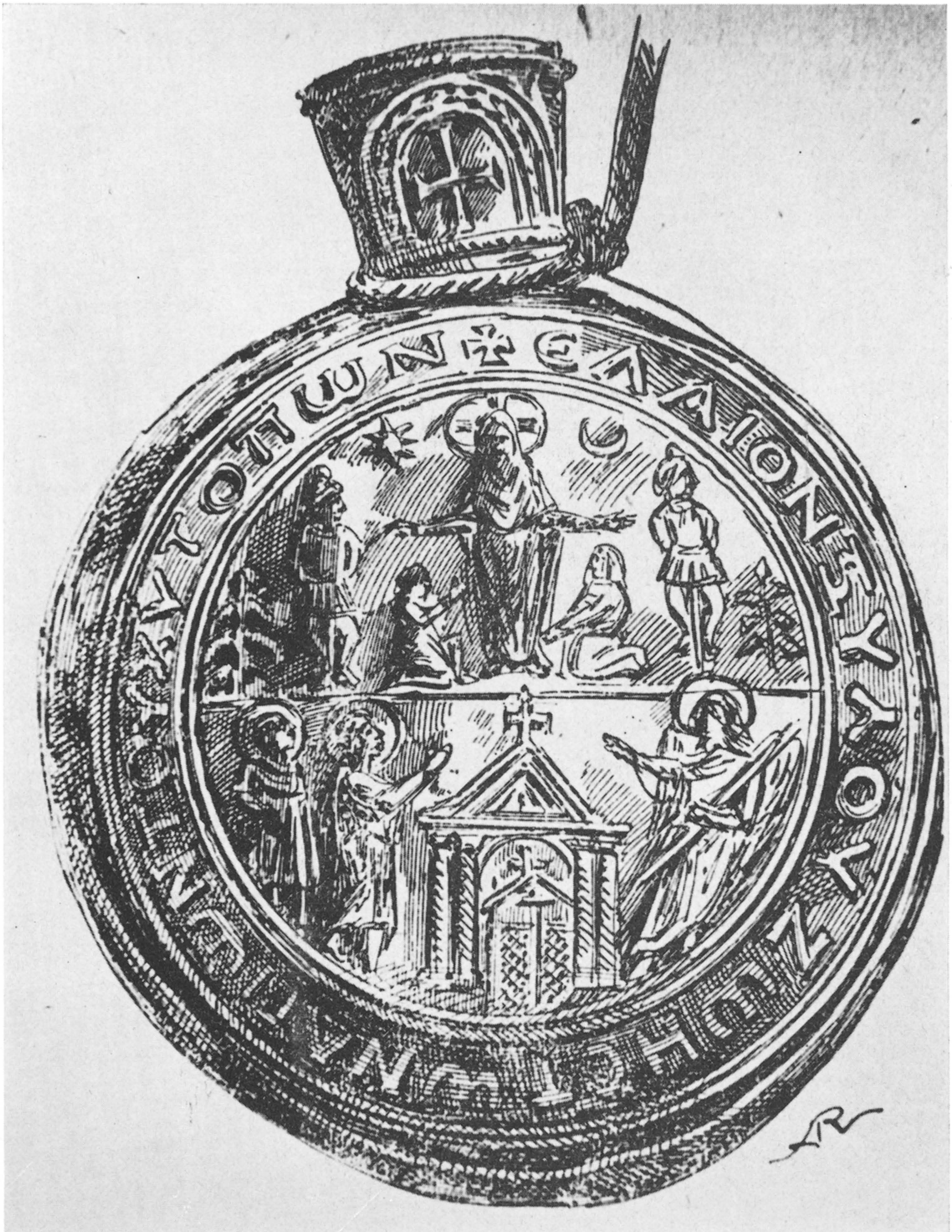


Fig. 31. Monza, Museo Serpero: ampollina metallica proveniente dalla Palestina (da Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit., III, 2, fig. 3378)

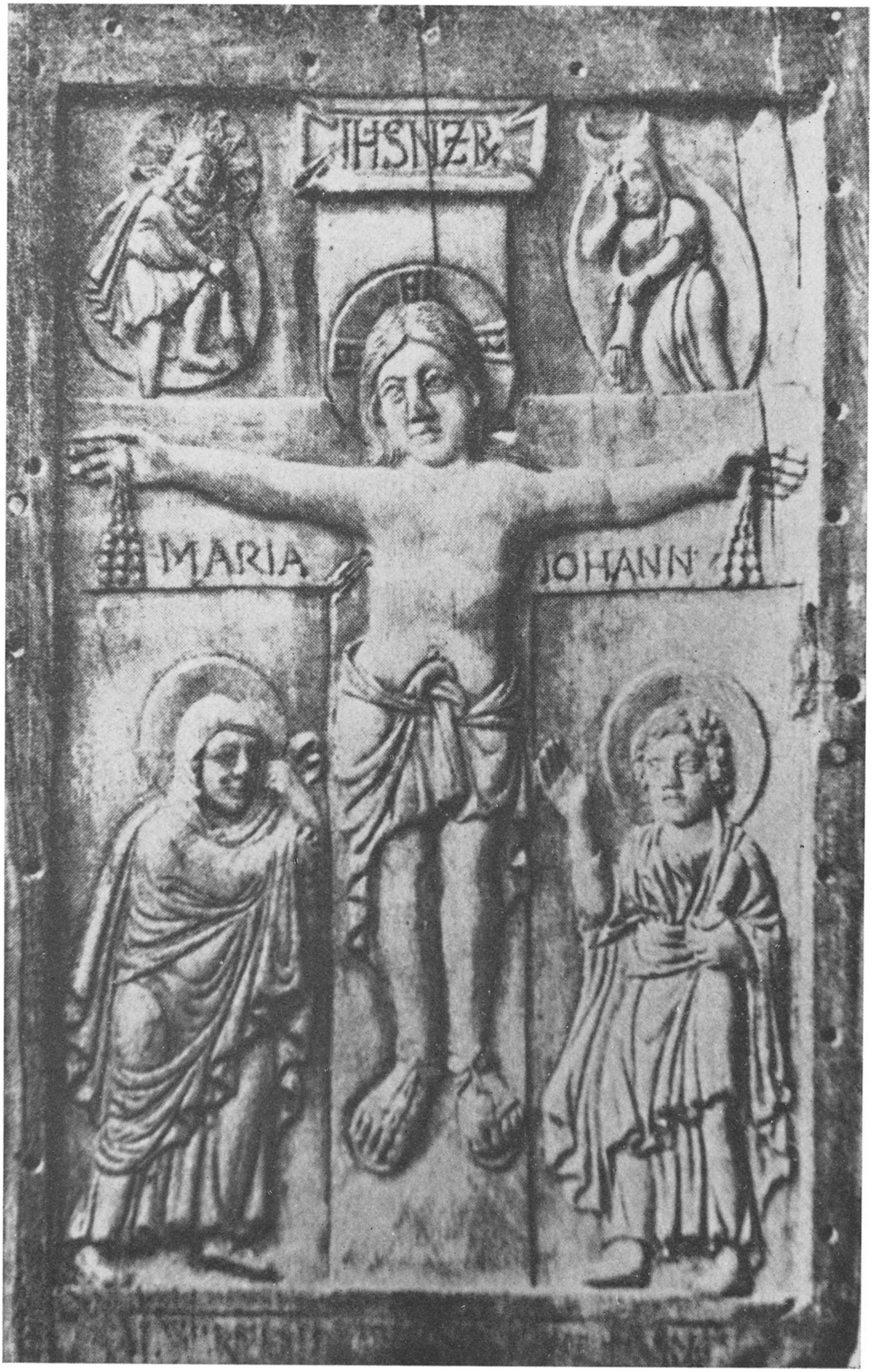

IHS NZR
MARIA
IOHANN

Fig. 32. Crocifissione su avorio già nei Musei di Berlino (da Volbach, Elfenb. tav. 102)

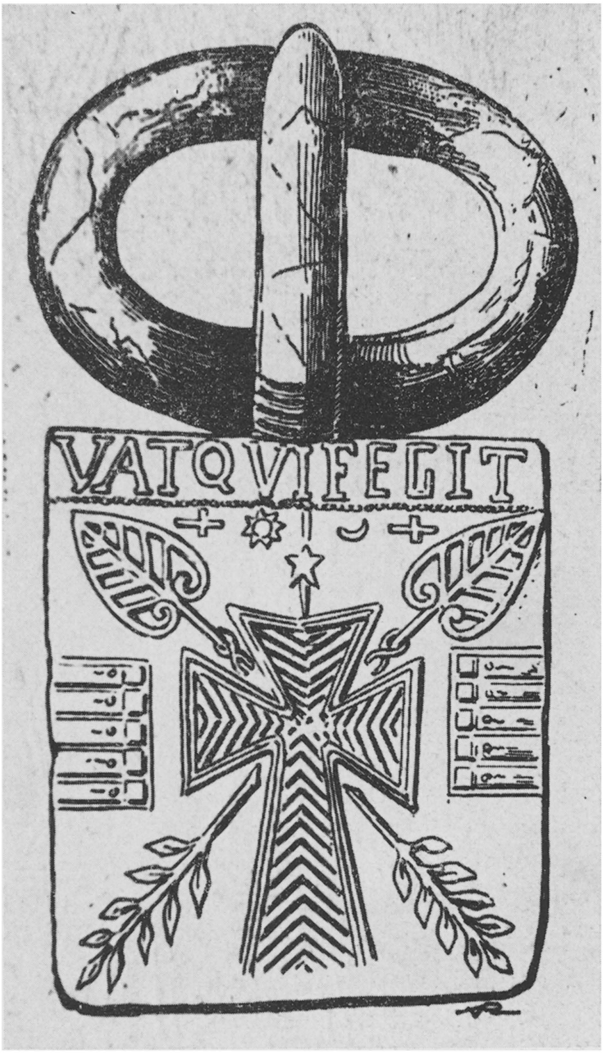

VATQVIFECIT

Fig. 33. Amiens (Francia): placca di cinturone (da Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit. VI, 2, fig. 5670)

PER BESKOW

BRANDING IN THE MYSTERIES OF MITHRAS?

In the humanities, as in all scholarly work, there is a cumulative effect, which constitutes a problem in itself. In our research we all depend on our predecessors and their interpretation of material with which we are also working. Sometimes this is helpful, but often it is rather an obstacle and a danger, for we always run the risk of being misled by scholars before us. The past 80 years of Mithraic studies are no exception. As Richard Gordon has shown in an excellent essay (1975), the great authority of Franz Cumont has for a long time fettered the following generations of scholars in *a priori* assumptions, which have been seriously questioned only in the past decade.

I would here like to take up a special problem, which illustrates this danger in a very striking way. The history of branding in the mysteries of Mithras is, as I understand it, the story of a scholarly myth, which has been handed over from one scholar to another, and which has achieved some kind of silent acceptance, even where it has been put aside and forgotten. It is worth while to follow this tradition back to its beginnings, and a suitable starting-point is offered by the portraits of the emperor Hostilian.

In the Ludovisi collection (belonging to the *Museo Nazionale Romano*) there is a sarcophagus from Roman imperial time with a battle scene on its front. In the centre of the turmoil stands a young Roman commander, characterized by a distinct mark on his forehead, just below the hairline, and in the shape of an X. For a long time the identity of the person represented on this portrait was uncertain, but it was agreed that a bust in the Capitoline Museum seemed to represent the same person. A portrait bust in the museum of Aschaffenburg also shows the same features and the same stigma on the forehead.

It was the German art historian Helga von Heintze who solved the problem of the commander's identity (1957, reprint

1974). [1] With the help of numismatic evidence she was able to show that all the three portraits represent the emperor Hostilian, younger son of Trajan Decius. Widely known as a persecutor of Christianity, Decius was an Illyrian soldier, who managed to take imperial power in 249, and who fell in a battle against the Goths only two years later. His elder son, Herennius Etruscus, was killed in the same battle, and so the younger son Hostilian came to imperial dignity for a few months, first as Caesar, then as Augustus, but always in the shadow of the mightier Trebonianus Gallus. In 251, the same year as he had become emperor, he died in the plague. There was a rumour that Trebonianus Gallus and his son Volusian had caused his death, and it is possible that the magnificent sarcophagus has been ordered by these two emperors with the precise purpose of putting these suspicions to silence.

The X-shaped scar on Hostilian's forehead must have been a characteristic feature of this emperor. It is indicated on all the three portraits known, and according to von Heintze it is also visible on some of his coins (1974: 378). Also his brother Herennius Etruscus carries, oddly enough, the same mark on certain coins (von Heintze, 1974: 393). According to von Heintze it has a definite meaning: it is a proof that Hostilian has been initiated into the mysteries of Mithras. Horeover she thinks that she is now able to identify a number of persons on other Roman imperial portraits as Mithraic priests.

But these conclusions are by no means as decisive as von Heintze supposes. On the contrary they are merely hypothetical. Being an art historian, she has been willing to accept too easily ideas presented by well-known scholars in the field of the mysteries, and so she has taken for granted that branding on the forehead was en established practice in the mysteries of Mithras.

There is no single passage in the literature of antiquity, epigraphical evidence included, where such branding is mentioned. Nearest to such a statement comes Tertullian, when he tells us that the initiates of Mithras received a sign on their forehead. In his work *De praescriptione haereticorum* 40,[2] written about

---

[1] In the following I refer to the pages of the reprint.

[2] *Corpus Christianorum*, Ser. Lat. 1 (ed. Refoulé), Turnhout 1954:

200 A.D., Tertullian describes how the devil is at work imitating the Christian sacraments and other elements of faith, and in this context Mithras is also brought in: *si adhuc memini Mithrae, signat* (*scil. diabolus*) *illic in frontibus milites suos.* There is here a tacit allusion to the sign of the cross, which the newly baptized Christians received on their forehead; other Christian elements such as baptism, eucharist and virginity are alluded to in the same passage. The Mithraic initiates are here named *milites*, which suggests a double reference: Tertullian contrasts the soldiers of Christ with those of the devil, and there is also an allusion to the grade of the Miles, the third of the seven grades of Mithraic initiation.

Tertullian does not provide any details about this sign of Mithras. The word *signat* may refer to anything from a symbolical gesture to an anointment with oil or with any other matter, painting, tattooing or branding, and all those customs are known from antiquity. A number of scholars, however, have found reasons to believe that branding would be the most likely interpretation, in spite of the fact that such an unpleasant procedure would rather deter any prospective initiates. The originator of this view seems to be Cumont, who put forward this idea already in his first work on the mysteries (1899: 319, cf. 1913: 161-162).

According to the Christian poet Prudentius (end of the 4th century) branding was practised in the mysteries of Cybele and Attis (Dölger, 1929.1). Cumont supposed that a similar custom might have taken place in the mysteries of Mithras, and found this assumption verified by a passage in a speech held by Gregory of Nazianzus against emperor Julian (*Or.* 4, Cumont 1896: 15). Gregory mentions 'mystical burnings' among the worshippers of Mithras (χαύσεις μυστικαί), and Cumont got the idea that these burnings might have been just the same as the sign on the forehead mentioned by Tertullian.

Now Gregory's speech is quite distant from Tertullian's writing in space as well as in time. Tertullian wrote in Africa about 200 A.D., Gregory wrote his so-called invectives against Julian after the death of the emperor in 363, and probably in

---

220. Reprinted with a commentary by Refoulé in *Sources chrétiennes* 46, Paris 1957: 144-145.

Cappadocia (Quasten, 1960: 242). The speeches have been written in a violent outbreak of antipathy against the emperor, and are only for that reason of a limited value as historical sources. It is further not certain, not even likely, that it is to the mysteries of Mithras that he refers. The god is mentioned in a context where the customs of Phrygians and Taurians, barbarian peoples of Asia Minor, are described, and it would therefore be plausible to look in that direction also for his reference to Mithras. In his own country, Cappadocia, there was a strong Iranian element (cf. Ivánka, 1948: 28-42), and a cult of the Iranian Mithra no doubt existed here (cf. *CIMRM* 18-19), which Gregory has probably had in mind.[3] At Gregory's time the mysteries of Mithras were entering their last phase in the empire; as we can see from Roman inscriptions about 370-380 they were at that time being merged with other cults into a new kind of syncretism. Finally, Gregory never indicates that the 'mystical burnings' would have had the shape of a sign on the forehead. This is only a conjecture of Cumont.

In this context Cumont also referred to the custom of marking army recruits with a tattoo on their hand or forearm (cf. Dölger, 1911: 32-37), but as far as Tertullian is concerned, this parallel is not very helpful, for there is no evidence for this custom at his time. The earliest records tell us that the soldiers were marked by the sealing of a chain around the neck of the recruit (Dölger, 1930: 1). Perdrizet noted this as early as 1911 but was too impressed by the branding hypothesis to question it. So he states that although initiates of Mithras were branded on the forehead, soldiers (from the reign of Elagabal) were tattooed on the hand (1911: 128).

A dissident view was taken from the beginning by F. J. Dölger, who has written a considerable amount on various religious signs in antiquity.[4] He had observed that the marking of soldiers was made, not by branding but by tattooing with a cold needle, and he drew a conclusion contrary to that of Perdrizet (1929.2: 88-91): the sign mentioned by Tertullian was not a branding but a tattoo on the forehead, perhaps in the form of an M for Mithras or a so-called sun cross, a round wheel with an inscribed cross (1929.2: 91). All this is mere conjecture, for there is no evidence that the initiates of Mithras have ever been tattoed. As we have seen, the tattooing of soldiers is not known from the time of Tertullian, and this makes the supposed parallel lose its entire significance.

---

[3] There is a description of painful Mithraic rites in the *scholia* to Gregory's invectives by the so-called Pseudo-Nonnos, but these are of no value as historical sources. The text is printed in Cumont, 1896: 26-27. Cf. Brock, 1971: 85 and 105.

[4] Most of these were published in his private periodical *Antike und*

Dölger took also an interest in the portrait on the Ludovisi sarcophagus, both in his dissertation *Sphragis* and in a later essay (1911: 37, 1930.2), but without any reference to the mysteries of Mithras. He first presumed that the X-mark on the emperor's forehead was an abbreviation for χιλίαρχος, but later changed his mind and regarded it as a scar, typical for the person represented. He expressly stated, however, that it could not be related to the mysteries of Mithras, as these did not include the practice of branding (1930.2: 286).

A number of later scholars did not adopt Dölger's sceptical view, and instead we sometimes find a firm belief in the reality of branding in the mysteries. The Swedish scholar H. Lilliebjörn took this position very strongly (1933); he depended much on Dölger's *Sphragis* but largely left out the later essays, where Dölger had modified his conclusions.

Lilliebjörn gives a list of 22 so-called Scipio heads, Roman portrait sculptures that have wrongly been believed to represent Scipio Africanus [5]. All these portraits show a cross- or X-mark on their forehead, often at the right temple. To these Lilliebjörn added four sculptures, namely:

no. 23 from the German Campo Santo in Rome;[6]

Christentum; some unpublished manuscripts have later appeared in *Jahrbuch für Antike und Christentum.*

[5] Lilliebjörn, 1933: 63-66. An earlier list was published by Bernouilli, 1882: 32-33. Cf. Dennison, 1905: 11-43. Further examples, see Heintze, 1974: 392 note 121.

[6] Mentioned by Dölger, 1911: 31 and 1930.2: 281-296.

no. 24 from the Capitoline Museum in Rome (p. 289) later identified by von Heintze as a portrait of Hostilian;
no. 25 from the *Glyptothek* in Munich (p. 293);
no. 26 the Ludovisi sarcophagus.[7]

Lilliebjörn comes to a quick conclusion. He connects the portrait heads with the famous mark of the beast, that was given on the right hand and on the forehead (Apoc. 13: 16-18) and understands it as an allusion to a religious stigma. He mentions Cumont's opinion that branding was practised in the mysteries of Mithras but avoids the contrary hypothesis of Dölger that the worshippers were not branded but tattooed (p. 21 ff.). The idea that the sign of Mithras had the shape of a sun wheel or sun cross is derived from Dölger, but Lilliebjörn connected it with the theories of another Swedish scholar, Oscar Montelius, who had tried to reconstruct the development of this symbol from prehistoric times and onward.[8] Lilliebjörn believed that the number 666 had something to do with the name Aurelius, which should in turn be related to the mysteries of Mithras [9]. All this could well remain forgotten, if his ideas had not been picked up by other scholars and used as evidence for the branding hypothesis.

According to Lilliebjörn, each of the portrait heads represent priests who belonged to the mysteries of either Isis or Mithras (or both together), or a cult of some other oriental sun god (p. 69). It is remarkable to see how scholars in this field have come to an increasing certainty. Dölger was still uncertain about the meaning of the X-marks on the portrait heads; Lilliebjörn, in contrast, was sure that they are in some way related to one cult or another, and thus prepared the way for von Heintze, who tells us that *all* the heads are portraits of Mithraic priests.

At the same time that Lilliebjörn's dissertation was published, the branding hypothesis received additional support from an essay by Cumont (1933), who published an Egyptian papyrus fragment with a mystery text, where some kind of ritual sealing is mentioned. Cumont argued that it refers to the mysteries of Mithras, drawing this conclusion from two readings in the text, which are both uncertain: ΚΑΥΤΟΠΑΥ was interpreted as the name of the Mithraic torch-bearer Cautopates, and the reading Μ]ΥΣΤΗ Ο ΠΑ[ΤΗΡ was taken as an indication that the mysteries in question had been performed by a *pater*. The word ΙΕΡΟΚΗΡΥΚΑ is fully readable, and Cumont connects it with two inscriptions from the end of the 4th century, where the dedicators style themselves *pater et hieroceryx invicti Mithrae* (*CIMRM* 513-514; a third inscription, *CIMRM* 515, was not found until 1949). But these inscriptions are not typical for the mysteries of Mithras: they have been set up by members of the senatorial aristocracy, who accumulated offices of various cults during the last period of paganism. They do not seem to have any relevance for the interpretation of an Egyptian 3rd century papyrus in Greek. As a whole, the Mithraic character of the papyrus remains doubtful.

---

[7] But the portrait from Aschaffenburg is not mentioned; it was not published until 1931/1932.

[8] Also Dölger has been influenced by Montelius, cf. 1959: 25. But the name ot Montelius does not appear in his essay from 1934, where he discusses the sun symbol.

[9] This implies an hypothesis of far-reaching interpolations in the Apocalypse, which has been entirely invalidated by the publication of the Chester Beatty papyrus P^{47} from the 2nd century.

The text refers to some kind of religious sealing or signing: the words σφραγεῖδες and σημειῶσαι are clearly legible according to the edition. Such religious sealing was practised in several cults, Christianity included, where the neophyte received an anointment with chrism and the sign of the cross on his forehead, which was referred to as a seal, σφραγίς (Latin *signatio*, cf. Dölger, 1911: 70-80). This papyrus is of course not Christian, but the mysteries of Mithras are not a good suggestion either; the title of *hierokeryx* rather suggests some other cult. Mithras does not seem to have ever got a firm foothold in Egypt; the rare Mithraic monuments found here all lack inscription, so we do not know if the language of the mysteries was Greek or Latin. That the only preserved name in the text is Sarapion is no obstacle as such — the priest in the *Metamorphoses* of Apuleius is named Mithras; it was an era of syncretism, and personal names were no certain signs of cult identity. But this uncertainty gives us no right to classify this text as Mithraic.

More important, however, is that the text has been heavily reconstructed by Cumont. It is fully evident in those two lines, where both key-words σφραγεῖδες and σημειῶσαι appear:

16 χαραχθήσονται εἰς χεῖρας δύο] σφραγεῖδες
17 ὥστε εἰς αἰῶνα τὸν μύστην] σημειῶσαι

It appears that the signing made 'on both hands' is Cumont's conjecture, and it is regrettable that this guess has been used later as a textual support for the idea that signing of the hands should have been practised in the mysteries of Mithras (Demougeot, 1961: 362 note 7).

A further find, believed to support the branding hypothesis, was presented in 1955 by C. W. Vollgraff. In the *mithraeum* under Sta. Prisca on the Aventine in Rome a vase (*dolium*) has been found, the lower part of which was let into the soil of the floor. Around the rim of the vase there is an almost unreadable inscription, which Vollgraff has tried to interpret. He reads it *Te cauterio, i Saturne, i Ata[r, i] Opi*, which he understands as 'I cauterize you; come Saturn, come Atar, come Ops'. According to Vollgraff, the vase has been used as a container for burning coals, on which the needles for the branding were heated during the mysteries. The word *Atar* (where the last letter at least has been conjectured by Vollgraff) is the Avestan word for 'fire', and accordingly is understood as indicating the Iranian origin of the mysteries.[10] Ops is the Roman goddess, who is often said to be Saturn's consort.

Vollgraff's thesis has been thoroughly criticised by Rudolf Egger, who presents a new drawing of the inscribed rim, quite different from that of Vollgraff (1958: 73-78). According to Egger, Vollgraff has based his opinion on a defective reading: for example, the *p* in the supposed *Opi* is in fact an *r*. Egger takes his starting-point for a new reading from another place in the inscription and suggests: *M. Aur. ... [?pa]t(er) Cauti dat l(ibenti) a(nimo)* (1958: 76). Also this reading is doubtful, and the inscription remains an unsolved riddle, but the negative result of Egger's criticism has to be taken seriously: the inscription on the vase contains no certain reference to branding, nor to Avestan language.

---

[10] Vollgraff seems somewhat rash in his conclusion that this incomplete word should be a final proof of the Iranian theory of Cumont: 'Le nouveau document ruine notamment les critiques dirigées contre Cumont par S. Wikander...' (1955:7). Let us add that the literary Pehlevi form of the word is *ātur*, and that this form had been more likely in the Roman imperial period than the Avestan word.

Vermaseren and van Essen have investigated the *dolium* and discuss the inscription in their common report on the excavation under Sta. Prisca (1965: 144-147). Vollgraff is here given more sympathy than Egger, but there is no final decision in his favour. Vollgraff's opinion is rather being invalidated by the observation reported that the vase shows no trace of burning, and that it cannot have contained burning coals, as Vollgraff presumed. Probably it has contained some liquid. This observation makes Vollgraff's entire construction crumble. If the vase has not been used for coals, then the reading *Te cauterio* becomes unlikely, for why should an inscription on a vase for liquid refer to branding? Vermaseren/van Essen mention that the vase may of course have served some other purpose during the ceremony of branding, but this presupposes that such a thing as a ritual branding ever existed within the mysteries. Of course Vollgraff did not get his idea out of thin air. He refers to Cumont, Dölger and Lilliebjörn, who have obviously given him the idea of looking for evidence for branding in the *mithraeum*. Further he contributes to the theory with two fresh pieces of source-material, which have to be considered.

The first text is found in Porphyry's *De antro nympharum* 15 (Arethusa edition p. 16), where the initiation into the *Leo* grade of the mysteries is mentioned. Let us remember that it was at the *Miles* grade that the sign was given on the forehead according to Tertullian, and that there is no hint of evidence that the *Leones* would have been signed on the forehead, tattooed or branded. Porphyry's account is here somewhat obscure and reads:

καὶ ὡς μύστῃ καταρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρός, οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσιν παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολέμιον.

"As they think that fire has a cathartic effect, they give the *Leones* a purification that is proper (οἰκεῖα) and avoid water as being inimical towards fire."

Vollgraff understands the sentence as if the *Leones* were literally purified with fire, and therefore he has to take νίπτρα in a metaphorical sense. But this interpretation is not the most natural one, for in the immediate context before this sentence we are informed about the nature of the purification. Here it is expressly stated that the hands of the *Leones* are being purified with *honey*, not with fire. The *Leones* are connected with fire — *sicut aridae et ardentis sacramenta leones Mithrae philosophantur*, says Tertullian (*Adversus Marcionem* 1.13), and therefore water cannot be used at their purification, for this element is inimical towards fire. Instead another matter is used, that is not inimical but proper (οἰκεῖα) for this occasion, namely honey, which is related to fire. As S. Eitrem has expressed it (1942: 199, cf. Edsman, 1949: 220-221) it is regarded as 'fire in liquid form'. There is thus no evidence for the use of fire at the initiation of the *Leones* — even if we are allowed to draw the easy conclusion that fire ought to have been used in some way, precisely because the *Leones* were connected with this element. For branding there is virtually no evidence at all, neither in the initiation of the *Leones*, nor in that of the *Milites*. Such a conclusion can hardly be drawn from Mithraic iconography, which shows the use of torches (for example in the Capua *mithraeum*) but no other uses of fire (cf. Vermaseren, 1971: 28, 44 and pl. 22 and 27).

The second text used by Vollgraff is a graffito from the Dura *mithraeum*, which he has read from a photograph in the preliminary excavation report: [11] πυρωτὸν ἄσθμα / τὸ καὶ μάγοις ἢ νίπτρον ὁσ(σ)ίω(ν). I do not get into any discussion of these words here; it had better be postponed until the definite edition of the Dura *graffiti* (cf. Francis, 1975: 442 note 91). Anyway, it has no immediate bearing on the branding hypothesis.

We are now back at von Heintze and her argument that the portraits of Hostilian and other Roman portraits with X-marks on the forehead are representations of Mithraic initiates. As might be expected, she refers to Cumont, Dölger, Lilliebjörn and Vollgraff. The dissident view of Dölger is minimalized: 'Auch Dölger kommt nach eingehender Interpretation aller dieser Stellen fast zu dem gleichen Ergebnis wie Cumont' (1974: 388). Vollgraff's hypothesis is taken as definitely proved: 'Das kleine Gefäss war zum Aufnehmen der Holzkohle bestimmt, in der wohl die spitzen Nadeln, von denen Prudentius spricht, zum Glühen gebracht wurden' (1974: 389). As we have seen, Prudentius never refers to the mysteries of Mithras in this context but to those of Cybele and Attis.

---

[11] Rostovtzeff, Brown & Welles, 1939:27. Cf. *CIMRM* 68.

In the choice between branding and tattooing von Heintze does not take a definite standpoint. She refers to P. G. Hamberg's view (1945: 181) that the X-mark on the portraits of Hostilian is a stigma made by branding (1974: 378), but in another passage she says that such a stigma is almost undistinguishable from a tattooed mark in plastic art (1974: 393 note 127).

Von Heintze believes that the X-form of the mark is further indication of a Mithraic origin, and she presents a list of no less than eight arguments for her view that the stigma imposed on the Mithraic initiates had the form of a cross or X:

1 The analogy between the Hebrew Tau and the Christian cross.

2 Primitive star-symbols on a Mithraic bull-killing relief from Sarmizegethusa in Dacia (*CIMRM* 2052).

3 Similar marks on two Roman reliefs (*CIMRM* 321, 368).

4 Marks on a golden ring, where Mithras' name is supposed to be inscribed. But the word MITPA is here not the name of the god but an itacism for μήτρα (= uterus); the ring is an amulett against colic and diseases of the uterus (Drexler, 1899: 608-609, cf. *CIMRM* 2357).

5 A relief from Chesterholm in northern England, taken up by Cumont among dubious monuments (1896: 434 n. 320); it has been omitted by Vermaseren in *CIMRM*, and with right. It is a triangular stone slab with strange symbols: a cross, a crescent, a cock, and a bread (?). Its original meaning and function are unknown, and it has no similarity with Mithraic monuments.[12]

6 A coin from the reign of Elagabal, but this emperor is not generally associated with Mithraic mysteries.

7 A swastika and two crosses on a bull-killing relief from Gigen/Oescus (*CIMRM* 2247, Dölger, 1934).

---

[12] What Mr. Bruce (quoted by Cumont) wrote on this relief in 1867 still retains its validity: 'It is properly impossible to unravel the mysteries intended to be shadowed by these strange symbols.'

8 Similar marks on a relief from Bela Čerkova in Bulgaria, but this relief does not represent Mithras but the Thracian rider-god (Dölger, 1934).

When all irrelevant items have been dismissed, very little of interest remains of this impressive list. There is indeed one point that puzzles the mind, namely the relief from Gigen/Oescus, but it has no known parallel in Mithraic art, and cannot be used for a general theory on the iconographic symbols of the mysteries.

Primitive star symbols have sometimes been engraved into reliefs, they have the form of crosses or X-es or are sometimes made up by crossing lines. Von Heintze doubts that they are meant to be stars, but this seems to be beyond any doubt, for they appear on other reliefs in the same places, and there in the conventional star shape.[13] It is probable that the primitive star figures are secondary additions to the reliefs, made by persons without artistic qualities and only as an imitation of 'real' stars on more elaborate reliefs. In general there is no evidence that the cross or X should have been a common symbol in the mysteries of Mithras.

Next step in von Heintze's argumentation is that the emperor Commodus was initiated into the mysteries of Mithras; at least this is stated in the notoriously unreliable *Historia Augusta* (1974: 390-391). Several portrait heads of Commodus have an X-mark on the forehead, and this mark is also seen on some coins; generally the mark is small and is placed above the right eye-brow. This mark is smaller than that of Hostilian on his portraits, and von Heintze gives the explanation that the mysteries of Mithras were far less important for Commodus than for Hostilian. She declares that the Mithraic faith was Hostilian's deepest religious conviction,[14] but as we have seen, there is nothing known at all about his religious views.

When von Heintze believes herself to have shown that signing with an X on the forehead was practised in the mysteries of Mithras, she also pretends to have solved the problem of the so-called Scipio heads, discussed also by Lilliebjörn (von Heintze, 1974: 392). They all represent priests of Mithras (*patres sacrorum* or *patres patrum*). If this were true, it would certainly be an extraordinary discovery, for some of these heads are from the Flavian period (1974: 392 note 122), and thus earlier than the oldest known Mithraic monuments. The earliest piece of Mithraic art that we know of is the inscribed relief from Novae/Steklen, from about 100 A.D. (*CIMRM* 2269). There is extremely little evidence for the mysteries of Mithras from the first century A.D., and it would indeed be a surprise, if this unknown cult had resulted in a number of private portraits long before the appearance of the well-known Mithraic art. In that case, we should also know that the priests of Mithras had their heads shaved, which is not known from elsewhere; but the priests of Isis were shaved, so there is rather some reason to relate the portraits to the priests of her cult.

---

[13] Cf. *CIMRM* 37, 75, 76, 245, 310, 693, 1128, 1206, 1216.

[14] Von Heintze, 1974:391: '... auch war die Einweihung in die Mithrasmysterien für ihn (i.e. Commodus) nicht mehr als eine Laune, eine Modesache, es war schliesslich nur einer von vielen Kulten, denen er nahestand. Für Hostilianus dagegen war es tiefste innere religiöse Überzeugung, für die er lebte und kämpfte und nichts konnte ihn hindern, sich offen dazu zu bekennen.'

There is now time to summarize the results of our review. Tertullian says that some kind of sign or mark was given on the forehead of the initiates of Mithras, more precisely at the *Miles* grade. The nature of this sign is unknown. There is no evidence for branding or tattooing, nor for crosses or X-marks applied to the bodies of the initiates, nor any indication that such marks were considered to symbolize the sun in the mysteries. There is furthermore no reason to believe that Hostilian or any other person represented with scars in X-form should for that reason be related to the mysteries of Mithras. The true nature of these scars still remains an open question.

From the point of view of Mithraic research in general, this theme is exceedingly elucidating. It shows how easily some scholarly whims may be mistaken for documentary material, and how such mistakes may be perpetuated. Cumont, with his excellent critical mind, was himself taken as an unquestionable authority in a matter where some criticism had been very useful at an early stage of the discussion. In this question he never arrived beyond mere guesses, and these guesses were later able to influence the interpretation of new finds, which were used for substantiating the pre-existent hypothesis.

The story is not quite at its end with von Heintze's essay, for this essay was reprinted in 1974 without any modifications, and it has been used by Vermaseren (1971: 38 note 4) without explicit approval but also without any objections. That is why I am not sure that the branding legend will not return in future works on the mysteries of Mithras.

My task in this essay has certainly not been to discredit earlier scholars' work on the mysteries. We all make mistakes that will have to be corrected in the future. I would rather present a *memento* for our future research: that we cannot trust the results of our predecessors, no matter how skillful they may have been, without investigating first the reasons why they came to their conclusions.

Bernouilli, J. 1882. *Römische Ikonographie.* Stuttgart.

Brock, S. 1971. *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia.* Cambridge.

Christentum 1: 66-72.

Cumont, F. 1896. *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra,* II. Bruxelles.

Cumont, F. 1899. *Idem,* I. Bruxelles.

Cumont, F. 1913. *Les mystères de Mithra.* 3rd ed. Bruxelles.

Cumont, F. 1933. Un fragment de rituel d'initiation aux mystères. *Harvard Theological Review* 26: 151-160.

Demougeot, E. 1961. 'Paganus', Mithra et Tertullien. *Studia Patristica* III (= Texte und Untersuchungen 78). Berlin.

Dennison, W. 1905. A New Head of the so-called Scipio Type. *American Journal of Archaeology* 9: 11-43.

Drexler, W. 1899. Alte Beschwörungsformeln. *Philologus* 58: 594-616.

Dölger, F.J. 1911. *Sphragis.* Paderborn.

Dölger, F.J. 1929.1. Die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien nach einem Texte des christlichen Dichters Prudentius. *Antike und*

Dölger, F.J. 1929.2. Die Sphragis der Mithrasmysterien. *Antike und Christentum* 1: 88-91.

Dölger, F.J. 1930.1. Sacramentum militiae. *Antike und Christentum* 2: 268-280.

Dölger, F.J. 1930.2. Die antiken Köpfe mit dem stehenden und liegenden Kreuz. *Antike und Christentum* 2: 281-296, and pl. 11-16.

Dölger, F.J. 1934. Hakenkreuz und Kreuzstern auf dem Mithrasdenkmal von Ghighen (Oescus an der Donau). *Antike und Christentum* 4: 62-66.

Edsman, C.-M. 1949. *Ignis Divinus.* Lund.

Egger, R. 1958. Bescheidene Ex-votos. *Bonner Jahrbücher* 158: 73-80.

Eitrem, S. 1942. *Mysteriereligioner i antikken.* Oslo.

Francis, E.D. 1975. Mithraic graffiti from Dura-Europos. *Mithraic Studies* (ed. J.R. Hinnells), II: 424-445. Manchester.

Hamberg, P.G. 1945. *Studies in Roman Imperial Art.* Uppsala.

Heintze, H. von. 1959. Der Feldherr des grossen ludovisischen Schlachtsarkophages. *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Röm. Abt.* 64: 69-91.

Heintze, H. von. 1974. Reprint of the same, in *Römische Porträits.* Darmstadt.

Ivánka, E. 1948. *Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben.* Wien.

Lilliebjörn, H. 1933. *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung.* Uppsala.

Montelius, O. 1901. Hjulet som en religiös sinnebild i förkristen och kristen tid. *Nordisk Tidskrift* 1901: 1-38.

Montelius, O. 1904. Solens hjul och det kristna korset. *Nordisk Tidskrift* 1904: 1-16.

Perdrizet, P. 1911. La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité. *Archiv für Religionswissenschaft* 14: 54-129.

Quasten, J. 1960. Patrology, III. Utrecht, Antwerp & Westminster, Maryland.

Rostovtzeff, M.I., Brown, F.E. & Welles, C.B. 1939. *The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work.* New Haven, Connecticut.

Vermaseren, M.J. 1971. *Mithriaca I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere.* Leiden.

Vermaseren, M.J., van Essen, C.G. 1965. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome.* Leiden.

Vollgraff, C.W. 1955. Une inscription gravée sur un vase cultuel mithriaque. *Mededel. d.k. Nederl. Akad. v. Wetensch., afd. Letterk., n.r.* 18.8. Amsterdam.

ALESSANDRO BAUSANI

NOTE SULLA PREISTORIA ASTRONOMICA DEL MITO DI MITHRA

Le interpretazioni di tipo astronomico del mito e del rito mitriaco sembrano ora, per così dire, di moda. Studi come quelli di J.R. Hinnells, ricchissimo e stimolante, di R. Beck, di R.L. Gordon, o come la comunicazione di S. Insler al II Congresso Mitriaco di Teheran (1975) e altri, portano interessanti contributi, basati anche su solide conoscenze di paleoastronomia, alla soluzione del problema del significato e della storia del motivo centrale del mitraismo, giungendo in genere alla conclusione che la ricostruzione cumontiana della teologia che sarebbe alla base dei rilievi mitriaci « simply will not stand » (Hinnells, op. cit., p. 303). Si pone allora di nuovo il problema: *what, then, do the reliefs depict*?

Le seguenti considerazioni mi sono state suggerite soprattutto dalla lettura degli studi qui menzionati di Hinnells e di Insler e non hanno pretesa di conclusività. Già nel 1973, del resto, io stesso, in un articolo dal titolo *Interpretazione paleo-astronomica della stele di Triora*, criticando la trascuranza di molti storici delle religioni per le possibili origini osservazionali, astronomico/astrologiche, di certe configurazioni mitiche, scrivevo, *en passant* e senza pretesa di approfondire l'argomento: « si pensi per un istante all'iconografia della tauroctonia mitriaca, che è, quasi direi (con solo piccola esagerazione) ovvia a chi solo guardi anche una moderna cartina celeste (o meglio a chi ancora abbia il gusto di osservare il cielo). Mithra (= Sole) è in atto di uccidere il Toro (all'orizzonte a Primavera). Cane (costellazione non lungi dal Toro) e Serpente (Serpens e Ophiucus, grosso modo a 180° dal Cane, al punto opposto all'orizzonte) ne lambiscono il sangue, e lo Scorpione (costellazione allora equinoziale che inizia la metà oscura dell'anno) ne morde i genitali, mentre a fianco di Mithra (Sole-Leone) spunta una spiga di grano (Spica della Vergine, la più brillante stella dell'eclittica, oltre Regolo, andando verso lo Scorpione). È quasi perfettamente la descrizione immaginifica di una mappa celeste ».

Si tratta di una idea generale che è la stessa di quella di R. Insler nell'articolo citato e che non sto qui a ripetere. La caverna di Mithra è, dunque, la replica simbolica del Cosmo, la sua volta il cielo notturno.

Ma quale fenomeno celeste mitizzato rappresenta l'uccisione del Toro? Secondo Insler (e anche secondo quanto io stesso avevo scritto nel passo sopra citato) si tratterebbe della morte dell'Inverno, simboleggiata dal Toro, e dell'avvento della Primavera/Estate, simboleggiato da quelle costellazioni di primavera e d'estate che partecipano alla sua morte (la *Spica* che germina dalla coda del Toro morente ecc.). Ma *chi* uccide il Toro? Mi sembra abbastanza evidente che Mithra, l'uccisore del Toro, è un simbolo del Sole. Ma si tratta del Sole direttamente, o di un suo simbolo astrale, una volta accettata l'interpretazione astronomica della tauroctonia? (Si ricordi che il Leone e la sua stella più brillante, Regolo, chiamata « re », *sharru*, nella antica tradizione babilonese, erano già in epoca molto antica simboli solari: si veda l'articolo di W. Hartner). E *quando* il Sole (o il suo simbolo) uccide il Toro (tenendo naturalmente conto della precessione degli equinozi)?

Le possibilità, per delle latitudini all'incirca attorno ai 30° Nord e tenendo conto della notevole imprecisione e approssimazione di queste stime, si possono tabulare come segue:

I (il Sole è il Sole reale):
- *a*) Uccisione del Toro = suo tramontare eliaco (tramonto dopo il tramonto del Sole, a occidente).
- *b*) Uccisione del Toro = suo graduale impallidire sotto i raggi del Sole sorgente, a oriente (sorgere eliaco).
- *c*) Uccisione del Toro = Toro che tramonta a ovest mentre sta per sorgere il Sole a est (tramonto cosmico).

II (il sole è rappresentato dal Leone):
Il Leone uccide il Toro quanto sta al meridiano, molto vicino allo zenith, e il Toro è abbattuto sull'orizzonte occidentale).

Si hanno pertanto tre casi, coincidendo II con I *a* e con I *c*) considerabili come l'evento mitico-astrale che ci interessa. Le date (ovviamente anch'esse approssimative, dato che si tratta, fra l'altro, di una costellazione alquanto estesa: possono prendersi come riferimento le Pleiadi, sul collo del Toro, asterismo di estrema importanza mitico-astronomica in tutto il mondo), tenendo conto della precessione degli equinozi, sono le seguenti:

1. Fenomeno I *a* e II: 4000 av.Cr.: circa 10 febbraio
2. 3000 a.Cr.: circa 25 febbraio
3. 1000 av.Cr.: circa 21 marzo
4. 1 av.Cr.: circa 6 aprile
5. 1977 d.Cr.: fine aprile, primi maggio
6. Fenomeno I *b*: 4000 av.Cr.: circa fine marzo
7. 3000 av.Cr.: circa metà aprile
8. 1000 av.Cr.: circa metà maggio
9. 1 av.Cr.: primi giugno
10. 1977 d.Cr.: primi luglio
11. Fenomeno I *c* e II: 4000 av.Cr.: circa 13 settembre
12. 3000 av.Cr.: circa fine settembre
13. 2500 av.Cr.: circa 10 ottobre
14. 1000 av.Cr.: circa 23 ottobre
15. 1 av.Cr.: circa primi novembre
16. 1977 d.Cr.: circa metà dicembre.

Le date che si suggeriscono da sole come eventi cosmici importanti sono ovviamente il 21 marzo e il 23 settembre, gli equinozi rispettivamente di primavera e di autunno, che si presentano nei casi 3, 6, 12. Si tratta, come si vede, di un'epoca molto antica: nel quarto millennio av.Cr. o attorno al 1000 av.Cr., per la quale abbiamo la scelta fra due configurazioni astronomiche, l'uccisione del Toro come interpretazione mitica del tramontare eliaco della costellazione, poco dopo cioè del tramonto del Sole (caso 3, nel 1000 av.Cr. circa) ovvero l'uccisione del Toro come interpretazione mitica del tramonto cosmico della costellazione, poco dopo la quale sorgerà il Sole vittorioso (caso 12 nel 3000 av.Cr. circa). Il caso 6 mi sembra infatti da escludere, soprattutto perché la volta celeste, in quella occasione, presenta asterismi di scarso interesse e non quelli tipici del mito mitriaco. Nel primo caso (il 3) l'osservazione avviene dunque al principio della notte, nel secondo (il 12) alla fine della notte, e in ambedue i casi si ha la evidente costellazione del Leone, già in antico, come dicemmo, simbolo solare, e poi, nell'astrologia classica, più precisamente segno di fuoco e domicilio del Sole, circa allo zenith e incombente sul Toro che muore, quasi a confermare e ripetere quella uccisione. Nel caso 3, dal punto di vista stagionale, avremmo l'inizio della primavera, nel caso 12. invece l'inizio dell'autunno o la fine dell'estate.

Il calendario iranico più antico, iniziante d'autunno, poneva la festa di Mithra, *Mihrgān*, al 16 del primo mese, quindi al 10 ottobre, data alquanto posteriore all'equinozio (che, fra l'altro, in tempi molto antichi, era difficile osservare con precisione) il che potrebbe rappresentare la configurazione 13, circa il 2500 av.Cr. La tradizione iranica ci parla di quella festa annuale, per citare le parole del Christensen, che deriva la descrizione da al-Bīrūnī, dicendo che gli antichi re dell'Iran in quel giorno « se couronnaient d'une couronne sur laquelle était figuré le soleil dans une roue tournante et, à la levée du soleil (si noti!) un guerrier, debout dans la cour du palais royal, criait à gorge déployée: 'O anges, descendez dans le monde, battez les démons et les malfaiteures et chassez-les du monde' » (Christensen, p. 171). Bīrūnī dice anche (*Āthār al-Bāqiya*, p. 222-223) che Mihr (= Mithra) è « il nome del Sole » e che si diceva che in quel giorno il Sole si manifestava al mondo (o appariva al mondo *ẓaharat li'l-*^{c}*ālam*). La festa avrebbe celebrato la mitica sconfitta (in periodo antichissimo e preistorico) del tiranno Dahāk per opera del re Frēdōn (Thraētaōna) aiutato dal fabbro Kāveh col suo stendardo, il famoso *drafsh-i kāviānī* fatto, si dice, di una pelle di orso o, secondo altri, di *leone*. In quel giorno si diceva — sempre secondo al-Bīrūnī — che Dio aveva spianato (*daḥā*) la terra e aveva, in una certa ora di quel giorno, illuminato la luna di luce dopo che essa era stata creata come un globo nero, e per questo si diceva che la Luna del *Mihrgan* « sorpassava il Sole » (*yūfī* ^{c}*alà 'sh-shams*) e che le ore migliori (o « più fortunate, *as*^{c}*ad*) del *Mihrgān* erano le ore di Luna ». Mentre il rubino era il simbolo del *Naurūz* (21 marzo, equinozio di primavera) il simbolo del *Mihrgān* era il crisolito o topazio (*zabarjad*, pietra luminosa, solare anch'essa). Si citano anche opinioni a proposito della superiorità dell'autunno sulla primavera, attribuendole persino ad Aristotele (« in autunno gli insetti se ne vanno, mentre in primavera cominciano a pullulare »!) il che mostra che in tempi più recenti, scomparsi i diretti interessi astronomico-osservazionali, ci si poneva il problema del perché la vittoria del Sole fosse connessa con un capodanno autunnale. L'accenno alla Luna è interessante. Se, come sembrerebbe dal testo, si tratta di Luna piena o quasi, in quel giorno la Luna piena è nel Toro o accanto il Toro e tramonta al sorgere del Sole, cioè si trova presso quelle stelle che, nella tradizione astrologica più tarda, saranno proprio la sua « esaltazione ».

S. Insler, basandosi su una problematica data diversa del *Mihrgān* (che secondo Mary Boyce, citata da Hinnells, op. cit., nota 116, p. 307, nell'epoca fra il 150 av.Cr. e il 300 d.Cr., sarebbe caduto in aprile; non credo sostenibile lo spostamento del *Mihrgān* al solstizio d'estate proposto da H. Lewy) pensa invece al fenomeno no. 4: il che può esser naturale per il « period which more or less embraces the attestations of Mithraism ». Ma, a mio parere, se origini astronomico-osservazionali esistono per il mito mitriaco, esse non possono esser così recenti; recenti sono semmai le elucubrazioni astrologiche, basate su una eclittica che mostrava però costellazioni alquanto spostate a causa della precessione degli equinozi. L'idea mitico-astrale della uccisione del Toro è ben più antica, come ha mostrato del resto l'articolo già menzionato (e che con mio stupore non vedo ricordato quasi da nessuno studioso del Mithraismo) di W. Hartner. La preistoria del mito mitriaco dell'uccisione del Toro non può, a mio parere, infatti, esser disgiunta da quella di un altro motivo molto antico, quello cioè del Leone che sbrana il Toro, così tipico della iconografia iranica e in parte babilonese. Tale possibile antichità delle prime origini del mito mitriaco era del resto già stata suggerita da Cumont stesso quando proponeva che Toro e Scorpione fossero ricordi di una configurazione celeste antichissima (si veda l'articolo di R. Beck su *Cautes and Cautopates*, p. 5) e non mi convincono troppo le argomentazioni in contrario del Webb (pp. 103-124) e del Dicks (pp. 160-195) sulla inesistenza del ricordo di un Toro-Scorpione equinoziali: troppi sono, a mio parere, gli indizi, presenti anche in altri cicli culturali e in altre fonti, le più diverse, che sembrano invece indicare che tale « ricordo » esisteva. In questo stesso Seminario D.M. Cosi (vedi il suo contributo su *Attis e Mithra*) suggerisce la possibilità della presenza di una specie di proto-mito di Mithra già in Mitanni nel II millennio av.Cr. ed è ben noto quanto di antico babilonese e persino sumero è stato assimilato dal mondo iranico. (Si veda, ad es., quanto dice G. Gnoli, p. 23).

Uno dei non molti studiosi recenti che sembra tener conto del motivo « Leone che uccide il Toro » nell'attico Iran è Hinnells alla nota 75 della p. 301 dell'art. cit. (proprio in quanto la nota tratta in particolare del motivo Toro-Leone è veramente singolare che si ignori del tutto lo studio di W. Hartner!), dove egli giustamente fa notare come nel Leone, che in quei casi rappresenta la forza regale, non siano da ricercare in nessun caso connotazioni malvage. La citazione del Duchesne-Guillemin fatta da Hinnells non sembra comunque perfettamente pertinente. Duchesne-Guillemin (in *Art et religion sous les Sasanides*, p. 381) *non* suggerisce, come fa il Lukonin, che il Leone possa essere un simbolo di Mithra in certi sigilli sassanidi, ma, anzi, si domanda con un certo stupore come ciò possa essere. E aggiunge (p. 302): « the other chief symbols of the tauroctony, the *kratēr* and the ear of corn, are obviously symbols of a beneficial force or power, even if their precise connotation is not clear ». Ma, prescindendo dalle successive interpretazioni religiose, si può notare — lo ripetiamo — come nel grande arco di costellazioni eclittiche, o vicine all'eclittica, che vanno dallo Scorpione al Toro in un arco di circa 180° si vedano Scorpione, Bilancia, Vergine con *Spica*, Corvo, *Kratēr*, Leone, Cancro, Gemelli, Cane, Toro. Abbiamo, per così dire, tutti gli ingredienti già in cielo (sempre tuttavia nei casi da noi chiamati I *a* e I *c*, *non* in I *b*, che appunto per questo abbiamo escluso) e quindi *Spica* e *Kratēr* trovano una loro « logica » collocazione.

Dunque, comunque si sia poi sviluppata l'idea mitologica centrale della tauroctonia, a me non sembra molto plausibile che essa sia nata contemporaneamente allo stabilirsi e al diffondersi del Mithraismo storico, ma che abbia una sua preistoria, cioè il motivo astrale (poi sempre più complicato da considerazioni più o meno esoteriche) dell'uccisione del Toro, da vedere in una scena celeste vivificata dalla fantasia mitopoietica di antichi babilonesi o paleoiranici del III millennio av.Cr. E, aggiungo, alle origini non mi sembra che il mito che poi sarà quello di Mithra possa essere del tutto disgiunto dall'altro, quello cioè dell'uccisione del Toro da parte del Leone. A questo proposito mi sembra quindi errato sia fermarsi, come lo Insler, su situazioni astrali dell'epoca stessa in cui il Mithraismo fiorì e si sviluppò, cioè l'epoca dal 150 av.Cr. in poi, sia ignorare del tutto — come da molti si è fatto — la possibile origine astrale, osservazionale del mito. Parlo, si badi, di origine astrale-osservazionale, non tanto di spiegazione e interpretazione astrologica dei vari aspetti del mito e del rito mitriaci o della geografia dei mitrei, interpretazione che mi sembra ovviamente accettabile e che è stata in vari modi magistralmente esposta dagli studiosi cui ho accennato in principio.

Ormai è forse non facile scegliere i fenomeni/configurazioni astrali possibili come origine del mito. Ma ora, contrariamente a quanto scrivevo nel mio già menzionato articolo sulla stele di Triora, sarei — date le evidenti connessioni del mito mitriaco con la festa autunnale iranica del *Mihrgān* — piuttosto propenso a vedere una prima arcaica origine del motivo piuttosto nella configurazione no. 13, a differenza dello Insler che preferisce vedere l'origine del motivo e del mito mitriaco nel fenomeno no. 4. E questo anche alla luce di quanto dice in un suo recente studio W. Belardi su Mithra come « mediatore dell'anno (pp. 140 segg.). (Solo per curiosità accenno a una eco di questa festa autunnale iranica antica addirittura nella lontana Somalia, dove un *mihrajān* è situato circa alla metà dell'anno, in autunno! v. E. Cerulli, p. 220).

A questa mia preferenza si potrebbe obiettare che porre l'autunno come vittoria del sole sul Toro è poco naturalistico e piuttosto strano, dato che fra poco comincerà proprio l'inverno (e che la difficoltà dell'accettazione di un capodanno « solare » in autunno fosse già in antico abbastanza sentita si vede anche dalle osservazioni già citate di al-Bīrūnī). Ma, appunto, solo ponendosi da un punto di vista osservazionale puro si può spiegare tale « vittoria » in autunno. Del resto la configurazione ha, fra l'altro, il pregio di avere un suo significato agricolo. E' infatti probabile che il Capodanno autunnale sia connesso con elementi agricoli importanti, anche se, all'inizio, si trattava di un puro mito astrale. Li ha studiati il Beck in una nota sullo Scorpione nella tauroctonia. Beck parla dell'evento che noi abbiamo chiamato no. 15, cioè del tramonto cosmico delle Pleiadi all'epoca di Plinio, evento generalmente associato con l'importantissimo fatto agricolo della semina, quando il germe, quindi, comincia a crescere (ottimo quindi, anche in questo senso, come inizio dell'anno e per di più associabile con altre idee come quelle del seme del Toro fecondatore ecc.). Per i Greci e i Romani, dice il Beck citando Plinio (18.56.201-203, trad. Loeb) il tempo della semina era strettamente associato col tramonto (cosmico) del Toro celeste e conclude che « it is surely not too farfetched to find an echo of this in the death of the bull in the Mithraic tauroctony ». Ma, aggiunto, mi sembra un po' strano che questo così basilare evento sia stato « inventato » astralmente in epoca così tarda come quella della formazione storica del Mithraismo. Il nostro evento 13 (circa 2500 av.Cr.) considera la stessa configurazione astronomica solo con un po' di anticipo (10 ottobre circa invece che i primi di novembre). E del resto lo stesso passo di Plinio citato dal Beck parla di raccomandazioni per la semina anche prima del periodo dei primi di novembre (evento 15).

Ma anche a parte questo elemento agricolo, vorrei ancora una volta precisare che non si tratta tanto, nella mia ipotesi, di un mito naturalistico legato con l'agricoltura, quanto piuttosto, almeno ai primordi, di un puro mitologema celeste, il che del resto spiega ottimamente l'apparente stranezza di una vittoria del sole (contemplata solo astralmente) proprio in autunno.

Sono anche lieto di vedere che in un recente suo seminario (1977) all'università di Toronto sul Mithraismo e l'Astrologia (ancora non pubblicato in forma definitiva) R. Beck sembra condividere l'idea che Mithra, Sole e Leone siano, praticamente, tre aspetti della stessa entità, come è presupposto nella mia ipotesi. Dice egli infatti che sta avvicinandosi a un punto di vista secondo il quale « the Mithraists worshipped a trinity, one person of which was the anthropomorphic Mithras, another the Sun or *Sol*, and the third the *Leontocephalos* deity ».

BIBLIOGRAFIA

(Contiene, in ordine alfabetico di autore, solo i lavori menzionati nel corso dell'articolo).

Bausani, A., Interpretazione paleo-astronomica delle stele di Triora, in « Boll. del Centro Camuno di St. Preistorici », 10, 1973, pp. 127-134.

Beck, R., Interpreting the Ponza Zodiac in « Journ. of Mithaic Studies », I, 1, 1976, pp. 1-19.

Beck, R., The seat of Mithras at the equinoxes: Porphyry, De antro nympharum, 24, *ibid.*, pp. 95-98.

Beck, R., Cautes and Cautopates: some astronomical considerations, in « Journ. of Mithraic Studies », II, 1, 1977, pp. 1-17.

Beck, R., A note on the Scorpion in the Tauroctony, in « Journ. of Mithraic Studies », I, 2, 1976, pp. 208-209.

Beck, R., Mithraism and Astrology (Seminar, Univ. of Toronto, 25 Febr. 1977) (testo provvisorio ciclostilato).

Belardi, W., *Studi Mithraici e Mazdei*, Roma, 1977.

al-Biruni, *al- Āthār al-Bāqiya*, ed Sachau, Leipzig, 1876-1878.

Cerulli, E., *Somalia*, I, Roma, 1957.

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1944.

Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London, 1970.

Duchesne-Guillemin, J., Art et religion sous les Sasanides, in « La Persia nel Medioevo », Roma, Acc. Naz. dei Lincei, 1971.

Gnoli, G., Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi, in « La Persia nel Medioevo », Roma, Acc. Naz. dei Lincei, 1971.

Gordon, R.L., The sacred geography of a mythraeum; the example of Sette Sfere, in « Journ. of Mithraic Studies », I, 2, 1976, pp. 119-165.

Hartner, W., The earliest history of the constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull combat, in « Journ. of Near East Studies », XXIV, 1-2, 1965, pp. 227-259.

Hinnells, J.R., Reflections on the bull-slaying scenes, in « Mithraic Studies », vol. II, Manchester, 1975, pp. 290-311.

Insler, S., A new interpretation of the Bull-Slaying motif (testo ciklostilato), Teheran, 1975.

Lewy, H., Le calendrier perse, in « Orientalia » 10 (1941).

Webb, E.J., *The Names of the stars*, London, 1952.

DISCUSSIONE

BECK: I would like first to congratulate Prof. Bausani on what to me was a most convincing paper on the astronomical prehistory of the Mithraic system.

One point I would like to make, and perhaps to hear Prof. Bausani's reaction on, is this: The setting of a particular constellation or group of constellations is a phenomenon that is observable not simply at two different times of the year, that is, when its setting is first observable in the morning and when its setting is last observable in the evening. But these setting phenomena are observable through several months of the year at progressively earlier hours of the night during the interval between first and last visible settings.

It is therefore a very difficult matter to date the time of the year signified by a particular rising or setting phenomenon. It would be quite possible, for example, to point to mid-winter when at midnight Leo is on the meridian and Taurus is setting on the west of horizon as the significant time.

In other words, rising and setting phenomena are spread throughout the year; to define a seasonal time thereby is a very difficult matter.

BAUSANI: Well, of course, but this, as you said, is a setting at midnight; whereas the idea that just after the setting of the Bull, the Sun can be rising in the east, this is a special position. At midnight the sun is not there, the sun is beneath the horizon, of course, and has no importance.

There is also another question you could make, that, of course, a constellation is a rather large object. One should consider which stars of the constellation are exactly setting, but in this case, I think, a certain latitude is allowed: that is a setting of the Bull does not mean exactly the setting of Aldebaran. But the difference is not very big in this case.

What you tell is right. At midnight, for instance, it is possible to have the same configuration in a different point, but at midnight the sun has not the important position of which I have spoken, as just before day break.

DUCHESNE-GUILLEMIN: Ce n'est pas du tout pour discuter le très savante et très convaincante communication de notre génial ami Bausani que je prends la parole, mais pour rendre un service à ceux qui comme moi seront amenés par la lecture de cette communication

à lire l'article de Hafner, « Early history of the constellations... », en avertissant ces lecteurs que Hafner a utilisé une carte représentant le ciel quatre mille ans avant J.-C., et puis qu'après cela il a utilisé la même carte pour l'époque achéménide en y indiquant seulement le déplacement de quelques constellations qui nous intéressent, le lion, le taureau, etc., mais en oubliant de tenir compte de la précession des équinoxes pour changer la position du pôle.

BAUSANI: Nous pouvons faire nous-même una carte, mais c'est un peu compliqué, cette carte.

ROGER BECK

SETTE SFERE, SETTE PORTE, AND THE SPRING EQUINOXES OF A.D. 172 AND 173

In the second number of the *Journal of Mithraic Studies*, Dr. Richard Gordon has explored with insight and thoroughness the astronomical and astrological implications of the Mithraeum of the Seven Spheres at Ostia (*CIMRM* 239 ff.).[1] I believe, however, that his analysis (pp. 138-142) of the order of the planets around the sides of the benches is not entirely satisfactory and I would like to propose here an alternative.

Dr. Gordon links the arrangement at Sette Sfere to that at the Sette Porte Mithraeum (*CIMRM* 287 ff.) and sees them both as variants of the same basic sequence. That sequence is the order of the planets in their "nocturnal houses":[2] Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercury, Moon. Dr. Gordon's choice of that particular order was a very reasonable one. For it is the only sequence that omits the sun (naturally, the sun has no nocturnal house): hence it corresponds, in this respect, exactly with the situation at the two mithraea, where the sun alone among the seven planets is not represented. Moreover, as regards the actual order, it is clear that at Sette Porte the sequence begins (or ends) at the cult-niche end with Saturn and then proceeds to Jupiter, and from Sette Porte one can argue that the same is true of Sette Sfere where Saturn and Jupiter are set opposite each other nearest the cult-niche:[3]

---

[1] Abbreviations: Gordon = R.L. Gordon, "The sacred geography of a *mithraeum*: the example of Sette Sfere," *Journal of Mithraic Studies* 1 (1976) 119-165; B.-L. = A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris 1899); Beck = R.L. Beck, "Interpreting the Ponza Zodiac," *Journal of Mithraic Studies* 1 (1976) 1-19; Cumont = F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols. (Paris 1899 and 1896).

[2] Gordon 140. On the system of houses, which is essentially a way of dividing the zodiac, see Ptolemy *Tetrabiblos* 1.17, B-L. 182-192; for its use in the design of the Ponza Mithraeum see Beck 6f. The planetary sequence found in the two Ostian mithraea was quite possibly also used in the Spoleto Mithraeum (*CIMRM* 677), though only two of the planetary deities were discernible there: see Gordon nn. 84 and 89. In what follows I have left the Spoleto Mithraeum out of account, partly because of uncertainty about the complete arrangement, but more particularly because dating is crucial to my argument and there is no indication of the Spoleto Mithraeum's date in the literature: F. Gori, "Relazione della scoperta del Mitreo di Spoleto," *Archivio storico... della Città e Provincia di Roma* 3 (1878-79) 55-62; Cumont II, no. 97, p. 255f.

Sette Porte		*Sette Sfere*	
Saturn		Jupiter	Saturn
Jupiter		Mercury	Venus
Mercury	Luna	Luna	Mars
Venus	Mars		

For the remaining four planets, it can be demonstrated that the same sequence (Mars, Venus, Mercury, Moon) is followed in each mithraeum "though in a different direction".[4]

Sette Porte
Mercury ——— Luna
|
Venus ——— Mars

Sette Sfere
Mercury ——— Venus
| |
Luna Mars

For Dr. Gordon, the significance of this sequence by nocturnal houses is that it represents "the night half of the *thema mundi*" (i.e. the horoscope of the world).[5] It thus places the planets in the order that they supposedly occupied "on the night of creation".[6] This is a potent idea indeed: that Mithras, the "lord of genesis", should be flanked in the mithraea by a complex image of the inception of the mundus that he called into being. But, unfortunately, the idea cannot stand. For although there is a "night half" *of the zodiac* (the *hemikyklion seleniakon*) and in it the houses of the moon and the five planets proper follow each other in the order given, there is no such thing as the "night half of the *thema mundi*". Nor could there be, for the term is in fact meaningless when applied to a horoscope, which is what the *thema mundi* is. Horoscopes are themselves either diurnal or nocturnal (according to whether the birth took place by day or by night); they do not, and cannot, have day halves and night halves. Furthermore, although creation did indeed, according to the *thema mundi*, take place at night, and although the signs which were to become the planets' nocturnal houses were at the time all above the horizon, the planets themselves were actually set in their *diurnal* houses, as the diagram reproduced from Bouché-Leclercq shows.[7] And finally, although the order of the planets at creation is the same as their order in their nocturnal houses, the sequence most definitely includes the sun (its position in Leo just below the eastern horizon determines the fact that creation took place in the final hours of the night). Moreover, the sun's place in the sequence is not at one end of the order where it might easily be omitted. It was in fact set between the moon and Mercury. Consequently a sun-less list of the planets at creation would be something of an oddity. In view of all this I find it very difficult to accept Dr. Gordon's contention that at Sette Sfere "one is looking at a Mithraic map of the order of the planets on the night of creation".[8]

---

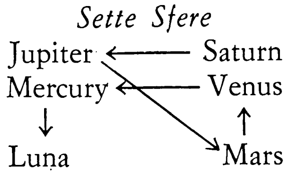
[3] Gordon 140. I have copied here Dr. Gordon's diagrams.

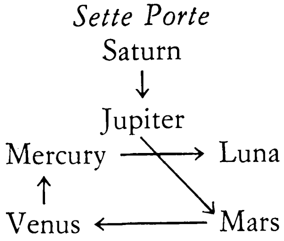
[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.* On the *thema mundi* see Firmicus Maternus 3.1, Macrobius *In somn.* 1.21.23-27, B-L. 185f.

[6] Gordon 140.

Let us return, then, to the proposition that the order of Sette Sfere and Sette Porte is simply that of the nocturnal houses. But even to this there are objections. For if that order was indeed intended, then the sequence at the two mithraea has been disguised, "scrambled" as in a code or cipher, as it were:





---

[7] B-L. Fig. 23, reproduced Gordon Fig. 10. See also the account of the positions and movements of the planets at, and after, creation given in the "Chaldaean" cosmogony published in *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* / 5.2.130 ff. (Beck 12 f.).

[8] Gordon 140.

But why? Unfortunately, Dr. Gordon does not offer an explanation. Was it perhaps to avoid revealing some mystery to the uninitiated viewer? That is hard to believe, for the postulated order is merely that sequence of the planets, minus the sun, that was most generally accepted in mature Graeco-Roman astronomy and astrology, i.e. the sequence which arranges them in decreasing (or increasing) distance from the earth.[9] As a quantum of knowledge it is thus entirely public and profane. Alternatively, might the arrangement be intended to fit the stations of a complicated ritual progress within the mithraeum enacted by the *mystae*? But that is a mere guess.

Could it be that the two arrangements are meant to be read more or less in the order in which they are found? This is a possibility that Dr. Gordon and I considered in correspondence but concluded that there was no known order in Graeco-Roman astronomy or astrology to which the arrangement seemed to correspond.[10] There remained, in the case of Sette Sfere, the possibility of an actual historical horoscope, since in that mithraeum the planets are set against a zodiac that also runs around the two benches. But that possibility could be ruled out: apart from the suspicious symmetry, that Cumont had noticed,[11] Venus and Mercury are shown in mutually exclusive positions (i.e. separated by at least four intervening signs),[12] and the whole arrangement of planets against signs bears no relation at all to the planetary longitudes at any time during the first few centuries A.D.[13]

Nevertheless — and paradoxically — I believe that it can be demonstrated that the arrangement of planets at Sette Sfere, and by extension at Sette Porte also, does represent, if not an horoscope, yet an actual arrangement of the planets in the heavens. The first clue is the positioning of the zodiac at Sette Sfere. The zodiac is so arranged that the point of the spring equinox, i.e. the border between Pisces and Aries, occurs at the cult-niche (the six signs from Aries to Virgo extend down the left hand bench, the remaining six from Libra back to Pisces up the right hand bench).[14] Mithras in the scene of the tauroctony is thus set symbolically at the equinox, which, according to Porphyry (*De antro nympharum* 24) was considered his "proper seat". But the equinox is not only a point in the heavens; it is also a time of the year. So Mithras at the equinox, Sol-Mithras that is, may be construed as the sun on the first day of spring, the date when day is at last no longer shorter than the night, when light and life have fully returned.

---

[9] See my objections in Gordon n. 90.

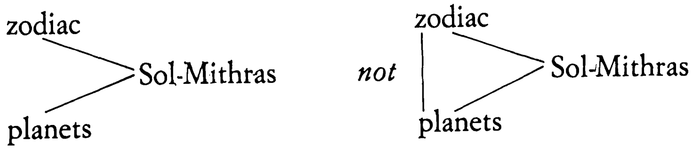
[10] Gordon 139.

[11] Cumont I, 114.

[12] My objection here is explained in detail in Gordon n. 83.

[13] Planetary longitudes are given in W.D. Stahlman and O. Gingerich, *Solar and Planetary Longitudes for Years —2500 to +2000 by 10-Day Intervals* (Madison 1963), and in B. Tuckerman, *Planetary, Lunar and Solar Positions... at Five-Day and Ten-Day Intervals*, Vol. 2, *A.D. 2 to A.D. 1649* (Philadelphia 1964).

Let us entertain, then, an hypothesis that the sun actually does figure among the planets at Sette Sfere, that it is present as the tauroctonous Sol Invictus Mithras in the cult-niche, set at the spring equinox and flanked on the one side by Jupiter, Mercury and the Moon, and on the other by Saturn, Venus and Mars. The question, of course, now becomes: why should the equinoctial sun be flanked by the planets in that order? Now we have already seen that there was no actual historical date on which the planets occupied respectively the signs against which they are set in the benches at Sette Sfere. We know, in other words, that Sette Sfere is not an horoscope in the proper sense. Let us suppose, however (i) *that the zodiac at Sette Sfere serves only to define the position — in seasonal time and celestial space — of Sol-Mithras, and* (ii) *that the positions of each of the planets is determined by its relationship to Sol-Mithras at the spring equinox and not by the sign of the zodiac against which it happens to be placed.* In schematic terms:



This supposition allows us to re-open the question of an historical date. Was there a year when, at the time of the spring equinox, the planets were grouped in relation to the sun in a way that would correspond with the arrangement at Sette Sfere? The search, on this supposition, now becomes one for the proper *relative* longitudes east and west of the sun, not for absolute longitudes as in an horoscope.

---

[14] The order of the zodiac is incorrectly described in Cumont I, 114, n. 7, and in *CIMRM* no. 242: see Gordon n. 3.

If it occurred at all, the celestial grouping intimated by Sette Sfere (on our present hypothesis) would have been a truly remarkable one. On the benches of the mithraeum Saturn and Jupiter are set nearer to the cult-niche and Sol-Mithras than are Venus and Mercury. Translated into the heavens, this is a situation in which Saturn and Jupiter are longitudinally closer to the sun than Venus and Mercury. But Venus and Mercury, as is well known, are themselves never that far removed from the sun, the maximum elongation of the former being 48° and of the latter a mere 28°. Saturn and Jupiter, by contrast, can stand at any longitudinal distance from the sun. The situation suggested by Sette Sfere is thus a most unusual one. The two greatest of the superior planets (Mars is the third) are *both*, as it were, inside, i.e. longitudinally closer to the sun, than the inferior planets. Moreover, it follows that Saturn and Jupiter are also *simultaneously* at or close to their respective conjuctions with the sun, events which take place at intervals of somewhat over a year but which do not of course necessarily coincide. Finally, it is quite likely that Saturn and Jupiter are also reaching (or have just passed) their own mutual conjunction, a much rarer event that takes place approximately only every twenty years.

Our postulated arrangement (supposing that it occured) would thus be one of great significance astrologically and, I venture to say, from the Mithraists' point of view too. Astrologically, the situation would be that technically known as *comitatus* (*doryphoria*). The concept was much elaborated, but in origin, according to Bouché-Leclercq, it concerns the close attendance of the planets on the luminaries.[15] The metaphor is that of the escorting of great personages, and especially of the lictors escorting the consuls. For the Mithraists, the attendance of Saturn, the chief of their planets and the protector of the community's *pater*, upon Sol-Mithras at his "proper seat" at the equinox would surely be fraught with meaning, especially if other planets were also in attendance. It is not unlikely that the conjunction of Saturn and Jupiter, too, was of significance to the Mithraists. This could well be the meaning (or one of the meanings) of the encounter of the two deities that appears as one of the subsidiary scenes to a number of the tauroctonies.[16] And it is worth pointing out that, according to David Pingree,[17] the Saturn-Jupiter conjunction was particularly important in Iranian astrology, indeed that it was its one original element, the rest being a synthesis from Greek and Indian sources. Though the developed system of "astrological history by Saturn-Jupiter conjunctions" is Sasanian, it is quite possible that the underlying principles are earlier and therefore that Western Mithraism of the second century may already have known of the Saturn-Jupiter conjunction as an astrological matter with a peculiarly Eastern or "Persian" significance and flavour.[18]

---

[15] B-L. 252-4.

If, then, it can be demonstrated that at the time of the spring equinox in one of the years close to the estimated date of the mithraeum, i.e. c. A.D. 160-180,[19] the planets were indeed grouped in relation to the sun according to the arrangement of their images in relation to the cult-niche at Sette Sfere, then I believe one must conclude that the Sette Sfere arrangement was intended to represent and commemorate that particular celestial pattern. For the pattern is at once so unusual — the odds against it occurring within so comparatively short a time span must surely be huge indeed — and so appropriate that random coincidence must surely be ruled out.

---

[16] e.g. *CIMRM* 1137.A4a, 1283.A9, 1292.4d. The *contiguous* scenes of Jupiter slaying the giants and Saturn reclining are possibly also of significance here.

[17] "Astronomy and Astrology in India and Iran," *Isis* 54 (1963) 229-246, p. 245.

[18] For the Saturn-Jupiter conjunction in the Jewish tradition (and possibly in the Babylonian too) see R.A. Rosenberg, "The 'Star of the Messiah' reconsidered," *Biblica* 53 (1972) 105-9. It has of course been claimed that the "star of Bethlehem" that heralded the birth of Jesus (Matthew 2) was actually the triple conjunction of Saturn and Jupiter in Pisces in 7.B.C. (see Rosenberg n. 1 for refs.). Note in particular what Rosenberg has to say about the Saturn-Jupiter conjunction as a sign of the *transfer of authority* (108f.). This is surely the central idea in the Mithraic scene of the encounter of Saturn and Jupiter (as it is in certain of the episodes that concern Mithras and Sol together).

[19] Gordon n. 2.

And occur it did. In the spring of A.D. 172 the planets were "in attendance on" the equinoctial sun in exactly the order found in Sette Sfere. Here are the planetary longitudes, to the nearest 1/10th degree, at the time of the equinox (March 21st, 8:20 a.m. local time at Ostia), as calculated for me by my colleague Dr. Pierre Brind'Amour:[20]

Sun 360/0°

Jupiter	341.4°	Saturn	2.1°
Mercury	336.4°	Venus	36.2°
Moon	99.2°	Mars	39.5°

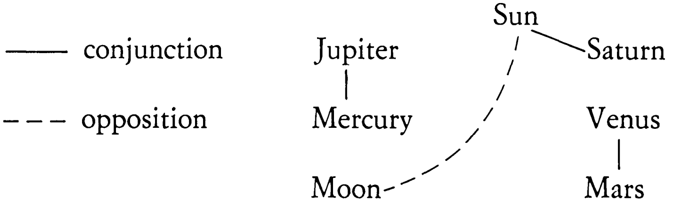
Of the five planets proper none is more than 40° distant from the sun. Saturn and Jupiter are indeed both "inside" the inferior planets, Saturn on the side of Venus and Jupiter on the side of Mercury. Saturn and Venus are to the east of the sun. Saturn is just reaching conjunction: the greatest of the planets has gone to meet Sol-Mithras, disappearing into the sun's glare. Venus, by contrast, still shines brilliantly at dusk in the western sky. What makes the whole configuration ever more striking is that Mars is not only where we are looking for it, to the east of Venus, but virtually in conjunction with it (actual conjunction has taken place a few days earlier). Visually, Mars would not be that impressive,[21] but we are dealing with phenomena important primarily for position, not appearance. To the west of the sun, in the morning sky, Jupiter is set close to Mercury, conjunction occurring four days later on the 25th. Jupiter itself has passed conjunction with the sun a month earlier and should now be visible again in the eastern sky just before sunrise. Mercury, being close to maximum elongation, might also be visible, especially given its proximity to Jupiter as a reference point.[22]

---

[20] On Dr. Brind'Amour's most useful calculator programs for generating exact astronomical and chronological data for antiquity see his "L'ordinateur de poche et les questions de chronologie," *Classical News and Views* 21 (1977) 54-57. All the other longitudes cited by me here were also provided by Dr. Brind'Amour.

[21] Mars becomes fainter, the nearer it is to the sun (in terms of longitude), because it is then in reality close to its maximum distance from the earth.

With the five planets accounted for, there is only one place left at Sette Sfere for the image of Luna (given the demands of symmetry). In point of fact, on the circle of the ecliptic the moon did indeed stand between Mercury and Mars at the time of the vernal equinox of 172, and in this respect the circle of the planets around the mithraeum is entirely correct. The moon was not, however, just to the west of Mercury (as Mars was just to the east of Venus), but instead it lay somewhat to the east of Mars, visible in the evening sky and roughly a day after first quarter. Ideally, then, it should be at the end of the right hand bench. Obviously, though, for reasons of balance this was impossible. It might be pointed out that by the 25th of the month, the official first day of spring, the moon was within two days of opposition to the sun (i.e. two days short of full moon). This gives, perhaps, some additional logic to its setting at the opposite end of the mithraeum to the cult-niche. Contrasting this opposition with the various conjunctions then taking place, we find the following pattern:



---

[22] However, because of the angle of the ecliptic to the horizon, western elongation in the spring is unfavourable for viewing. It is unfortunate that D.R. Small in his paper for this Seminar, "The Raven: An Iconographic Adaptation of the Planet Mercury," in section IV systematically inverts the terms eastern and western elongation. He speaks of Mercury's western elongation as that which occurs when the planet is visible in the evening in the west, but in fact (and in technical parlance) that is Mercury's *eastern* elongation, since the planet is then to the east of the setting sun and elongation is defined in terms of angular distance from the sun.

A more awkward matter than the position of the moon is the placement to right and left. The order of the zodiac around the benches should imply that east (in the sense of elongation from the sun) is on the (spectator's) left and west on the right. For Aries lies to the east of the equinoctial sun and Pisces to the west, and Aries is on the left (again, spectator's left) of Sol-Mithras in the cult-niche and Pisces on the right. Yet we find those planets which, at the spring equinox of 172, were immediately to the east of the sun (i.e. Saturn, Venus, Mars) on the right and those which were to west on the left. This inversion may be simply a mistake on the designer's part. Or perhaps it may merely show a failure to appreciate, or a lack of interest in following through, all the implications of the situation (after all, as we have seen, the zodiac and the planets are related in the design not directly to each other but to Sol-Mithras in the cult-niche). Or, again, the inversion may be caused by some overriding factor of which we are unaware. At any rate I do not believe that it is sufficient to invalidate our hypothesis by itself and against all the other evidence.[23]

At the vernal equinox of 172, the Saturn-Jupiter conjunction was still a year distant. In terms of the 20 year interval this is still comparatively close, and the closeness would be emphasized by the fact that for a period shortly before the equinox the two planets were close enough to the sun to be simultaneously invisible in its glare.

The Saturn-Jupiter conjunction actually took place in the spring of A.D. 173. It is mainly, though not entirely, for that reason that I believe that Sette Sfere in fact commemorates the equinoxes of both 172 and 173. The *order* of the planets around the mithraeum is that of 172, but there are some other respects in which Sette Sfere may be read as a reflection of the situation in 173. I give below the longitudes not for the actual equinox but for March 25, the official first day of spring:

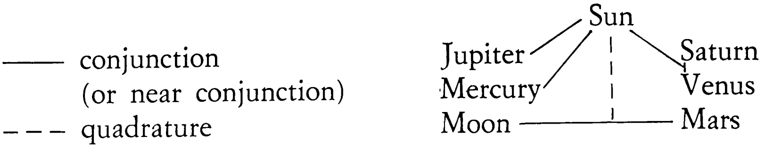
---

[23] Note that the Spoleto Mithraeum (above, n. 2) has its two remaining images, Saturn and Mercury, on the left, though of course one cannot claim that this is "correct," since the images are not positioned against a zodiac.

Sun 3.6°

Jupiter	10.0°	Saturn	14.6°
Mercury	356.3°	Venus	14.6°
Moon	287.2°	Mars	281.4°

Observe that although the order is disturbed (i.e. the distribution to the right and left of the cult-niche does not reflect the actual distribution to east and west of the sun), the four planets nearest the cult-niche and Sol-Mithas were collectively much nearer (i.e. in dramatically closer *comitatus*) to the sun. None is further from the sun than 11° (roughly one third of a sign) or from any other further than 19° (roughly two thirds of a sign). In contrast, the two planets furthest from the cult-niche, Mars and the moon, were in conjunction with each other at some distance from the sun, not indeed in opposition but in another significant aspect, namely quadrature. The scheme is thus:



Finally, the situation in 173 might better explain the arrangement of Sette Porte. Sette Porte has, significantly, the same estimated date as Sette Sfere (A.D. 170-180),[24] and its planetary order, as Dr. Gordon shrewdly opined, is a variant of Sette Sfere's. Below, I repeat the longitudes for March 25th, A.D. 173, in the order at Sette Porte:

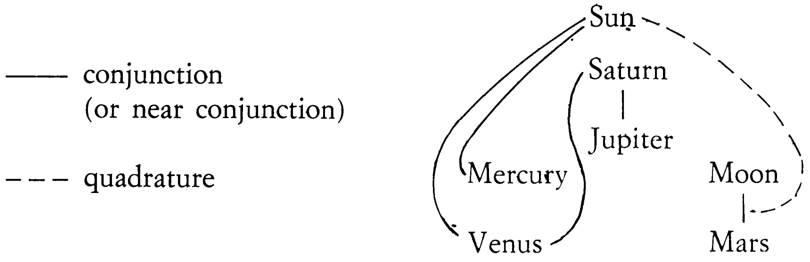
Sun 3.6°
Saturn 14.6°
Jupiter 10.0°

Mercury	356.3°	Moon	287.2°
Venus	14.6°	Mars	281.4°

The designer, by bringing Saturn and Jupiter out into the centre of the floor near the cult-niche, has chosen, I believe, to emphasize the conjunction of the two planets with each other and with the sun. Saturn, because of that planets's seniority in the Mithraic hierarchy is placed closest of all to the cult-niche. The other four planets are arranged in pairs, one on each bench: Mercury with Venus as the regular attendants of the sun, the moon with Mars as being then in conjunction with each other and quadrature to the sun. Schematically, the relationships might be represented thus:

---

[24] Gordon n. 87.

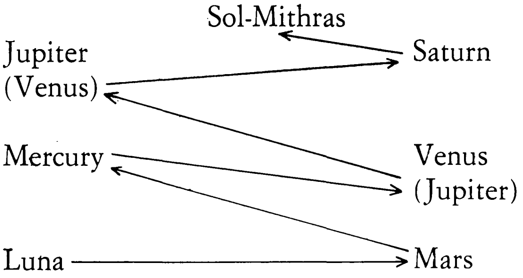


Sette Sfere and Sette Porte are not the only mithraea whose design incorporates the commemoration of a striking and significant astronomical event. As the conclusion of my study of the Ponza Mithraeum will show,[25] the zodiac and snake on the ceiling of that mithraeum allude, beyond any doubt, to the total solar eclipse whose band of totality passed over the island early in the morning of August 14th, A.D. 212. The certainty in this case adds considerable credibility to the hypothesis that the two Ostia mithraea likewise incorporated records of historical astronomic phenomena. Furthermore, from Professor M. Guarducci's paper (above, pp. 153ff.) we learn of yet another instance in which the foundation of a mithraeum has probably been commemorated visually: the Sa. Prisca Mithraeum, whose dedication, Professor Guarducci argues, was recorded in the graffito of *CIMRM* 498 where *natus prima luce*, etc., is to be understood not of some unnamed initiate but of Mithras himself "born" in that particular mithraeum at that particular hour on the day specified.

In conlusion I would like to comment on Professor Ugo Bianchi's analysis (Parte II, pp. 2-7; English version pp. 30-36), since he offers a very different explication of the planetary orders at Sette Sfere and Sette Porte. Bianchi considers all the Mithraic monuments in which the planets are found in some sort of sequence and concludes that the Mithraists used two orders: the order according to the grades of initiation (as in the Mithraeum of Felicissimus) which was their primary sequence ("la *vera* serie") and the order according to the days of the week which they adapted in various ways and which according to Celsus (Origen, *Contra Celsum* 6.21) was connected with their doctrines of descent into and ascent out of the material world.[26] The planetary orders at Sette Sfere and Sette Porte belong, according to Bianchi, to the latter category: they are instances of the order of the days of the week. But at both places the order has been modified. At Sette Porte the modification is drastic ("l'ordine... è fortemente turbato e pressochè distrutto"), but at Sette Sfere it is less radical and consist only of an interchange of the positions of Jupiter and Venus:

---

[25] Forthcoming in *Journal of Mithraic Studies* 2 (see esp. "Postscript").



Bianchi does offer a reason for the transposition of Jupiter and Venus, i.e. the promotion of Jupiter towards the cult-niche as a reflection of the god's importance both in the traditional Graeco-Roman pantheon and in the Mithraic system as the tutelary god of the *leo* grade (but why not a similar promotion of Luna, the protectress of the even higher grade of Perses?). Nevertheless, I am not convinced that the order of the days of the week is recognizable as it stands in Sette Sfere, or that it is valid to argue that what we find there represents an intentional modification of that order. Certainly at Sette Porte the order of the days of the week is about the last arrangement that comes to mind unless one starts with an *a priori* assumption that it must somehow underlie the design. Though the steps by which the arrangements at Sette Sfere and Sette Porte can be generated out of the order of the days of the week can perhaps be understood as a logical exercise, in neither mithraeum do we have a comprehensible visual symbol of the planets in that order, and this is surely what the Mithraists would have aimed for in the design. As Porphyry observed (*De antro Nympharum* 6), such items in the design of mithraea are *symbola* (the mithraeum itself being an *eikon* of the cosmos), and they reveal their meaning as an ensemble through

---

[26] A point that needs to be made about the Bologna relief (*CIMRM* 693), which exemplifies this order by the days of the week, is that the arrangement in terms of which god begins the sequence and whether it runs from left to right or vice versa is determined by the conceit of making Sol and Luna serve double duty *both* as members of the set of the seven planetary gods *and* as the regular pair found in the upper left and right corners of the stereotype of the tauroctony. It is for this reason that the planetary sequence starts with the moon on the right and proceeds leftwards. These, however, are accidents of the primary consideration, and it is doubtful whether one can attach much significance to them, though both Bianchi and Cumont do so: Bianchi that the order gives Sol the primacy ("però sulla

---

base di un ordine inverso") and Saturn second place while Luna is relegated to last; Cumont (I, 114) that "cette disposition, inverse de celle qu'on attendrait, fait peut-être allusion au mouvement rétrograde des astres errants, qui a provoqué dans l'antiquité tant de commentaires." In making Sol and Luna serve double duty the Bologna tauroctony is similar to that of Sidon (*CIMRM* 75) in which the image of the scorpion likewise functions both as the sign of Scorpius in the ring of the zodiac and as the scorpion which is regularly set at the genitals of the dying bull.

Concerning Celsus' order, one should note its illogicality. Celsus gives an order according to the days of the week, and yet he presents it in the context of an ascent from earth to the sphere of the fixed stars. What one would expect, then, is the classic Graeco-Roman order according to distance outwards from the earth: Moon, Mercury, Venus, Sun, Mars, Jupiter, Saturn. One wonders whether the Mithraists were really so confused or whether Celsus has garbled his information (a not unlikely possibility, to judge from what he mistakenly attributes to the Christians). Strangely enough, though, that classic order by distance from the sun is nowhere attested in Mithraism—unless, as I believe to be the case, the grade order itself is ultimately derived from it by the advancement of Moon and Sun upwards from first and fourth places respectively to fifth and sixth (antepenultimate and penultimate).

"proportionate arrangement".[27] If the arrangement is scrambled the symbol is surely without significance and therefore no true symbol. In other words, it is doubful whether a symbol of the order of the planets according to the days of the week that is not arranged in that order could function, or could ever have been designed, as a symbol of that order at all.

On balance, then, I believe that one should not try to force Sette Sfere and Sette Porte into the mould of planetary orders found elsewhere in Mithraism. On one point, though, I am entirely in agreement with Bianchi. In both Sette Sfere and Sette Porte he sees an emphasis on Saturn as occupying the position of honour at the head of the sequences and he traces this pre-eminence most cogently in other monuments and in the theology of the cult. I would merely add that at the time of the spring equinoxes of A.D. 172 and 173 this pre-eminence was seen mirrored in the heavens in the relationship of Saturn to the sun and the other planets and that it was so recorded in the designs of the two Ostia mithraea.

---

[27] Translation of Arethusa ed. (Buffalo 1969): *kata symmetrous apostaseis.*

DISCUSSIONE

BIANCHI: I appreciate very much the obiection made by Prof. Beck to what I wrote in the *Prolegomena* concerning Sette Sfere and Sette Porte. Since the argument concerning the order of the deities in the Ostian *mithraea* and in other Mithraic documents is very important, I think it inevitable that we will revert at lenght on this particular topic during the Seminar, perhaps also in the last session.

Douglas R. Small

THE RAVEN: AN ICONOGRAPHIC ADAPTATION OF THE PLANET MERCURY

Foreword

This essay is based upon four primary points. The first is that the tauroctonal image is composed of three basic units: "A" (Mithras, Bull, Scorpion, Snake and Dog), "B" (Raven) and "C" (Cautes and Cautopates and Sol and Luna). B is fundamentally different from both A and C.

The second is the recognition of the strong astral influence in Mithraism. In order to come to grips with the imagery, one must be fully conscious of the influence of astronomy in Mithraic art.

Thirdly, I examine the attested relationship of the Raven and Mercury outside the tauroctonal context, specifically that they represent the first grade of initiation. Additionally, I examine the various iconographic roles played by Mercury/Mercurius. This examination demonstrates that the Raven as a representation of Mercury does exist in Mithraism. We should therefore not be surprised that a similar relation existed between Mercury and the Raven in the tauroctony.

Fourthly, I examine the behavior of Mercury during its greatest eastern elongations, with specific reference to the elongation in closest proximity to the vernal (springtime) setting of Taurus on the western horizon. In light of the behavior of these greatest eastern elongations and the behavior of the Raven on the bull-slaying scene, I conclude that the tauroctonal Raven represents the planet Mercury at its eastern elongation.

N.B. - All monument numbers refer to Vermaseren's *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, Volume I and II*, 1956 & 1960, The Hague.

I. *The three basic units in the Mithraic tauroctone*

The absence of definitive literary documents and the complexity of the Mithraic tauroctone have displaced efforts to identify and analyse the iconographic components in the ever so common bull-slaying scene. The bulk of scholarship in Mithraic studies has tended heretofore toward theologizing about the mysteries lying beneath the surface of the imagery, not toward describing the visual phenomena themselves. The task of identifying the ideologies in Mithraism cannot be effectively done until such time as the systematic study of the religion's iconography is undertaken. The ideological cart must assume its proper place behind the iconographic horse.

In no way does this essay attempt to resolve the issue of whether or not the ideological traditions in Mithraism can be successfully deciphered. This essay analyses the iconography. This essay describes the imagery and in so doing seeks to identify and provide a rationale for the different units on the main cult scene. Particular reference is focused on the component of the Raven.

Of necessity, this choice of studying the physical placements and relationships of the visual units to one another preempts the question of what the imagery "really means". For the student more interested in this aspect of Mithraism, a diverse library of opinion is readily available.[1] To suggest that the study of iconography and ideology in Mithraism must first be wed before the proper study of iconography can begin foists an inappropriate requirement on iconographic studies.

The requirement that to cull out meaning one must coordinate imagery to doctrine is for this study and for any study of Mithraic iconography impossible. This does not imply that iconographic studies in general may function independently of real textual or doctrinal data. However in this instance no real textual or doctrinal data are available. The clues to an accurate study of Mithraic ideology are thus concealed. One must address data which can be examined. The iconography is a solid beginning.

---

[1] See for example, Schütze, A. 1972, « Die Mithraslegende », *Mithras-Mysterien und Urchristentum*, Stuttgart, pages 33-65. Merkelbach, R., 1965, « Die Kosmogonie der Mithrasmysterien », « Eranos Jahrbuch », pages 219-257. Hastings, James, 1916, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume 7, pages 752-759, New York. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1932, s.v. Mithras, coll. 2131-2155. Campbell, L.A., 1968, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden. Vermaseren, M.J., 1956, CIMRM, bibliography pages 1-42.

This examination first establishes the framework in which the bull-slaying was set. Within this framework it is imperative to identify interactions among the iconographic components. To identify interactions among component parts *does* presuppose that the Mithraic monuments are groupings of smaller visual units. It is easiest to deal with these iconographic components in terms of subsidiary themes appended to a main, i.e. bull-slaying, scene. For example, a subsidiary grouping of scenes is the threefold unit in which i) Sol kneels before Mithras, ii) Sol and Mithras engage in the sacred repast and iii) Sol and/or Mithras ascend to the heavens. This threefold grouping is often placed *outside* the bull-slaying scene (e.g. mons # 1084, 1415, 1648, 1975, 2052, etc.). In the most obvious sense, these scenes of Mithras' life add no relevant information to the bull-slaying event. The threefold visual unit picturing the Kneeling-Repast-Ascension motif is independent of and is included in the imagery on its own merits. It is one example of a subsidiary theme appended to the main bull-slaying scene.

Another instance of a subsidiary theme appended to the main scene may be seen on Mon. # 1727 of Brigetio. The seven gods and goddesses are aligned beneath the bull-slaying. Would the bull-slaying have in any way been less complete if the seven were absent? Just as the Kneeling-Repast-Ascension motif is secondary to the main scene, so too is the motif of the seven deities on # 1727.

These two examples serve to point out the phenomenon that visual units independent of, but subsidiary to, the main bull-slaying scene do exist. Likewise, I suggest that independent, subsidiary visual units exist *within* the main cult scene. These component units, which I describe below, are separate units co-existing with one another.

In language, one can describe linguistic units in syntactical terms. So, too, can iconographic units be described in syntactical terms, that is the arrangement of visual units as elements in a icon showing the relationships of the units. Languages and grammars are devised to facilitate communication of meaning. The central Mithraic icon also facilitates meaning, however obscure that may be. Moreover, detailed repetition of the basic motif suggests that the icon is not a random or haphazard configuration of images. The Mithraic image is highly structured and metaphorically speaking has a grammar of its own. If a kind of grammar were not present we might see the Scorpion, Snake and Dog arching above Mithras and Bull. This, however, never occurs. The visual units in the central image, like words in sentences may be omitted. Additional visual units or words can magnify one's understanding of a picture or a sentence. The images on the Mithraic icon are most often ordered in a regular and predictable fashion. The task here is to identify the rules by which these images were ordered as a means toward determining what these visual units represented.

In language, syntax orders the different relationships between individual words and word clusters. As Robert W. Funk states in his descriptive grammar of Hellenistic Greek (1973: 69):

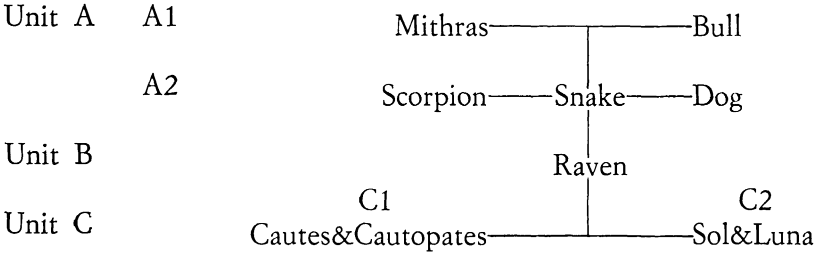
"Syntax... treats the grouping of words into phrases, clauses, sentences, paragraphs, books, and thus has to do with the *function* of words and word groups in relation to each other and to the whole..."

"A traditional syntax of the cases attempts to systematize the various relationships between words and word groups signaled by case-forms. Syntactical categories thus devoloped are seldom clearcut and never exhaustive. They can, however, serve as a *guide* to the interpretation of case-function. The specific functions of the cases are best learned in the context of actual word clusters and sentences".

Analogously one begins the study of Mithraic iconography recognizing that to discern the syntax of the imagery, the various visual units and clusters must be discovered. The primary clue to isolating these clusters and their governing rules is to observe their function(s) in the holistic context of the bull-slaying. An advanced word of warning, as in language, the categories in Mithraic iconography are not always clearcut. (And try as I may, they are not exhaustive). Accordingly this examination serves as a *guide* in analyzing the deep structure of the iconography and offers a hypothesis regarding the Raven as a representation of the planet Mercury. Indeed, one can learn best about how iconographic units function by observing how they act in context. This axiom is as true in the study of imagery as it is in the study of language, poetry, literature, science, etc.

I found that the visual units of the Mithraic tauroctone can be identified and isolated. Below is my diagram which shows how the tauroctony broke into three basic units, "A", "B" and "C". Units "A" and "C" seem to break down still further. I note this by creating Sub-units "A1", "A2", "C1", and "C2". Table One shows the diagram of this iconographic structure.

TABLE ONE



Mithras and Bull are placed at the top of the structure; they after all are the principal characters in this cosmic drama. All other characters are subsidiary to and become significant elements only in the context of Mithras and Bull. (I know of only one monument in which Mithras and Bull are placed in the scene, but are not the focus of the relief. This monument, # 1247 of Dieburg, is however such a maverick to the whole of Mithraic iconography that it causes no difficulty to the general boundaries circumscribed in this essay). The bull-slaying is the visual common denominator in Mithraic art. Although Mithras and Bull are the common denominator, it is quite rare that the two will appear in isolation.[2]

---

[2] See Campbell, L.A., 1968, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, page 12 with respect to his discussion of the elaboration of the Mithraic

In other words we can, with a high degree of certainty, anticipate the sequence of animals in the main bull-slaying scene. These are the Scorpion, Snake, and Dog. In considering the whole corpus of Mithraic monuments, this sequence is not a closed set. That is, this sequence of animals may take on other components, namely the Lion and Krater, e.g. # 1083. This expanded sequence is, however, very uncommon in Italia and Roma and is far more prominent in Germania. Of course this expanded sequence which includes the Lion and Krater could be listed as components of Sub-unit A2. For simplicity's sake and since the expanded sequence rarely occurs in the regions in question, I include only Scorpion, Snake, and Dog in A2. Together Sub-units A1 (Mithras and Bull) and A2 (Scorpion, Snake and Dog) form the primary elements, i.e. the most recurring, in the cult image.

I distinguish two other units in the bull-slaying scene. The Raven, Unit B, occupies its unit alone. Unit B is secondary to A, a point to which I will later return. Unit C in comprised of two Sub-units, Cautes and Cautopates (C1) and Sol and Luna (C2) Sub-units C1 and C2 are functional equivalents, i.e. neither Sub-unit assumes a more or less integral role than the other. Sub-units C1 and C2 occur with nearly equal frequency. To clarify these divisions I will demonstrate that 1) Units B and C are not primary to the iconographic syntax of the tauroctone and 2) Unit B functions autonomously and in a fundamentally different way than both Units A and C.

Systems, whether they be mechanical, linguistic, or scientific are described in term of rules. The random, the arbitrary and the chaotic do not constitute systems. Regularity, predictability and order are basic characteristics of systems. We all recognize that in language a simple cluster of words does not constitute a sentence. Moreover we recognize that in language there are independent clauses which may stand alone and make perfect cognitive sense. "The dog ran home to the boy" is such an instance. We distinguish independent from dependent clauses. "Who is its master" is such a dependent clause. Out of context this dependent clause, a mere

---

reliefs as time progressed. He states that more and more subsidiary images were appended to this basic theme as time went on.

word cluster, does not satisfy our requirements for meaning. However, we cannot construct a sentence using the rules of English grammar, i.e. a system, to construct a sentence which makes cognitive sense and satisfies our requirements for meaning: "The dog ran home to the boy who is its master". Rules describe ordered systems.

In this respect, Mithraic iconography resembles all other systems. There are rules which describe the orderly placement of objects, in this instance they are visual objects. Metaphorically speaking, let Unit A (Mithras, Bull, Scorpion, Snake and Dog) be our independent clause. Neither we nor the worshippers of the god need any more information to satisfy requirements for meaning, cf. mons # 352, 370, 385, 531, 548, 592 and so on. Furthermore, Unit A is always in a position of centrality. Unit A components are repeatedly attested, clearly omitting Units B and C. Moreover the components of Unit A occur in a highly structured sequences. We all know that only Mithras will slay the Bull. We all know the relative positions of all five characters in Unit A. We can predict and we can satisfy cognitive requirements for meaning. In this there should be very little mystery.

Units B and C on the other hand, differ in characteristics from Unit A. These differences are crucial. On no monument or excavated Mithraea are the components of Units B and C accorded positions of centrality. There are, of course, examples of free standing monuments of characters of Units B and C. (This is especially true of the torchbearers).[3] Free standing sculptures certainly suggest prominent roles in the religious environment. However, we must here distinguish prominence from centrality. The sheer number of monuments according the components of Unit A centrality speaks for itself. No where do we find such independence of sovereignty given to the Raven, Cautes and Cautopates, or Sol and Luna. And in the final analysis it is this point, centrality, which speaks most strongly for the primary character of Unit A.

---

[3] For a listing of the torchbearers set apart from the tauroctone, see Hinnells, J.R., 1976, "The Iconography of Cautes and Cautopates: I." "Journal of Mithraic Studies". Volume I, # 1, page 40ff., Southampton, England.

Unit B differs from A and C in one essential way. When examining the Mithraic corpus as a whole, the Raven's position on the monuments varies, i.e. it is "mobile". Contrast this to the positions of the characters of Units A and C which are relatively static. From monument to monument there is no one position in which we can expect the Raven. There is, however, a matrix of possibilities where the Raven may expectedly be. Speaking now just of monuments from Italia and Roma, this bird can be found 1) between Sol and Luna (# 164), 2) on a rock (# 173), 3) on Mithras' flying cloak (# 208), 4) on the Bull's tail (# 245), 5) on a tree branch (# 321), 6) trailing Sol (# 337), 7) flying toward Mithras (# 368), 8) perched on the grotto behind Mithras (# 390), or 9) not present at all (# 531). (I list only one example of each style. For a complete listing see *CIMRM*, Volume I, mons. # 163-765).

In contrast to the Raven's mobility, the components of C are located in a relatively static position. That is they are iconographically stationary. For example, the pair of Cautes and Cautopates (C1) most often flanks Mithras symmetrically. (I know of only two exceptions to this rule, # 335 and 593, in which the torchbearers stand on one side of Mithras). The pair of Sol and Luna (C2) always occupies the upper corners of the monument. Sol can occur alone and be in different location; so too can the goddess. When together, in juxtaposition to one another, they always are in the upper corners. Thus we have a criterion by which to distinguish Unit B from the Unit of C, i.e. iconographic mobility in contrast to iconographic stability.

There is another method of reckoning the difference of B from C. This method also demonstrates why the Raven, labeled B, is secondary in the bull-slaying scene and why Cautes and Cautopates and Sol and Luna, labeled C, are tertiary to the tauroctone. I offer as proof of this differentiation the fact that Unit B occurs on the Mithraic tauroctonal monuments regardless of the absence or presence of the characters of Unit C. The reverse of this does not hold true, i.e. the characters of C are not generally present in the absence of B. There are several shorthand formulas for demonstrating this. Formulas are listed to the left; the occurrences in Italia and Roma are to the right.

Formula	*Occurrences*
I. (A1 + A2) + (B) + C1	# s 173, 357, 437, 546, 641* 654
II. (A1 + A2) + (B) + C2	# s 430(?), 534, 593, 690
III. (A1 + A2) + (B)	# s 208
IV. (A1 + A2) + (C1 + C2)	none
V. (A1 + A2) + C1	none
VI. (A1 + A2) + C2	none

---

* obverse

(The most recurring pattern is the confluence of all components into one scene, i.e. (A1+A2) + (B) + (C1+C2); examples are numerous (# 172, 174, 181, 339, 350, etc.) and is therefore taken to be normative.

To summarize, the occurrences of formulas I, II, and III in opposition to the obvious absence of formulas IV, V, and VI provides us with another method of describing the difference of Unit B from C. To repeat, the presence of B is required in order for either C1, C2 or C1 + C2 to appear on the monuments. Unit C components do not appear in the absence of B.

Thus, the characters in A are primary to the bull-slaying, those in B are secondary, and those in C are tertiary. The most common pattern is that one in which all three Units are present. This structure appears to be the basic motif to which other motifs such as the scenes of Mithras' life (# 650), the presence of Greek gods (# 1292), or the busts of the planets (# 1727) are appended. No doubt further study would document other iconographic structures orderly arranged to the main iconographic framework.

II. *The Raven in its astral context*

Having thus far isolated the three basic units of the main bull-slaying scene, we move now toward the more specific question regarding the Raven in its astral context. A large stepping stone used in moving from my discussion of the behavior of the three basic units to the particular work on the Raven as Mercury is S. Insler's analysis regarding 1) the celestial context of the tauroctony and 2) corollaries of the iconographic components to specific constellations.[4] Since Insler's paper, "A New Interpretation ot the Bull-Slaying Motif" is to my knowledge not yet published, a review of the basis hypotheses will help orient the reader to this essay. *

Insler initially observes, "the dominant decoration surrounding the bull-slaying scene is astral in design" (1975:3). The signs of the zodiac, stars on Mithras' cape, gods of the seasonal winds, decorations of sacred space, all necessitate analysis of the bull-slaying in terms of the night sky (1975:4).

Analysis of the heavens on the tauroctone begins for Insler with the recurrence of the signs of the zodiac on Mithraic monuments, specifically upon the separation of the first six signs of the zodiac (Aries-Virgo) from the last six (Libra-Pisces). Such a separation can be seen in the Ostia mithraeum, mon. # 239-244. This separates the signs of summer from those of winter at the equinoxes (1975:5). This separation is not simply to achieve visual symmetry or balance (cf. mon. # 40). The separation of signs at the point of the autumnal equinox coincided in the era of Christ with the rising of the constellation Taurus. Other basic components of the bull-slaying, Scorpion, Snake, Raven, (Krater, Lion), and Dog rise in succession as representations of the constellations Scorpio, Hydra, Corvus, (Krater, Leo major), and Canis minor respectively. In order to decipher the tauroctony one must follow the progression of the constellations through to the April setting of Taurus. This vernal setting may be considered the Bull's cosmic death (1975:6). At the setting of Taurus, these constellations stretching east to west are visible on or below the ecliptic, i.e. the apparent annual path of the sun on the celestial sphere. In the era of Christ, this setting of Taurus corresponded to a date roughly between 6 and 19 April.[5] (And to this date we must now pay special attention). This sequence of constellations corresponds to the orthodox configuration of animals on the tauroctony. The singular exception is Corvus.

---

[4] Although the point regarding other constellations as representations of other images is left untouched in this essay, it is highly probable that in addition to Hydra, Scorpio, Krater, Leo major and Canis minor, both Gemini and Orion were integral to the clustering of constellations. Cautes and Cautopates and Mithras were likely represented by the Gemini twins and Orion respectively. This theme is properly the subject of a separate article.

* [In the meantime Insler's article appeared in the *Festschrift* in honour of M.J. Vermaseren].

[5] See Insler, S., 1975, p. 7.

Corvus is problematic because it "has been dislodged from its expected sideral position and usually appears in the tauroctony above and to Mithra's right" (1975:7-8). Insler offers two possible reasons for this unexpected placement of the Raven in the bull-slaying: 1) all other creatures in these constellations are earth bound and to avoid crowding the other animals, the bird was moved, and 2) the role of the bird as messenger was exploited, thus moving the bird to harmonize with that function.

The Mithraic tauroctony was important for two reasons. On one level, at the vernal setting of Taurus, Scorpio rose to dominate the summer sky. The juxtaposition of Taurus (winter) and Scorpio (summer) expressed a fundamental dualism in the passing of the year (1975:9).

On the second level, because the celestial picture re-created on the Mithraic monuments "can exist in the night sky for only a brief period of time, the second and equally important purpose of the bull-slaying image is meant to signal a special seasonal event or holiday" (1975:11). This special event, occasioned by the specific configuration of constellations, roughly corresponds to the time of the Mi(t)hragān. Moreover, this event in the sky signals the inception of spring.[6]

To facilitate the transition from Insler's study back to the specific issue of the Mithraic Raven, a few comments are in order. Insler identifies the progression of constellations as Scorpio, Hydra, Corvus, (Krater, Leo major), and Canis minor. Insler incorporates Corvus into this progression. However, a coincidence such as this does not correspond appropriately to the rigid patterns of Mithraic iconography. Mithraic imagery is highly structured. The constellations are highly structured. The strict and orthodox re-creation of Taurus, Scorpio, Hydra and Canis minor on the monuments in clear. It does not logically follow that all but one from a real grouping of constellations would consistently be omitted from its expected sideral position. In contrast to the components of Taurus, Scorpion, Snake, and Dog — all of which are in their expected sideral positions — there is not one region, not one monument in which the iconographic sideral Raven as Corvus is in the expected position.

---

[6] For a detailed analysis, see Hinnells, J.R., 1975, "Reflections on the Bull Slaying Scene", *Mithraic Studies, II*, Manchester, England.

The evidence demonstrates that the Raven, unlike all other components of the basic iconographic structure, is mobile. The bird is generally placed in the upper quadrant to Mithras' right. (Though rare, exceptions placing the Raven in the upper quadrant to Mithras' left do occur, cf. mons. # 1741 and 1919. In Italia and Roma these exceptions do not exist). The placement of the bird in the upper quadrant to Mithras' right corresponds in a general way to the location of Sol when in juxtaposition to Luna. As I mentioned earlier, the Raven may occupy any number of positions within this particular quadrant. It is a mistake, however, to suggest that the Raven's mobility accords it *any* place on the monument. The range of possible locations is indeed much broader than of other basic componets, but it is nevertheless restricted. This range of possibilities is no accident, as is indicated by the innumerable monuments which conform to the pattern. Had this placement of the Raven in the upper quadrant to Mithras' right been accidental, at least one monument would have — for whatever reasons — accorded the bird as a representation of Corvus its rightful and expected sideral position in the rigid sequence of animals. I suggest on the basis of this "systematic silence" that Corvus had nothing to do with the tauroctonal Raven. Another explanation is therefore in order.

III. *The Raven: Iconographic ties to Mercury outside the bull-slaying scene*

The extant information, though not abundant, strongly indicates that an iconographic relationship between the Raven and Mercury existed. The prime example of this relationship is, of course, the mosaic inlay (# 299:5) in the Mithraeum of Felicissimus. Together in one inlay are the Raven, a cup and the *caduceus* (Mercury's staff). This inlay is one among seven mosaics associating the tools and heavenly body to each of the seven Mithraic grades: Raven/Mercury, Nymphus/Venus, Miles/Mars, Leo/Jupiter, Perses/Luna, Heliodromus/Sol and Pater/Saturn (Vermaseren, 1956:141). Beside the Raven are the typical and expected tools of Mercurius, tools which recur in conjunction with Mercury, cf. mons. # 241:2, 288:8, 1284, 1317, and 1381.

A second example clearly associating the Mithraic Raven with Mercury is the Santa Prisca inscription: *Nama Coracibus tutela Mercurii* (Vermaseren, 1963, 141 ff). What doubt can there be that in this instance the Raven was under the aegis of Mercury?

Mercury/Mercurius was, however, pictured without any direct ties to the Raven. In some instance, Mercury stands alone holding the *caduceus*, cf. mons # 241:2, 288:8, 1179, 1381(?), and 1775. On other monuments Mercury is accompanied by a small group of animals, usually a cock, ram, and tortoise, cf. mons # 477, 1176, 1178, 1210, 1257, 1258(?), and 1317. Mercury was pictured amidst a small group of gods and goddesses, cf. mons # 1284, 1430:C1, 1475:7, 2202:3c and 2338:3. Mercury was also set beside the six other deities of the heavenly spheres, cf. mon # 1727. These monuments illustrate ways in which Mercury/Mercurius was represented outside the Raven tradition.

Fortunately the evidence which does not substantiate my hypothesis does not contradict it either. It suggests that there are multiple traditions shaping the iconography. Further investigation is required to determine with real accuracy which and how many iconographic traditions were at work on the character Mercury. Peripheral characters such as Mercury are common in the Mithraic corpus. The evidence from Felicissimus and Santa Prisca is strong. Regrettably there is not more.

IV. *The Raven: A Representation of Mercury's greatest eastern elongations.*

Thus far I have examined 1) the behavior of three basic iconographic units in the tauroctony and explained in general terms the various functions of each unit, 2) the astral context of the bull-slaying scene in Mithraism and 3) the likelihood of Mercury and the Raven being related to one another outside the tauroctone. I conclude now with the hypothesis that the Raven represents Mercury at its time of greatest eastern elongation at the vernal setting of Taurus.

The behavior of the planet Mercury at its times of greatest elongation, specifically at its greatest eastern elongation in the spring, cogently re-creates the behavior of the Mithraic Raven. Simple observation of the planet's predictable movements through the heavens bears out this point.

With the naked eye Mercury is usually impossible to see since the sun's brilliant light obscures Mercury, i.e. Mercury's reflective light is overpowered by the sun's radiating light. However, at Mercury's periods of greatest elongation — when it is farthest in angular distance from the sun (as seen on earth) — Mercury can have a magnitude brighter than Sirius the dog star, the brightest star of the night-time sky (Branley and Chartrand, 1975:440). These elongations are generally between 12 and 28 degrees from the sun when seen by an observer on earth. On average six such elongations occur annually, three each on the eastern (morning) and western (evening) horizons. (Eastern elongations occur on the western horizon, western elongations on the eastern horizon). Only at these times of greatest elongation is the planet distinctly visible to the naked eye. Due to the close proximity of Mercury to the sun, these greatest elongations occur very near the ecliptic, the theoretical center of the 12 degree band of constellations known as the zodiac. That Mercury's greatest elongations occur very near the ecliptic is particularly significant in describing the confluence of 1) Taurus' vernal setting, 2) the rigid progression of constellations leading toward Taurus (Scorpio, Hydra, Canis minor), and 3) the greatest eastern elongation of Mercury. The coincidence of these three celestial events is foundational to the Mithraic bull-slaying scene.

Insler's astute observation regarding the basic celestial progression of constellations coupled with this analysis of the tauroctonal syntax provides the necessary information to indicate with a high degree of certainty that the Raven is not the dislodged Corvus, but is the planet Mercury. The rigid progression of constellations stretching from east to west across the heavens seen as Taurus sets on the western horizon marks a point in time 6-19 April in the era of Christ. This is the temporal framework in which all celestial events must occur in order to be correctly matched into the bull-slaying scene. To repeat, the analysis of Mithraic iconography in terms of syntax demonstrates the stratification of the three basic units: A (Mithras, Bull, Scorpion, Snake and Dog), B (Raven), and C (Cautes and Cautopates and Sol and Luna). In contrast to Units A and C Unit B behaves on the icons in a fundamentally different manner. It is this difference which leads me to conclude that the Raven's behavior on the monuments and the behavior of the planet Mercury (which is juxtaposed primarily against the stationary background of constellations) in essentially the same.

Just as the Raven moves about on the Mithraic icons which are otherwise relatively static, so too do Mercury's greatest eastern elongations nearest the vernal equinox on the relatively static celestial sphere. To speak of the planet now, these elongations progress eastward approximately one hour of angle annually (roughly equivalent to being two weeks earlier each year). For instance, when Mercury's greatest elongation occurs 1.25 hours west of the vernal equinox (as it did on April 10 1977), then the following year the event will occur 0.25 hours west of the vernal equinox (as it did in late March 1978). This eastward progression is cyclical along the ecliptic and is roughly a six year cycle.

To view these greatest elongations, the sun's light must be veiled by the horizon so that Mercury's reflective light above the horizon is visible. In other words, if Mercury's greatest elongation were twenty degrees from the sun, the elongation would be visible no greater than twenty degrees above the horizon. On 10 April the planet is visible just above the horizon at thirty-five minutes after sunset. Closer to 27 April, the planet is visible higher and higher in the sky, until on 27 April it reaches its highest point above the horizon. This is its greatest elongation. From this point, the planet's altitude in the evening sky decreases, until shortly after 1 May it is visible no longer ("Sky and Telescope", 1976:263).

To clarify this Tables Two and Three plot the elongations. Because the most accurate data is available from the modern period, I took the years 1956-1977 as the sample. Tables Two and Three have four columns in order to indicate the years in which there were four eastern elongations of the planet. The period between times when four elongations occur within one year varies from six to seven years. I suggest that in the context of Mithraic iconography, those years when four eastern elongations occurred provided a cosmic signal that the end of some period had taken place and simultaneously that the beginning of a new period would take place. Table Three is of greatest importance because it uses a measure applicable both to antiquity and to modernity. That measure is hour angles reckoned from the vernal equinox along the ecliptic.

TABLE TWO

THE GREATEST EASTERN ELONGATIONS OF MERCURY: CALENDER DATES 1956-1977

	I	II	III	IV
1956	11 January	2 April	30 August	24 December
1957	14 April	13 August	7 December	
1958	30 March	26 July	20 November	
1959	12 March	8 July	3 November	
1960	23 February	19 June	15 October	
1961	5 February	31 May	27 September	
1962	20 January	12 May	9 September	
1963	4 January	25 April	24 August	18 December
1964	7 April	5 August	30 November	
1965	22 March	18 July	12 November	
1966	4 March	27 June	26 October	
1967	16 February	5 June	8 October	
1968	30 January	23 May	20 September	
1969	12 January	6 May	2 September	27 December
1970	18 April	15 August	10 December	
1971	1 April	29 July	23 November	
1972	14 March	9 July	5 November	
1973	25 February	22 June	18 October	
1974	9 February	4 June	1 October	
1975	22 January	16 May	13 September	
1976	6 January	27 April	26 August	20 December
1977	10 April	8 August	3 December	

TABLE THREE

THE GREATEST EASTERN ELONGATIONS OF MERCURY: HOUR ANGLES ALONG THE ECLIPTIC FROM THE VERNAL EQUINOX (0.00 hours w.) 1956-1977

	I	II	III	IV
1956	19.50	0.75	10.50	18.10
1957	1.50	9.50	16.75	
1958	0.50	8.30	15.60	
1959	23.50	7.15	14.50	
1960	22.25	5.75	13.30	
1961	21.25	4.50	12.25	
1962	20.00	3.25	11.10	
1963	19.00	2.25	10.10	17.75
1964	1.00	9.00	16.40	
1965	0.00	7.75	15.10	
1966	23.00	6.30	14.00	
1967	22.00	4.75	12.85	
1968	21.00	4.00	11.75	
1969	19.50	2.80	10.70	18.40
1970	1.75	9.60	17.00	
1971	0.75	8.50	15.85	
1972	23.65	7.20	14.75	
1973	22.50	6.00	13.50	
1974	21.50	4.75	12.50	
1975	20.25	3.50	11.30	
1976	19.25	2.25	10.25	17.85
1977	1.25	9.20	16.60	

In the centuries under consideration Taurus set in the spring at approximately 1.00-1.75 hours west of the vernal equinox. This fact is of considerable importance; it is the point on the celestial sphere where our iconographic drama must take place.

In modernity Taurus sets in mid-May. In the time of Christ Taurus set between 6 and 19 April. Today Taurus sets at approximately 3.75-4.50 hours west of the vernal equinox. In the time of Christ Taurus set between 1.00-1.75 hours west of the vernal equinox. From Tables Two and Three note that Mercury's greatest elongations were visible four times during one year every six to seven years. Next note the dates and hour angles west of the vernal equinox at the times of these greatest eastern elongations. From the sample these dates are 14 April 1957, 7 April 1964, 18 April 1970 and 10 April 1977. The respective hour angles west of the vernal equinox for these elongations are 1.50, 1.00, 1.75 and 1.25. Our sample from modernity matches exactly to those dates in antiquity, i.e. 6-19 April. And the hour angles match precisely to those in antiquity, i.e. 1.00-1.75 west of the vernal equinox. The coincidence of the vernal setting of Taurus between 6-19 April and the greatest elongations of Mercury in this same period strongly indicates that the Raven on the tauroctony represented the appearance of Mercury during the springtime setting of Taurus the Bull. This coincidence of these two events is of prime importance in understanding the syntax of Mithraic iconography.

Conclusion

The Raven, Unit B of the basic tauroctonal motif, brings the cosmic event depicted for the worshippers of Mithras into a specific temporal framework. It was onlv once in everv six to seven years when observers of the western horizon witnessed the vernal setting of the constellation Taurus and the brilliant light of Mercury's greatest elongation. Both were relatively common events. Their simultaneous occurrence was rare.

Is this light from Mercury a messenger from the Sun sent to their god Mithras as a sign to slay the primordial Bull? I do not know. But I do think this event of the heavens in which the observer sees Mercury at its brightest visible illumination, the great Bull of the celestial sphere setting, and the parade of constellations representing a scorpion, snake and dog is foundational to the central and most common Mithraic icon, the tauroctone.

BIBLIOGRAPHY

1. Branley and Chartrand, 1975. *Astronomy*. New York.
2. Campbell, L.A., 1968. *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden.
3. Cumont, F., 1956. *The Mysteries of Mithra.* translated by Thomas J. McCormack, Chicago.
4. Funk, R.W., 1973. *A Beginning-Intermediate Grammar of Hellenistic Greek*. Missoula, Montana.
5. *Graphic Timetables of the Heavens*, 1956-1977. Maryland Academy of Sciences. Baltimore, Maryland.
6. Hinnells, J.R., 1975. "Reflections on the Bull-Slaying Scene". *Mithraic Studies II*, pages 290-312, (ed. J.R. Hinnells), Manchester.
7. Hinnells, J.R., 1976. "The Iconography of Cautes and Cautopates: I", *Journal of Mithraic Studies*, Manchester.
8. Insler, S., 1975. "A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif", an unpublished paper read at the Second International Congress of Mithraic Studies, Tehran. [Now in the *Festschrift* in hon. of M. J. Vermaseren].
9. *Sky and Telescope*, 1976. Volume 51, # 4. Cambridge, Massachusetts.
10. Vermaseren, M.J., 1956 and 1960. *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, Volumes I and II*, The Hague.
11. Vermaseren, M.J., 1963. *Mithras, the Secret God*, New York.

Additional Works Consulted

1. Campbell, L.A., 1954. "Typology of Mithraic Tauroctones." *Berytus Archaeological Studies*, Volume XI, pages 3-60.
2. Laeuchli, S., 1967. *Mithraism in Ostia*, Evanston, Illinois.
3. Small, D.R., 1975. "Mithras as a Modification of the Constellation Orion." An unpublished paper submitted as an undergraduate dissertation project. Meadville, Pennsylvania.

FRANCO PANVINI ROSATI

IL CONTRIBUTO DELLA NUMISMATICA ALLO STUDIO DEI MISTERI DI MITRA

La mia comunicazione sarà molto breve per l'importante ragione che sulle monete romane ufficiali non vi sono raffigurazioni di Mithra. Con ciò la mia comunicazione potrebbe anche terminare. Ma quando parlo di monetazione ufficiale intendo riferirmi a quelle serie monetali coniate dalla zecca di Roma e dalle zecche succursali dell'Impero. Esiste poi tutta un'altra massa di monete che comunemente si chiamano "imperiali greche" con un termine piuttosto generico ma utile a indicarle tutte. Si tratta di quelle emissioni coniate da città greche che avevano avuto dal governo imperiale un limitato diritto di coniazione. È una massa sterminata di materiale e in questa massa l'unico pezzo che rappresenta sicuramente Mithra è una moneta di bronzo di Tarso di Cilicia, coniata a nome di Gordiano III, sul rovescio della quale vi è raffigurato Mithra radiato con chitone e clamide in atto di uccidere il toro [1].

Ricordo, per chi non è numismatico, che queste monete che io ho chiamato « imperiali greche », hanno al dritto il nome e il ritratto dell'imperatore e al rovescio tipi vari, spesso tipi locali, soprattutto in relazione a culti e monumenti locali.

Alcune monete appartenenti a questa categoria mostrano sul rovescio figurazioni che per certe caratteristiche sono state identificate con Mithra, ma sulla cui interpretazione debbo formulare delle riserve. Gli specialisti su questo argomento potranno dire qualche cosa.

Esaminiamo le monete in questione: a Trapezunte una moneta di Commodo presenta al rovescio una figura maschile a mezzo busto con corona radiata e berretto frigio, davanti alla quale è una protome di cavallo[2]. Su monete di Caracalla e di Severo Alessandro della stessa zecca è raffigurata una figura maschile a cavallo, davanti è un altare e dietro un albero[3]. Anche questa figura è indicata come Mithra, ma non so in base a quali elementi: io l'ho citata per completezza.

---

[1] *A Catalogue of the Greek coins in the British Museum, Lycaonia, Isauria and Cilicia*, by G.H. Hill, London, 1900, p. 213 n. 258, tav. XXXVII, 4; cfr. M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*, I, L'Aja, 1956, p. 52, n. 27.

Esiste anche una moneta di Otacilia, sempre di Trapezunte, che ci mostra una figura maschile a cavallo, davanti alla quale sono un altare e una colonna sormontata da un'aquila e dietro un albero[4]. Devo notare che fra tutte queste monete questa di Otacilia è l'unica a nome di un'Augusta. Le altre sono sempre a nome dell'Augusto oppure in un caso, a nome dell'Augusto e dell'Augusta insieme.

Infine, una moneta di Istros nella Mesia, a nome di Gordiano Pio e Tranquillina[5], presenta al rovescio una figura di cavaliere col modio sulla testa, davanti al quale è un altare e dietro una colonna su cui sta un uccello. Anche per questa moneta è stata avanzata l'identificazione con Mithra. Quindi sono pochissimi gli elementi a nostra disposizione e in effetti l'unica moneta sicura è quella di Tarso con Mithra che uccide il toro.

Poche considerazioni su questo fenomeno: prima, però, devo fare una premessa. Il materiale delle monete imperiali greche, come ho detto, è immenso. Quindi non si può escludere matematicamente che in qualche collezione pubblica o in qualche sperduto catalogo ci sia qualche altro pezzo con raffigurazioni analoghe a quelle sopra descritte. La mia ricerca è stata condotta sui repertori che normalmente si consultano, cioè sulle Syll. Nummorum Graecorum e sui cataloghi del British Museum, che sono i repertori piú ricchi di materiale. Ma, a differenza di altre categorie di monete, quelle imperiali greche non sono racchiuse in un solo catalogo o in una serie di cataloghi, per cui qualcosa può sempre sfuggire: per essere sicuri della completezza della ricerca bisognerebbe aver visitato tutte le raccolte che esistono ed avere la certezza che nella bibliografia non sia sfuggito nulla, cosa praticamente impossibile. Ma anche con questi limiti ritengo che si abbiano elementi suffiicenti per poter trarre delle conclusioni.

---

[2] *Sylloge Nummorum Graecorum. Sammlung von Aulock,* fasc. 15, Berlin, 1967, n. 6784.

[3] *Sylloge, cit.*, n. 6785 (Caracalla); n. 6786-6787 (Severo Alessandro); fasc. 1, Berlin, 1957, n. 139 (Severo Alessandro).

[4] *Sylloge, cit.*, fasc. 15 n. 6788.

[5] *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, The Tauric Chersonese, Sarmatia, Dacia, Moesia, Thracia,* etc., by P. Gardner, London, 1877, p. 20, n. 20.

Come mai la figura di Mithra non appare mai sulle monete delle zecche ufficiali dell'Impero? Mi sembra che la spiegazione sia addirittura ovvia. La tipologia romana, soprattutto in epoca imperiale, ha determinate caratteristiche. La moneta è sempre stata, come lo è tutt'ora, emanazione diretta dello Stato ma a differenza dei tempi moderni, soprattutto in epoca imperiale, la moneta è un veicolo di diffusione di determinati concetti e di celebrazione e divulgazione, in certo qual modo di propaganda, di avvenimenti, idee, programmi politici, che il governo imperiale e l'imperatore vogliono presentare al popolo e diffondere attraverso il mezzo della moneta. Quindi, per limitarci al campo delle divinità, noi troviamo sulla moneta romana le divinità ufficiali dell'Impero, e non solo quelle del Pantheon romano, ma, già nel I sec. a.C., anche le divinità orientali che man mano hanno acquistato questa ufficialità: Cibele, Attis, Iside, Serapide, Ammone, cioè divinità che non erano in origine romane, ma ad un certo punto hanno assunto un carattere ufficiale. Il fatto che Mithra non compaia mai sulle monete, a mio parere, significa, e come ho detto la spiegazione mi sembra anche ovvia, che il culto di Mithra non ha mai acquistato, nonostante la sua diffusione in tutte le province, in Italia e a Roma stessa, un carattere ufficiale o per lo meno il governo imperiale non ha mai ritenuto opportuno raffigurare Mithra sulle monete conferendogli quella sanzione ufficiale che hanno ricevuto invece altre divinità introdotte dall'Oriente. Forse, il culto di Mithra, come culto misteriosofico, era rimasto a livello popolare e individuale. Ma questo non vuol dire che non fosse coltivato anche dagli imperatori. Sappiamo che esso aveva cominciato a diffondersi con i Flavi e si era sviluppato sotto gli Antonini e i Severi[6] anche con il favore imperiale. Ma evidentemente non aveva raggiunto quel grado di ufficialità che portava a raffigurarlo sulle monete.

---

[6] F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899, I, p. 244, p. 275 s.

Ciò avviene non solo nell'ambito imperiale ma anche nell'ambito cittadino perché, come ho detto, possiamo annoverare una sola manifestazione sicura del culto di Mithra su una moneta urbica, quella appunto sopra ricordata, di Tarso. Quindi anche nell'ambito cittadino del mondo greco orientale il culto di Mithra non era divenuto culto pubblico ed ufficiale tanto da essere raffigurato sulla moneta.

APPENDICE

Ho pubblicato il testo della mia comunicazione cosí come è stato da me letto nella seduta del Congresso, eccetto alcune lievi correzioni di forma. Tuttavia poiché nella discussione successiva, alla quale non ero presente, da alcuni studiosi è stata avanzata l'ipotesi che la figura di Mithra appaia, anche se in posizione secondaria, su un aureo di Settimio Severo *, ritengo opportuno da parte mia fare qui alcune osservazioni in proposito. L'aureo di Settimio Severo in questione è del 197 d.C. e reca al R/ insieme alla leggenda la figura del Sole con il braccio destro levato, in atto di montare su una quadriga che sta per salire verso il cielo lungo un ammasso di forme tondeggianti, nelle quali i cataloghi hanno finora riconosciuto delle nuvole. La quadriga è preceduta da una piccola figura nuda o seminuda con fiaccola, identificata fino ad ora sempre con Lucifero; in basso è la Tellus semisdraiata con la destra alzata e una cornucopia al fianco (cfr. M. Mattingly, Coins of the Roman Empire in the British Museum, V, II ed., London, 1975, p. 57, n. 226, tav. 10, 19). Il tipo era già noto in due medaglioni di bronzo di Antonino Pio e di Commodo (F. Gnecchi, I Medaglioni Romani, Milano, 1910, II, p. 165, n. 67, tav. 50,6 e p. 52, nn. 3-4, tav. 78,3-4) e con lievi varianti su una lamina di bronzo rotonda lavorata a sbalzo del Medagliere Vaticano (cfr. M. Guarducci, Sol Invictus Augustus, Rendiconti dell'Accademia Pontificia di Archeologia, 1957-59, p. 161 ss., fig. 4). Proprio per la figurina con fiaccola sull'aureo di Settimio Severo è stato proposto che essa rappresenti Mithra che nasce dalla pietra. Ora occorre innanzi tutto precisare che

---

* [V. sopra, p. 65 fig. 6].

la scena rappresentata sull'aureo di Settimio Severo è la stessa raffigurata sui medaglioni di Antonino Pio e di Commodo, oltre che sulla lamina del Medagliere Vaticano; dopo Settimio Severo essa scompare dalla monetazione romana. È probabile che la scena derivi in origine da un monumento figurato in rilievo o pittorico (secondo un'ipotesi della Guarducci, appartenente al tempio del Sole nel Circo Massimo). È anche molto probabile che l'incisore dell'aureo si sia ispirato direttamente ai precedenti medaglioni di Antonino Pio e di Commodo piú facilmente noti agli incisori della zecca. Ne deriva pertanto che nell'interpretazione delle singole figure occorre tener conto di tutti e tre i pezzi, considerando che la spegazione avanzata per una moneta vale anche per le altre due. L'identificazione della figura di Lucifero con la petrogenesi di Mithra non si adatta alla stessa figura sui medaglioni di bronzo, sui quali è rappresentato Lucifero con la fiaccola e su cui non è visibile la presunta pietra della petrogenesi d Mithra. Si deve tener presente che l'incisore dell'aureo ha dovuto ridurre a meno della metà il tipo raffigurato sui medaglioni per inserirlo nel ridotto campo dell'aureo, riducendo quindi le proporzioni di tutti gli elementi della scena. Non è quindi da meravigliarsi se la piccola figura di Lucifero che precede la quadriga del Sole è ridotta a una specie di manichino. Le forme rotondeggianti su cui ascende la quadriga appaiono al confronto con i medaglioni essere piuttosto delle nubi che masse rocciose e piú difficile pertanto ne risulta la presenza sulla sommità della pietra da cui nasce Mithra. Per tutte queste ragioni penso che l'ipotesi, pur avvincente, delle petrogenesi di Mithra sull'aureo di Settimio Severo non trovi molta rispondenza nella realtà.

D. W. MAC DOWALL

SOL INVICTUS AND MITHRA
SOME EVIDENCE FROM THE MINT OF ROME

The coin type at the Mint of Rome

Throughout the first four centuries of the Empire, the Mint of Rome employed an enormous number of obverse and reverse types and legends which refer directly to contemporary historical events and offer a continuous commentary on the policy, achievements and hopes of successive emperors. As Gnecchi [1] has pointed out the Roman Imperial coinage is always the faithful mirror of the politico-religious-social history of the Roman world, registering not only its events but the evolution of its thought; and so it provides us with the most detailed information from a most authentic source. Mattingly[2] has shown that the coinage of Rome was controlled by officials who had access, when necessary, to the highest authority — so that the types employed do indeed represent official attitudes and reflect public opinion. "The coinage provides a continuous expression of the policy of the Empire as it presented it at the bar of public opinion" concludes Mattingly. Among other topics due regard is paid to religion. Augustus commemorates Apollo, giver of victory at Actium;[3] on the coins of Elagabalus we see the honours paid to the god of Emesa;[4] Aurelian celebrates his divine helper Sol Dominus Imperii Romani;[5] in his conflict with the Christian church Diocletian celebrates the Genius Populi Romani;[6] and in his earlier years the SOLI INVICTO COMITI coinage proclaims the patron deity of Constantine.[7]

---

[1] F. Gnecchi *I Tipi Monetarii di Roma Imperiale* Milan 1907 pp. vi f.

[2] H. Mattingly in 'Appendix on Sources' *C A H* xii Cambridge 1939 pp. 713 - 720.

[3] *BMCRE* I p. cvi and p. 18 Augustus no. 95 struck by the moneyer C. Antistius Vetus.

[4] *BMCRE* V pp. ccxxxvii ff.. cf. p. 560 Elagabalus nos. 197-198.

[5] *RIC* V part 1. p. 258 and p. 301 Aurelian nos. 319-322.

[6] cfr. N.H. Baynes in *CAH* xii p. 663 fn. 3.

For the worship of Mithra, the evidence of the coin types seems *prima facie* to be clear, unambiguous and conclusive. In the first four centuries of the Christian era at the Mint of Rome, there is no coin type that mentions Mithra at all and none that has any distinctively Mithraic connotation. This is particularly puzzling, because while the Mint of Rome is inclined to be conservative, it does have references to and representations of other Oriental cults and their temples. Coins of Vespasian in A.D. 71 show the temple of Isis.[8] Domitian, who had escaped from the Capitol in December 69 disguised as a Priest of Isis, restored the temple of Serapis after a fire and made it a coin type on his denarii of 94/6.[9] In the same issue we find the temple of Cybele,[10] as well as those of Jupiter and Minerva.[11] Isis and Serapis do not appear commonly but do recur from time to time — for Faustina II (under Marcus Aurelius), for Septimius Severus, Postumus and finally in the reign of Julian the Apostate. Cybele recurs from time to time from the period of Hadrian up to Caracalla.[12]

Mithra is never represented as a coin type of the Mint of Rome even when we have explicit literary or epigraphic evidence of strong imperial interest in the cult and the admission of the emperor to its rites. The reign of Commodus (176-192) marks a major change in the religious attitude of the emperors and its image on the coinage. We see public recognition of the trends towards astral religion and the influence of Commodus' eccentric megalomania.[13] Jupiter appears on the coins as IOVI EXSUP (erantissimo) from 186,[14] I.O.M. SPONSOR SEC (uritatis) AVG,[15]

---

[7] J. Maurice *Numismatique Constantinienne* ii 1911 pp. xx ff..

[8] *BMCRE* II p. xlix pp. 123, 189 and 202. The temple of Isis is also shown on the sestertii struck in AD 73 in the name of Titus *BMCRE* II p. 149.

[9] *BMCRE* II p. lxxxviii and p. 345 Domitian no. 238.

[10] *BMCRE* II p. lxxxviii and p. 346.

[11] *Ibid.*

[12] For a clear synoptic table see Gnecchi *op. cit.* pp. 8 ff..

[13] *BMCRE* IV pp. clxxxiii f.

[14] *BMCRE* IV pp. 726 ff.

[15] *BMCRE* IV pp. 754, 833.

IOVI DEFENS SALVTIS AVG.[16] Then Hercules is presented as Commodianus from 190.[17] We know that Commodus was initiated into the mysteries both of Isis and of Mithra.[18] Sestertii and dupondii of 192 show Commodus clasping hands with Isis and Serapis over a lighted altar;[19] and aurei, denarii and sestertii of the same year have the explicit legend SERAPIDI CONSERV AVG.[20] Parallel issues of denarii and sestertii commemorate Cybele with the legend MATRI DEUM CONSERV AVG.[21] But there is no type at all that mentions Mithra or has any specific Mithraic reference. The Augusti and Caesares of the Tetrarchy who restored the Mithraeum at Carnuntum in 307, described Mithra as *Fautor Imperii sui*[22] but there is no representation of Mithra on their coinage. The last pagan Roman emperor Julian the Apostate (355-363), who was initiated in a Mithraeum at Constantinople reaching the top grade of Pater[23] and was devoted to the worship of Isis whom he revered as Queen of Egypt, had a coin type of Isis and Serapis[24] but none of Mithra.

In view of the repeated use of coin types that refer to other Oriental cults such as those of Cybele, Isis and Serapis, the absence of any reference to Mithra among the types at the Mint of Rome is the more striking.[25] It is closely paralleled by the evidence of the Dei Militares, officially worshipped by the troops. There again Mithra never had a place,[26] even though from the time of Commodus there were dedications in Mithraea by governors and legati legionis.[27] The reason in both cases is that Mithra in the Roman Empire is the sacred name and image of a secret cult limited to those who have been initiated. The Dei Militares have instead statues of Sol Invictus. We can therefore see why some scholars have thought there may be a Mithraic reference in the coin types of Sol and Sol Invictus.

---

[16] *Ibid.*

[17] *BMCRE* IV pp. 830-832.

[18] *Scriptores Historiae Augustae, Commodus*, 9.

[19] *BMCRE* IV p. 840 nos. 706-708, and p. 841.

[20] *BMCRE* IV p. 756 nos. 359-361.

[21] *BMCRE* IV p. 755 nos. 353-354 and p. 834 nos. 680-681.

[22] *CIMRM* II p. 219 no. 1968.

[23] M.J. Vermaseren *Mithras, the Secret God*, London 1963, p. 189.

[24] R.E. Witt *Isis in the Graeco-Roman World* pp. 241-242 and Gnecchi *op. cit.* p. 22.

[25] Prof. Bianchi suggests in the discussion on my paper that an aureus of Septimius Severus *BMCRE* V p. 57 no. 226, using the well-known type of Sol Invictus mounting a chariot, has substituted a figure of Mithras petrogenitus for the Lucifer found on earlier medallions. The figure on the aureas is very small. At first sight it looks like a petrogenitus, but should, I think, on closer inspection be regarded as Aurora. The figure has its left arm raised holding an object apparently a torch. There are traces of a garment hanging from the left shoulder. The right arm is not raised, but is bent with the right hand at its waist. In representations of Mithras pe-

Halsberghe's distinction between the cults of Mithra and Sol Invictus

There are however fundamental differences between the cults of Mithra and Sol Invictus as Halsberghe[28] demonstrates in his arguments against Habel. The cults of Sol Elagabal and Sol Invictus of the later 3rd Century were official state cults with grandiose temples under the religious authority of public officials. In A.D. 274 Aurelian established a College of Senators as Pontifices dei Solis on the lines of the ancient Colleges of Rome and instituted the Agon Solis, ceremonial games, typically Roman, that were to be held every four years.[29] In the cult of Mithra on the other hand the state had no role; its mysteries, cult sites and priests were quite different from those of Sol Invictus. For Halsberghe the decisive evidence for the difference between the two is that their priesthoods used different titles; and that the same

---

trogenitus (as in *CIMRM* II figs. 18, 100, 112, 166) Mithras is naked, raises both his arms and is usually flanked by two figures. On the aureus the figure is draped, raises the left arm only and stands alone. The principal way in which it differs from Lucifer on earlier medallions is in the angle of the arm holding the torch. This seems due to the much smaller diameter of the aureus die. The figure has to hold the torch above its head to get it inside the circle of dots.

[26] see Von Domaszewski *Die Religion des römischen Heeres* 1895, p. 66, but the reason was probably because Mithra was a secret cult.

[27] cf. *CIMRM* II p. 429.

[28] G.H. Halsberghe *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, pp. 117-122 and 157 f. against the views of P. Habel *Zur Geschichte des Sonnenkultes in Rom*, Strasbourg 1889 pp. 97 f.

[29] Halsberghe *op. cit.* pp. 138-148.

inscriptions contained both the title of *Pater Patrum Dei Solis Invicti Mithrae* and that of *Pontifex Dei Solis.* He argues it is impossible that only one function was meant.

Dedications to Mithra at Rome

An analysis of the titulature used in dedications to Mithra at Rome leaves the very clear impression that the full titulature of Mithras was Deo Soli Invicto Mithrae. Of fifty-one dedications to Mithras at Rome quoted in *C.I.M.R.M.*[30] three mention Mithras alone, three are to Soli Mithrae whereas eighteen are to Mithrae Invicto and twenty-seven are to Soli Invicto Mithrae. i.e. more than 60% of the dedications to Mithra at Rome have Sol Mithras in some form and 90% have the title Invictus. Moreover there are some inscriptions simply to Soli Invicto that are found in a Mithraeic context such as the inscription [*Si*]*mulacrum restitutum deo Soli invicto* [*s*]*acratis speleus patet* probably of the fourth century from Rome[31] and *D*(*onum*) *deo invicto d*(*ederunt*) in an inscription accompany a tauroctony.[32] While the ceremonies, officers and cult sites of Mithras may very well be distinct from those of Sol Invictus as Halsberghe argues, it seems clear that Mithras was to most of his Roman worshippers Sol Invictus, and Sol Invictus could be (but need not necessarily always be) Mithras.

Mithra on the Indo-Greek, Kushan and Kushano-Sasanian coinages of Bactria

In the kingdom of Bactria (the Seleucid successor state on the eastern borderlands of Iran) and the territories that its king came to control in Afghanistan and North-West India we find a prominent place is given recurrently to solar divinities among the gods that appear in Hellenistic form on the coinage. In the Indo-Greek coinage of the 2nd Century B.C. Helios driving a quadriga is used on the rare tetradrachms of King Plato.[33] Apollo plays a very important role in the coinage generally. A full length standing figure of him was used on the tetradrachms of Eucratides II [34] and generally on the coinage of Apollodotus I,[35] Apollodotus II,[36] Dionysius,[37] Hippostratus,[38] Strato I,[39] Zoilus.[40] The face of Apollo is found on the coins of Eucratides II,[41] Euthydemus II[42] and Strato I.[43]

---

[30] M.J. Vermaseren *CIMRM* I pp. 151-238 nos. 333-639.

[31] *CIMRM* I p. 175 no. 412.

[32] *CIMRM* I p. 228 no. 604.

[33] A.N. Lahiri *Corpus of Indo-Greek Coins* Calcutta 1965 p. 170.

In the 1st Century B.C. an enthroned figure with solar attributes (a radiate head) is the standard type for tetradrachms first in silver and then in debased copper which were struck over a long period in the name of Hermaeus.[44] The figure is often called Zeus, sometimes Zeus Mithra, but it appears to be a representation of Mithra as supreme deity. None of these coinages give an explicit name to the solar deity represented. But subsequently in the 2nd Century A.D. under the Kushans the issues of Kanishka with Greek legends call the solar deity they represent as a standing nimbate radiate figure *Helios*;[45] and in the succeeding issue when Kanishka changes to use Iranian titulature the same figure appears as *Miiro* or *Mioro*[46] — the late Parthian form for Mithra's name. In the coinage of the later Kushano-Sasanian rulers of Bactria in the 3rd/4th Century A.D. we find again the type of an enthroned divinity now clearly labelled *Bago Mioro*.[47] In the province of Bactria and the territories that it controlled from time to time we seem to have a long continuing commemoration of a solar divinity under the guise of Helios, Apollo and Mithra. When he is given a name under the Kushans it is Helios in Greek and

---

[34] *Ibid.* p. 129 f.

[35] *Ibid.* pp. 90-95.

[36] *Ibid.* pp. 96-99.

[37] *Ibid.* p. 117.

[38] *Ibid.* p. 143.

[39] *Ibid.* p. 181.

[40] *Ibid.* pp. 189 f.

[41] *Ibid.* p. 130.

[42] *Ibid.* p. 134.

[43] *Ibid.* p. 175.

[44] *Ibid.* pp. 139-142.

[45] *BMCI Greek and Scythic Kings* p. 129 nos. 2-4.

[46] *Ibid.* p. 131 nos. 19-20 and p. 134 nos. 46-53.

[47] see A.D.H. Bivar 'The Kushano-Sassanian Coin Series' in *JNSI* 1956 pp. 31 f. no. 21.

Miiro in the Iranian language of Bactria, i.e. the coinage reflects very accurately the testimony of Strabo[48] who tells us that the Persians honour the sun whom they call Mithra, and of the scholiast to Statius[49] who quotes Hostanes that among the Persians the sun is called by his own name of Mithra and again that the Persians call Apollo the sun.

Public worship and private cults

In Iran Mithra had an important place in public worship, as we know from Strabo;[50] and there is no evidence of any secret mystery cult. To the east of Iran in Bactria, Mithra had a public role on successive coinages of the Indo-Greeks, Kushans and Kushano-Sasanians.[51] To the west of Iran at the dynastic shrine of Antiochus II of Commagene at Nemrud Dagh in the 1st Century B.C.[52] and in the black basalt relief from Samosata[53] Mithras also had a very public role. It is therefore extremely surprising that in the Roman Empire Mithra has a place only in the secret cult of his mysteries and has no role in public worship.

Moreover the other mystery cults of the Roman Empire which have their secrets of salvation revealed only to their initiates do have public temples and a splendid public ceremonial. We see both the public and private character of the worship of Isis in Apuleius' *Golden Ass* which describes in detail the solemn processions and public rites and then simply mentions the fact of Lucius' full initiation, the secrets of which were not to be declared.[54] Indeed the penetration of state religion by other Oriental cults is usually measured by the foundation of their public temples. I suspect the key to this puzzle lies in the repeated assertions of several classical scholars that Mithra is the Persian name for the sun.[55] Perhaps we should take them seriously and look more closely at the details of Nero's interest in the sun and at the reception he arranged when Tiridates come to Rome in A.D. 66 to be crowned king of Armenia as part of the settlement with Parthia.[56] Nero was obviously fascinated by the sun long before the reception of Tiridates. Interested generally in music and the arts he struck asses with a figure of himself as Apollo Citharoedus from A.D. 62.[57] In 63 Nero is represented on his orichalcum asses and dupondii wearing the radiate crown of the sun[58] — the first living Roman emperor to be shown in this way.[59] In front of his Domus Aurea he erected a colossus of the sun with his own features.[60] When the theatre was decorated for the reception of Tiridates in 66 the hangings depicted Nero driving a chariot among the stars — Sol being of course a charioteer par excellence. We are not therefore surprised at Dio Cassius'[61] account of the words used by Tiridates as he greets Nero "I, the descendant of Arsaces, brother of Kings Vologeses and Pacores am your slave. I am come to you as to my god, falling down before you in worship as before Mithra". Pliny[62] adds that Tiridates came accompanied by Magi and initiated Nero *Magicis*

---

[48] Strabo *Geography* xv. 3. 13, 732 c.

[49] Scholia to Statius *Thebaid* I 717 ff. quoted by F. Cumont *TMMM* II pp. 46-47.

[50] Strabo *Geography* xv. 3.

[51] see previous section and references 33-47.

[52] *CIMRM* I pp. 53-56.

[53] *CIMRM* I pp. 56-57 no. 33.

[54] Apuleius *Metamorphoses* xviii.

---

[55] eg. Strabo cited in fn. 48 and the Scholia to Statius cited in fn. 49.

[56] Tacitus *Annals* xv. 28 and Suetonius *Nero* 13.

[57] *BMCRE* I p. 245 nos. 234-236.

The chronology used here is argued in detail in D.W. Mac Dowall *The Western Coinages of Nero ANS NNM* 161. The copper asses without SC constitute issue I at Rome (AD 62).

[58] *BMCRE* I pp. 236 ff. nos. 191-224 for dupondii and pp. 248 ff. nos. 251-257 for asses. The radiate head was introduced in issue II at Rome (AD 63).

[59] A. Alföldi 'Insignien und Tracht der römischen Kaiser' *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts* 1935 p. 140. Previously the radiate crown had been used for deified emperors only.

[60] The main banqueting hall of the Domus Aurea revolved night and day like the heavens Suetonius *Nero* 31, A. Boethius *The Golden House of Nero* (1960). In AD 65, after the discovery of the Pisonian conspiracy, special honour was paid to the sun Tacitus *Annals* xv.74 ... Soli cui est vetus aedes apud circum in quo facinus parabatur qui occulta coniurationis numine retexisset.

[61] Dio Cassius lxiii, 10.

[62] Pliny *Natural History* xxx. 1. 6. see J.P. Kane in *Mithraic Studies* II p. 317.

Cenis — in the banquets of the Magi — some form of Iranian cult meal possibly commemorating the Mithrakāna, a haoma or Yasna.

We should note the sequence carefully. Before the war with Parthia in the east is settled Nero has a strong interest in the sun — a divinity who already has his own place in Roman religion in the 1st Century A.D. both as Sol Indiges and Apollo.[63] To this Tiridates adds initiation in Iranian lore. In the case of Sol, "whom the Persians call Mithra", there was already a public worship at Rome before the development of any mysteries based on Persian lore; and this in itself is sufficient to explain why the Persian name of the sun is limited to the private cult of the mysteries.

Subsequently of course there were substantial changes in the public role of Sol and the development of solar monotheism owes much to both Syrian sun cults and Chaldaean astronomy. Those who were initiated in the cult of Mithra presumably received the secrets of salvation and explanations about the role of the unconquered sun in terms of what were (or were at least thought to be) Iranian concepts. Whatever may have been the facts Julian was certainly anxious to demonstrate that Rome had always paid special honours to the sun.[64]

Apollo, Sol and Sol Invictus as coin types

It is therefore instructive to chart the incidence and chronology of the use of Apollo, Sol and Sol Invictus as coin types at the Mint of Rome during the first four centuries of the Empire.[65] Apollo is honoured by Augustus early in his reign as the giver of victory at Actium — the battle that established the Empire.[66] Apollo does not appear again as a coin type until Nero (54-68) is represented as Apollo Citharoedus[67] on one of the two reverse types of his earliest asses at the Mint of Rome, struck between

---

[63] see Halsberghe *op. cit.* pp. 26-37.

[64] Julian *Oratio* iv 155 B apud Cumont *TMMM* II p. 19.

[65] see Gnecchi *op. cit.* pp. 8-12 for a good synoptical table of usage.

[66] *BMCRE* I p. 18 no. 95.

[67] *BMCRE* I p. 245 nos. 234 ff.

A.D. 62 and 64. From the time of Hadrian (117-138) Apollo appears quite regularly among the coin types up to the period of Aurelian (270-275) but is absent thereafter until his final appearance in the reign of Julian (355-363) — the last pagan Roman emperor.

Sol Indiges, the original Italian solar divinity, occurs from time to time during the Republic,[68] and it is in that tradition that the radiate head of Sol occurs on the denarii of Augustus, struck by L. Aquillius Florus c. 18 B.C.[69] It is only with Hadrian that Sol begins to appear regularly on the imperial coinage.[70] With the Severi (193-236) Sol becomes a frequent type sometimes now with informative legends such as ORIENS the God of the East, PACATOR ORBIS, and RECTOR ORBIS.[71] Sometimes complex symbolism is employed to indicate the relation of the emperor to the sun god his protector as in the aureus struck for Geta as Caesar.[72]

Elagabalus (218-222) who brought the sacred black stone from Emesa and made himself officially priest of the unconquered sun god of Elagabal shows the stone arriving ceremonially in Rome.[73] He continues to make use of the type of Sol as SOLI PROPVGNATORI[74] and CONSERVATOR AVG.[75] as well as recording his priestly office INVICTUS SACERDOS[76] and SACERD DEI SOLIS ELAGAB.[77]

Under Severus Alexander (222-235) there was strong reaction against the excesses of Elagabalus. He has no reference to the stone of Emesa but the use of Sol as a coin type becomes ever more frequent and is almost the sole reverse type used in his dated coins of 233-235.[78] In the reign of Gallienus (257-268) legends accompanying the Sol type are more explicit and we find SOLI CONS(ERVATORI) AVG,[79] SOLI COMTI[80] and SOLI INVICTO.[81] Under Aurelian (270-274), who established the public official cult of Sol Invictus, we find as we might expect types of Sol with SOLI INVICTO[82] and ORIENS AVG.[83] Absent under Tacitus and Florian (275-6), Sol Invictus is employed regularly once more under Probus (276-278). Sol remains an important type in the period of the Tetrarchy and Constantine after his break with Maximian adopted Sol Invictus as the patron deity of his dynasty and SOLI INVICTO COMITI appears with great frequency on his coinage.[84] Ever after Constantine's victory at the Mulvian Bridge and his conversion to Christianity the pagan gods remained with Sol Invictus[85] until eventually Sol is made the source of Constantine's imperial glory; and the type of Sol CLARITAS REIPVBLICAE is used to obscure Constantine's earlier relationship with his patron deity.[86] Christ comes to be compared with the sun and becomes the sun of salvation.[87]

---

[68] *BMCRR* I pp. 396, 525, 536, 586 II 300, 486, 487, 506, 507.

[69] *BMCRE* I pp. 7-8 Augustus nos. 38-42.

[70] see Gnecchi *op. cit.* pp. 8-12.

[71] *RIC* IV part 1. p. 126 no. 282; p. 235 no. 163; p. 233 no. 141.

[72] *RIC* IV part 1 p. 317 Geta no. 21. cf. A. Alföldi 'Insignien und Tracht der römischen Kaiser' *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts Röm. Abt.* 1935 p. 107 f.

[73] *BMCRE* V p. ccxxxvii p. 560 no. 197 f.

[74] *Ibid.* p. 575 no. 288.

[75] *Ibid.* pp. 546, 560, 561.

[76] *Ibid.* pp. 562, 584, 591.

[77] *Ibid.* pp. 564, 585

The chronology of dated inscriptions and monuments

It is not easy to plot simply the occurrence of dated Mithraic inscriptions and monuments, because while some have a precise date others belong to a more general period of time. I have therefore plotted dated inscriptions and monuments by periods of twenty-five years — a quarter of a century. The results are set out in the Annexe. As one might expect, the overall incidence of dated monuments and inscriptions throughout the Empire corresponds to the periods when we also find Apollo and Sol used as coin types by the Mint of Rome; but the inscriptions at Rome noticeably antedate those in the the provinces — by some twenty-five to fifty years. This in itself provides interesting *prima facie* evidence that Rome probably became the centre in the 2nd Century A.D. for the diffusion of Mithraism, as a mystery cult in its distinctly Roman form, just as it became the centre for the diffusion of other religions, because of its size and importance, cosmopolitan character and central location as the capital of the empire.[88] The chronology also suggests that the existence of the cult of Mithras in Rome may well have been one of the factors contributing to the growing role of solar monotheism as it appears on the coin types of the Mint of Rome. Is is equally clear that the evidence for the identification of Sol Invictus with Mithra in the inscriptions of the Mithraic cult[89] antedate the use of INVICTVS by Septimius Severus in 194[90], the introduction of the title SOLI INVICTO on coins in the reign of Gallienus (259-268)[91] and the religious reforms of Aurelian in 274 which made Sol Invictus a formal state cult. One can therefore appreciate that those initiated in the mysteries of Mithra would understand the public references to Sol and Sol Invictus as honours to the divinity that they worshipped, even though other citizens might not interpret the type as honours being paid to Mithra. Studied ambiguity has an important place in such religious propaganda.

---

[78] *BMCRE* VI pp. 205-209.

[79] *RIC* V part 1 pp. 155-156, 162.

[80] *RIC* V part 1 pp. 155 and 182.

[81] *RIC* V part 1 pp. 140, 156, 185-186, 189.

[82] *RIC* V part 1 pp. 271 ff.

[83] *Ibid.*

[84] J. Maurice *Numismatique Constantinienne* 1908-1912 II p. xxxix.

[85] F. Hettner *West-Deutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* VI 1887 pp. 119 f. and M.R. Alföldi 'Die Sol Comes-Münze vom Jahre 325' in *Mullus-Festschrift* 1964, pp. 10-16.

[86] H. Usener *Das Weihnachtsfest* 1911 p. 364.

[87] Malachias 4. 2. cf. F.J. Dölger *Sol Salutis* Munster 1925.

---

[88] G.I. Piana 'Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire' *Harvard Theological Review* 1927, pp. 183-403.

[89] *CIMRM* I nos. 362 and 528 (before Hadrian because the names have a double cognomen) 564 (AD 154 or 177), 510 (AD 176/192), 563 (AD 183) and 527 (AD 184) for inscriptions at Rome. In Dio Cassius lxxii 15.5 Commodus (176-192) is ἀνίκητος ie. invictus.

[90] *BMCRE* V Septimius Severus nos. 365-368.

[91] *RIC* V part I p. 140 no. 119.

THE CHRONOLOGY OF COIN TYPES AND DATED MITHRAIC INSCRIPTIONS

	COIN TYPES AT ROME		DATED INSCRIPTIONS		
DATE	(a) Apollo	(b) Sol	(c) Asia Minor	(d) Rome	(e) Elsewhere in Empire
Before AD 1	√	√	x		
1-25					
25-50					
50-75	√				
75-100			x		
100-125				xxx	
125-150	√	√			x
150-175	√	√		xx	xx
175-200	√	√		xxxxx	xxxx
200-225	√	√		xxx	xxxxxxxxxxxx
225-250	√	√			xxxxxxxxxx
250-275	√	√		x	xxxx
275-300		√			xx
300-325		√		x	xxxx
325-350					
350-375	√			xxx	x
375-400				xxxxx	xx

a & b from Gnecchi *I Tipi Monetarii di Roma Imperiale* pp. 8-12.
c from *CIMRM* I pp. 49-57.
d from Vermaseren *De Mithrasdienst in Rome* pp. 153-4.
e from *CIMRM*

DISCUSSIONE

BIANCHI: Questions prof. Mc Dowall about the aureus of Septimius Severus of the year 197 (Mattingly *BMCRE* V p. 57 n. 226 pl. 10. 19). The type of Sol Invictus mounting a chariot is very similar to the bronze lamina with the legend INVENTORI LUCIS SOLI INVICTO AUGUSTO from the Vatican (published by Guarducci *Rendiconti Pont Accad Romana di Archeol* XXX-XXXI 1957/59 pp. 161-169 and to the Medallion of Commodus in 190/1 (Gnecchi *I Medaglioni Romani* p. 52 n. 3-4 pl. 78, 3-4). But in the aureus, there seems to be, instead of Lucifer standing on a rocky hill a figure of Mithra petrogenitus.

MAC DOWALL: We should distinguish between the iconography of medallions and the public coinage of the Roman state.

BIANCHI: It is not a question of medallion or coin. It is the typology and iconography that is important in this case.

MAC DOWALL: It looks like a petrogenitus. [But see now n. 25 in Prof. Mac Dowall's paper. - Ed.] It is somewhat similar to the figure on the token found below a late 2nd cent. AD floor in the 1931 excavations at St. Albans, England *(NC* 1932 pp. 54-57) — a denarius of Augustus (Mattingly *BMCRE* I p. 6 n. 29 ff) showing Tarpeia surrounded by shields which has been altered (with its legend erased) to resemble a Mithras Petrogenitus, while the obverse has been smoothed and given a new legend ΦΡΗΝ, ΜΙΘΡΑϹ, ΩΡΟΜΑϹDΗϹ [See also CIMRM 827].

BIANCHI: I suppose the artist of the aureus die intended the Mithras Petrogenitus and substituted it for Phosphorus, when he utilised the wellknown iconography of Sol and the quadriga. This is all I wanted to mention.

MISS VANDERLIP: I wonder if the professor could amplify his views on Nero's role.

MAC DOWALL: I suggest a chronology for Nero's undated coinages in my forthcoming monograph on Nero. When the production of *aes* was renewed at Rome in AD 62, Apollo was regularly used as one of the two reverse types on Nero's asses. I interpret Nero's interest in Apollo as two-fold — his role as patron of the arts (on the Rome coin he is shown playing the lyre) and his role as sun god (on the Corinth asses we find Apollo driving his chariot as a solar divinity). After the conspiracy of Piso in AD 65, Nero decreed special honours to the Sun, as having revealed, by his power, the secret of the conspiracy. We should not underestimate the significance of Nero's use of the radiate crown on his coins from AD 62/63. In the second and third centuries the radiate crown simply denoted a double denomination — a dupondius (= 2 asses) or an antoninianus (= 2 denarii); but prior to Nero, it had been restricted to Divi. The significance of this evidence is that it antedates the reception of Tiridates in Rome in AD 66, when Tiridates initiated Nero *magicis cenis* and fell down and worshipped Nero « as before Mithra ».

IOAN ŞERBAN - CLOŞCA L. BĂLUŢĂ

ON MITHRAISM IN THE ARMY OF DACIA SUPERIOR

The penetration and expansion of the Mithraic religion in Dacia in the period following the Roman conquest is in keeping with its general and rapid propagation in the whole Roman Empire. Among its characteristics, some of which were common to other Oriental religions related to mystical practices and to the hope of salvation, Mithraism reached the deepest emotional levels in all the components of the Roman army.[1] The new religion was borne all over the extent of the empire, from the Danube to Britain and from Africa to the Rhine;[2] it extended wide and large over the Dacian province where it became, from the III^d century onwards, the most powerful local religious current. It was adopted especially by the army and it had adepts in the widest circles of the Dacian population.[3]

The great number of Mithraic epigraphic and sculptural materials that were discovered conferred to the province north of the Danube a prominent place as compared to other parts of the empire. These materials are, for the most part, already published in F. Cumont's and M. J. Vermaseren's repertories[4] and the findings of the last two decades complete the image and the proportions of the cult's development in Roman Dacia.[5]

---

[1] G. Webster, *The Roman imperial army of the first and second centuries A.D.*, London, f.a., p. 270; L.W. Jones, The cults of Dacia, University of California Publications in Classical Philology, vol. 9, no. 8, p. 287; M.J. Vermaseren, Il culto di Mithra in Germania, in « Convegno internazionale Renania Romana (Roma 14 - 16 aprile 1955) », Roma, 1976, pp. 136-144; C.M. Daniels, The role of the Roman army in the spread and practice of Mithraism, in « Mithraic Studies » vol. II, pp. 249-274.

[2] Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929^4, pp. 138-139.

[3] M. Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969, p. 372.

[4] Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles, 1896-1900; M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. II, The Hague, 1960, pp. 273-333.

The problems referring to Mithraism were discussed in recent works concerning Dacia Inferior[6] or the Roman Dobrodja,[7] so we shall limit the subject of this paper to Dacia Superior where we shall follow the manifestations of this cult within the army. A selection among the abundant Mithraic material in order to single out what was dedicated by soldiers is a difficult task: reliefs, rondo bosso sculptures and votive altars bear many fragmentary inscriptions whence precisely those elements required to ascribe them are missing, and we do not know the actual conditions in which they were found and which would enable us to assign them to military cadres. This being the case, we shall tackle first the material that undoubtedly belongs to soldiers, as well as some of the pieces which, without straightforwardly expressing their appurtenance, can be ascribed to members of the army, considering the circumstances in which they were found.

The territorial distribution of the findings reveals from the beginning — beside the fact that they were naturally concentrated in places that were also the seats of military units like Apulum,

---

[5] D. Radu, Materiale epigrafice din Muzeul Regional Alba Iulia, in « Studii şi comunicări (Apulum) » IV, 1961, p. 103; I. Berciu, Al. Popa, Monumente epigrafice din Apulum, in « Apulum » V, 1965, p. 189; D. Tudor, Comunicări epigrafice III, in «SCIV» 16, 1965, 2, pp. 360-361; A. Zrinyi, Materiale în legătură cu cultul lui Mithra în Muzeul Regional din Tîrgu Mureş, in « Revista Muzeelor », special number, year II, 1965, pp. 431-432; L. Mărghitan, Două noi reliefuri mithriace de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa, in « SCIV », 18, 1967, 4, pp. 693-700; E. Popescu, Aspecte ale colonizării şi romanizării în Dacia şi Scythia în lumina unor inscripţii din muzee bucureştene, in « Studii Clasice » IX, 1967, p. 197; I.I. Rusu, Inscripţii romane din judeţul Hunedoara, in « Sargetia » V, 1968, pp. 88-92; V. Wollmann, Inscripţii şi sculpturi romane din sud-estul Banatului, in « Acta Musei Napocensis », VIII, 1971, pp. 539-553; C.L. Băluţă, Monumente sculpturale romane de la Apulum, in « Apulum » XII, 1974, pp. 130-131; *Inscripţiile Daciei romane*, III/1, 1977, pp. 42-46, 75-76, 170-171; N. Gudea, O. Bozu, New Mithraic Monuments from Pojejena, Romania, in « Journal of Mithraic Studies », vol. II, no. I, 1977, pp. 69-73.

[6] I. Berciu, C.C. Petolescu, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale*, Leiden, 1976, pp. 13-19.

[7] A. Aricescu, *Armata în Dobrogea romană*, Bucureşti, 1977, pp. 183-184.

Potaissa, Pojejena, Dierna, Gherla — to what extent they were of importance in the matter concerning us, according to the amount of Mithraic material brought to light in each of them. So it was found that Apulum occupies by far the foremost place as being the permanent seat of the XIIIth Gemina Legion and of its supreme commandment, followed by Potaissa, the garrison of the Vth Macedonica Legion and by Pojejena, the camp of an auxiliary unit where the recent findings, added to the more ancient ones, contribute to our informations concerning the cult of Mithras on the line of the Danube.

As concerns the double town of Apulum, the most important center of the whole of Dacia, we find on some of the dedicated monuments, among other names, those of four legion commanders: *M(arcus) Val(erius) Maximianus leg(atus) Aug(usti)* - (*CIL*, III, 1122; *CIMRM*, II, 1950), *Q(uintus) Marcius Victor Felix Maximillianus leg(atus) Aug(usti) leg(ionis) XIII G(eminae)* - *(CIL*, III, 1118; *CIMRM*, II, 1952), *C(aius) Caerelius Sabinus leg(atus) Aug(usti) leg(ionis) XIII Gem(inae)* - (CIL, III, 1111; *CIMRM*, II, 1968) and *Q(uintus) Caecil(ius) Laetus leg(atus) leg(ionis) XIII Gem(inae)* - (*CIL*, III, 1013; *CIMRM,* II, 1969). Next to these names appears a *b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis)* - (*CIMRM*, II, 1982) on an inscription where the name of the dedicator has not been conserved and a *speculator leg(ionis) XIII G(eminae) Gordianae, Ulpius Proculinus* - (*CIL*, III, 990); *CIMRM*, II, 1971). Among the *principales* who erected votive altars in Apulum, we find: *C(aius) Iulius Marcianus signifer leg(ionis) XIII G(eminae)*[8] and *M(arcus) Ulp(ius) Linus (T.Ael.Anulinus* according to other opinions), *imag(inifer) l(egionis) XIII G(eminae)*[9]. Next to the latter, *Turranius Marcellinus* and *Ant(onius) Senecio, conductores armamen(tarii)* - (*CIL*, III, 1121; *CIMRM*, II, 1993) and *T(itus) Aur(elius) Marcus, vet(eranus) leg(ionis) XIII G(eminae)*[10] close the list of the military dedicators from Apulum. On the base of a monument discovered in Brucla, in the neighbourhood of the garrison town of the XIIIth Gemina Legion, a certain

---

[8] *CIMRM*, II, 1962; V. Christescu, Nouveaux monuments d'Apulum, in « Dacia » III-IV, p. 623.

[9] *CIMRM*, II, 1955; V. Christescu, op. cit., p. 620.

[10] *CIMRM*, II, 1959, 1960; V. Christescu, op. cit., p. 622.

I(ulius?) Quintus from the 2^d^ century — the centurion himself, according to some researchers — dedicated an inscription to Mithras.[11]

The inscriptions discovered in Potaissa make us acquainted with the names of *Fla(vius) Ma(r)cellinus, tesser(arius)* - (*CIL*, III, 7686; *CIMRM*, II, 1928) and of *Ael(ius) Maximus* - (*CIL*, III, 899; *CIMRM*, II, 1921), *Aur(elius) Dolens* - (CIL, III, 6255; *CIMRM*, II, 1925) and *Aur(elius) Montanus* - (*CIL*, III, 879; *CIMRM*, II, 1929) *milites leg(ionis) V Mace(donicae).* Isolated monuments assigned to members of the army have also been discovered: one in Gherla, in the north of the province, was erected by *M. N. Lucretianus pr(aefectus) al(ae) II P(a)n(noniorum)* - (*CIL*, III, 12540; *CIMRM*, II, 1918); the other in Dierna, in the south of the province, was dedicated by an unknown soldier who, according to the opinion of this inscription's publisher, belonged to the XXII^d^ Primigenia Legion. [12]

In the same southern area, a special place is occupied by the fragments of Mithraic items discovered in Pojejena. One of the oldest was discovered in 1922: it displays the anthroponyme *Dizo Posidon(i?)* which seems to have been the name of a soldier who belonged to the auxiliary units *cohors V Gallorum.*[13] The fragmentary condition of the other monuments that appeared in April 1976 about a gate tower of the local auxiliary camp[14] allows no name or function to be identified, but the conditions in which they came to light point to the hypothesis that they were erected by the local military unit.

The same variety of dedicatory formulae characteristic of the whole Mithraic epigraphic material in Dacia[15] is also a feature of the inscriptions dedicated by the members of the army. Those one can most often find are the following: *Soli Invicto Mithrae* or *Soli Invicto*, followed by *Invicto Mithrae*, *Deo Invicto* and more rarely

---

[11] *CIL*, III, 12547; *CIMRM*, II, 1931; C.M. Daniels, op. cit., p. 256.

[12] V. Wollmann, op. cit., pp. 542-543.

[13] *Inscripţiile Daciei romane*, III/1, 1977, pp. 42-43.

[14] *Inscripţiile Daciei romane*, III/1, 1977, pp. 44-46; N. Gudea, O. Bozu, op. cit., pp. 69-73.

[15] C.L. Băluţă, Le mithriacisme dans l'épigraphie de la Dacie, in "Acta Iranica" Textes et mémoires, vol. IV, Etudes mithriaques, 1978, pp. 327-333.

Deo Invicto Mithrae, *Invicto* or *Soli*, attesting the phenomenon of religious syncretism present even in the Dacian army. The second observation formulated on the ground of the functions specified in the inscriptions is that Mithraism spread among all the echelons of the army, from the plain soldier to the high officers, in all the units of the province: *legio XIII Gemina, legio V Macedonica, legio XXII Primigenia, ala II Pannoniorum, cohors V Gallorum,* all mentioned in the inscriptions.

Beyond the considerations concerning the social appurtenance of the dedicators and expressed by the ranks detained in the army and already assessed as varied, the specifications connected to their ethnical or territorial origin, to the monument's dating (which generally ranges within the last decades of the II^{d} century and the first half of the following century) or to the practice of the mysteries, are limited to lacunose informations. As things stand, there is however more light around the legion commanders, especially around M. Valerius Maximianus, the famous legate native of Poetovio, whose brilliant career included the commandment of several military units and long travels into the Orient, who erected in Apulum in the years 182 and 183 a monument dedicated to Mithras. The presence of Mithras worshippers in the legions he successively commanded let us presume that he was the initiator of the Mithraic mysteries in the main town of Dacia.[16] More accurate datings may be attributed also to the other legates, the Italic C. Caerellius Sabinus,[17] Q. Marcius Victor Felix Maximillianus and Q. Caecilius Laetus who erected their monuments in the last years of the II^{d} century and the beginning of the following century; for the rest, the information indicates the III^{d} century, a period of climax for Mithraism in Dacia. Next to the Roman names — the most numerous — other names also appear, for instance that of *Dizo Posidon(i?)* from Pojejena, whose Thracian and Greek consonance reveals a soldier from *cohors V Gallorum* who probably came from Moesia Superior.[18] In the present state of the researches and considering the hypothesis that the local Dacians might also have been among the worshippers of the God of Light and that, having become Roman citizens, they may have tried to conceal their origin by adopting a name whose appurtenance was difficult to trace,[19] the observations related to the ethnical origin of the military dedicators has but a relative value and we shall only stress the cultural significance of the Mithraic phenomenon.[20]

---

[16] H.G. Pflaum, Deux carrières équestres de Lambèse et de Zona, in «Libyca» III, 1, pp. 135-154; C. Daicoviciu, in «Atti del III Congresso Internazionale di Epigrafia greca e latina», Roma, 1959, p. 188; I. Berciu, Al. Popa, Marcus Valerius Maximianus legatus augusti legionis XIII Geminae, in « SCIV », 12, 1961, 1, pp. 93-104; M. Macrea, op. cit., p. 66, 186; C.M. Daniels, op. cit., p. 255.

[17] I.I. Russu, Caerellius Sabinus - Legatus Provinciae Raetiae, in « Apulum », V, 1965, pp. 551-556; « Dacia » XVI, 1972, pp. 295-298.

In this short presentation of a problem whose implications in the life of the province were considerable, we should stress the part played by the town of Apulum in the expansion of Mithraism.[21] Among the Mithraeums that existed on this site and that have not yet been fully outlined by the archaeological findings, one probably belonged to the camp of the Nova Apulensis colony and served as a place of cult for the soldiers of the garrison, as attested by most of the materials discovered there. It was different from those of the Aurelia Apulensis colony that belonged to the local Mithraic community, a center of predominantly commercial character, with a socially and ethnically more heterogeneous, mostly Greek-Oriental population, the military monuments being chronologically older. In a militarily powerful province as was Dacia, the fact that the most numerous Mithraic materials were discovered in localities that appeared and developed around legionary or auxiliary camps, is a strong argument in favour of the contribution of the army to the propagation of the religion of Mithras.

---

[18] I.I. Russu, Onomasticon Daciae. Numele de persoană în inscripțiile provinciei, in « Anuarul institutului de studii clasice », IV, 1941-1943, pp. 186-233; Idem, Rectificări și adause la Onomasticon Daciae, in « AISC » V, 1944-1948, pp. 282-296; Idem, Tracii în Dacia romană, in « Acta M.N. » IV, 1967, pp. 85-105.

[19] C.M. Daniels, op. cit., p. 257.

[20] I.I. Russu, in « Sargetia », V, 1968, p. 91.

[21] Al. Popa, L'iconographie mithriaque d'Apulum, in « Acta Iranica » Textes et mémoires, vol. IV, Etudes mithriaques, 1978, p. 333.

MICHAEL GERVERS

THE ICONOGRAPHY OF THE CAVE IN CHRISTIAN AND MITHRAIC TRADITION

One of the most common iconographical themes in Byzantine art and in art influenced by Byzantium is that of Christ's birth in a cave or grotto. The textual inspiration for this scene, as opposed to the Nativity in a manger as described by Luke [2.7], would seem to derive from the apocryphal *Protevangelium* attributed to James:

> Mary said to Joseph, take me down from the ass for that which is in me presses to come forth. But Joseph replied, Whither shall I take thee? for the place is desert. Then said Mary again to Joseph, take me down, for that which is in me mightily presses me. And Joseph took her down. And he found there a cave and let her into it. And leaving her and his sons in the cave, Joseph went forth to seek a Hebrew midwife in the village of Bethlehem. . . . Then I beheld a woman coming down from the mountains and she said to me, Where art thou going, O man? And I said to her, I go to enquire for a Hebrew midwife. She replied to me, Where is the woman that is to be delivered? And I answered. In the cave, and she is bethrothed to me. . . . And the midwife went along with him, and stood in the cave. Then a bright cloud overshadowed the cave . . . . But on a sudden the cloud became a great light in the cave, so that their eyes could not bear it. But the light gradually decreased, until the infant appeared, and sucked the breast of his mother Mary. [1]

The work is believed to have been composed between the mid-second and early third centuries.[2] Many questions about the text remain unanswered, and no one has yet been able to explain why James insisted on the cave location for the birth. When in the seventh century Anastasius "Sinaita" was asked to clarify this lacuna in the Gospels, he could only reply that is was a matter of tradition.[3]

---

[1] *The Apocryphal New Testament, being all the Gospels, Epistles and other pieces now extant, attributed in the first four centuries to Jesus Christ, His apostles, and their companions, and not included in the New Testament by its compilers*, London: printed for William Hone, 1820, pp. 32-34 (James 12.10 to 14.12).

[2] *The Apocryphal New Testament*, trans. Montague Rhodes James, Oxford: Clarendon Press, 1924, p. xix; Philip Carrington, *The Early Christian Church*, vol. 2, Cambridge University Press, 1957, p. 363; *Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, revised by F.C. Grant and H.H. Rowley, New

In the first chapter of their comprehensive study of the Church and Grotto of the Nativity in Bethlehem, Vincent and Abel reviewed the various theories current at the turn of the century favouring a pagan attachment to the site, which for convenience, it was argued, was adopted by the Christians as one of their own. The authors convincingly disclaim each of these suppositions, and conclude that the Grotto of the Nativity had never been the site of a cult prior to the time it was associated with Christ.[4] The questions, however, as to whether or not Christ was in fact born in a grotto and, if he were, whether the event took place in the grotto above which the Church of the Nativity was built by Constantine in the fourth century remained unresolved. In all fairness, the problem would seem to be insoluble given our present knowledge, but some reflections on the subject may bring us closer to an answer.

If the fact that Christ was born in Bethlehem is taken for granted, it is not surprising that the early Christians should have attempted to identify a precise location for the event which could be revered and visited by pilgrims. But, were the manger described by Luke free-standing and man-made would it have survived the decades, or the centuries, which separated the date of Christ's birth from the moment when it became necessary to identify the

---

York: Charles Scribner's Sons, 1963, p. 44; Jacqueline Lafontaine-Dosogne, "Iconography of the Cycle of the Life of the Virgin," in *The Kariye Djami*, ed. Paul A. Underwood, vol. 4: *Studies in the Art of the Kariye Djami and its Intellectual Background*, London: Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 163-194, esp. p. 163; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd ed., ed. F.L. Cross and E.A. Livingstone, London: Oxford University Press, 1974, article: "James, Book of;" Emile de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Brussels: Société des Bollandistes, 1961, pp. 412-418.

[3] *Patrologia Graeca*, ed. J.P. Migne, 89.285, as quoted in Louis Hugues Vincent and F.-M. Abel, *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité*, Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1914, p. 1 and note 1.

[4] Vincent and Abel, *Bethléem*, p. 18.

site? Certainly, a cave or grotto would serve as a much more enduring landmark if memory failed before oral tradition began. The first author to speak of a specific grotto for the Nativity is Origen, who in the mid-third century relates that "in agreement with the story in the gospel about his birth, the cave at Bethlehem is shown where he was born and the manger in the cave where he was wrapped in swaddling-clothes".[5] The manger was purported to have been translated by Pope Sixtus III to Santa Maria Maggiore in Rome in A.D. 440.[6]

The assimilation of the evangelical and apocryphal traditions which makes the manger a grotto as well appears in Justin's *Dialogue with Trypho,* which was either influenced by the *Protevangelium* of James or derived inspiration from a tradition common to them both:

> Now with regard to the Child having been born at that time, since Joseph had not where to lodge in that village, he lodged in a certain cave nigh the village, and then, while they were there, Mary brought forth the Christ and laid Him in a manger, where the Wise Men from Arabia came and found Him.[7]

Justin goes on to argue, somewhat unconvincingly, that this scene was prophesied by Isaiah [33.15-16]:

> One that walks in rightousness, speaking straight, hating iniquity and injustice, with his hands kept pure from gifts, closing his ears from hearing unjust judgment of death, shutting his eyes from seeing injustice — he shall dwell in the high cave[8] of a strong rock. Bread shall be given him, and his water is sure.[9]

---

[5] Origen, *Contra Celsum,* ed. and trans. Henry Chadwick, Cambridge University Press, 1953, p. 47.

[6] Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art,* vol. I, trans. Janet Seligman, Greenwich, Conn.: New York Graphic Society, 1971, p. 63.

[7] Justin Martyr, *The Dialogue with Trypho* (78.5), trans. A. Luykn Williams, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930, p. 164. For a discussion of the similarities and differences in the texts of Justin and James, see Strycker, *Protévangile,* pp. 414-417.

[8] The word "cave" (σπηλαίω) occurs only in the Greek text of Isaiah; the reading in Hebrew is *m*^{e}*ṣádoth*, or "fastness." Thus, Justin's allusion to prophecy is only appropriate in terms of the Greek translation. I am indebted to Professor L. Levine of the University of Toronto for his assistance in reading the Hebrew text.

[9] Justin, *Dialogue with Trypho* (70.2-3).

The questionable application of the prophecy notwithstanding, it is at this point in his text that Justin introduces the real subject of his concern: Mithraism. He is clearly on the defensive against the cult of the oriental sun god, and uses this prophetic example of Christ's Nativity to argue that the priests of Mithras too sought legitimacy in Old Testament tradition when they claimed "that men are initiated by them in a place to which they give the designation of a cave".[10] The role of the cave birth, neglected by the gospels but adopted by James, becomes crucial.

In another passage Justin challenges with a similar argument the belief that Mithras was born from a rock:

> Now when they who teach the mysteries of Mithra say that he was born from a rock, and call the place where they teach the initiation of them that obey him a cave, do I not know that they have imitated the saying of David: *a stone was cut without hands out of a great mountain*? And similarly the words of Isaiah, all of whose saying they have tried to imitate? [11]

According to Justin, then, the followers of Mithras not only derived inspiration, but also borrowed themes from Christian tradition, although the implication is that contemporary Mithraists contended the contrary.

Justin's text has been the subject of deep concern for scholars who deny that the worship of Mithras could have challenged or significantly influenced the early development of Christianity. Believing that Justin saw in the Grotto of the Nativity a link with a former mithraeum on the same site even Franz Cumont took the defensive:

> St. Justin rapproche en même temps la grotte mithraique de celle où Jésus serait né, tout à fait à tort d'ailleurs puisque St. Jérome nous apprend que cette grotte de Palestine était un ancien sanctuaire d'Adonis. [12]

This theme is echoed by Vincent and Abel, who argue that "l'origine mithraïque de la grotte de Bethléem demeure une hypothèse très chancelante, pour ne pas dire sans fondement".[13]

---

[10] Justin, *Dialogue with Trypho* (78.6).

[11] Justin, *Dialogue with Trypho* (70.1); see also Daniel (2.45) and Isaiah (33.13-19).

[12] Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Brussels: H. Lamertin, 1899, p. 342 note 1.

These authors, however, provide an argument for a problem which does not exist, for at no point does Justin even suggest that the Grotto of the Nativity was formerly a mithraic site. He merely takes advantage of the context in which he mentions the grotto birth to inveigh against the priests of Mithras who, he feels, intrude on Christian territory when they presume to initiate their followers in what can only be interpreted as a mithraeum, "a place to which they give the designation of a cave". It is perhaps equally significant that in his account of the grotto birth there is no indication that a particular grotto was identified with this event. Justin seems rather to derive his theme directly from the *Protevangelium* of James, or from a common, already well-known tradition that associated Christ's birthplace with a grotto in Bethlehem. If both of these texts describe the Nativity as taking place in a grotto or cave, one need not necessarily conclude that a specific site in Bethlehem had been determined by the time they were composed. There can, on the other hand, be no doubt that such a site had been selected when Origen referred to it a century later.

In his uncalled for refutation of the mithraic origins of this grotto, Cumont introduces the testimony of St. Jerome, but here too he does so out of context. His argument, as clearly expressed from the quote above, is that the Grotto of the Nativity could never have had a mithraic attachment since, according to Jerome, that very place "was formerly a sanctuary of Adonis". By "formerly" he obviously meant prior to the association of the grotto with Christ, but this is not what Jerome says at all. Writing well after a century later than Origen and more than two hundred years after James and Justin, by which time tradition had in his mind become fact, Jerome points out that in order to discourage Christians from honouring the sites associated with Christ's life, the Romans desecrated them with the cult of pagan gods:

De l'époque d'Adrien au règne de Constantin, pendant cent quatre-vingts ans environ, sur l'emplacement de la résurrection, une image de Jupiter, sur la roche de la croix, une statue en marbre de Vénus, dressées là par les païens, y recevaient leur culte; les auteurs de la persécution s'imaginaient qu'ils nous ôteraient la foi en la résurrection et en la croix, parce qu'ils avaient souillé les lieux saints par leurs idoles. Bethléem, qui est maintenant nôtre, l'endroit le plus auguste de l'univers, de qui chante le psalmiste: « la vérité est sortie de la terre, » était ombragée par un bois sacré de Thammouz, c'est-à-dire d'Adonis, et dans la grotte où naguère vagit le Christ nouveau-né, on pleurait l'amant de Vénus.[14]

---

[13] Vincent and Abel, *Bethléem*, p. 12.

Faced with a dearth of comparative information from the early Christian period one might well question at this point the accuracy of Jerome's statement. If his record of events is dependable, the attempt by Hadrian to profane Christian sites by introducing to them the worship of classical pagan gods would have occurred during the second quarter of the second century, possibly as a reaction to the revolt of Bar-cochba in A.D. 132-135. Add to this the prescribed period of 180 years and one arrives at the date 315, which accords very neatly with Constantine's promulgation in 313 of the Edict of Milan. If the chronology is correct, then one might legitimately conclude, as do Vincent and Abel,[15] that a particular grotto in Bethlehem was already associated with the Nativity ca. A.D. 135.

The point is valuable, but not especially enlightening in the matter of the historical and traditional uses served by this particular grotto. It would be important to know whether the site had experienced pagan activity before the advent of Christ. But it remains much more significant to determine why Christian tradition developed around the idea of the Nativity in the grotto, if it were due to any reason other than the natural permanence of the location. It has been suggested that the scene described in the *Protevangelium* may not be as apocryphal as one is wont to believe. After all, Luke is the only gospel source which describes the physical location of Christ's birth, and he places it in a manger. Yet when Epiphanius of Salamis (A.D. 315-403) describes the Nativity he refers to the grotto and quotes Luke as his source:

---

[14] Saint Jérôme, *Lettres* (58.3), III, ed. and trans. Jérôme Labourt, Paris: Société d'édition "Les belles lettres," 1953, p. 77. One might argue from this passage that the desecration was meant by Jerome to apply only to the sites of the Crucifixion and the Resurrection in Jerusalem, and that his reference to Bethlehem and Adonis should be considered separately and interpreted to mean that Adonis was worshipped in the same grotto that was *subsequently* designated as the Grotto of Christ's Nativity. From the context, however, this interpretation seems highly unlikely.

[15] Vincent and Abel, *Bethléem*, p. 16.

> Luc dit qu'aussitôt né, l'enfant fut emmailloté et déposé dans une crèche et dans une grotte parce qu'il n'y avait point de place dans le caravansérail. [16]

Furthermore, according to the research of Erwin Preuschen, a gospel of Matthew in an Armenian manuscript of 887 relates that "the star came and stood above the cave where the child was".[17]

Are these references legitimate, and if so why were they deleted from all other known recensions of the gospel texts? Preuschen believes that reference to the grotto was once part of the acceptable gospel text, but that it was dropped to prevent antagonists from drawing any links between Christianity and Mithraism. Vincent and Abel, for their part, reject this explanation as they feel reference to the grotto birth could never have been so thoroughly eliminated from subsequent gospel literature had it been part of the original text.[18]

All these arguments may retain elements of the truth, but all are inconclusive. Those writers, however, who suggest a link between the Grotto of Christ's Nativity and the mithraic cave may not be so far wrong as others appear to believe. There is no need in this regard to affirm that the Grotto of the Nativity was formerly a mithraeum. It is sufficient to entertain the possibility that the great emphasis which the cult of Mithras placed on the symbol of the cave might have encouraged the author of the

---

[16] Epiphanius of Salamis, *Refutation of all the Heresies*, (51.9), as quoted in Vincent and Abel, *Bethléem*, p. 5 and note 2.

[17] Erwin Preuschen, "Jesu Geburt in einer Höhle," in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 3 (1902), p. 360; unfortunately, Preuschen does not identify the Armenian manuscript in question.

[18] Vincent and Abel, *Bethléem*, pp. 5-6.

Protevangelium, or the author(s) of his source(s), to describe Christ's Nativity as he does.

Research into the history and mysteries of Mithraism has long acknowledged the symbol of the cave in the context of the cult. Owing, however, to the almost complete lack of documentary sources concerning the relationship between that symbol, the life and activities of Mithras, and the liturgy of his cult, its rôle in mithraic ideology and iconography is only partially understood. At the same time, it is undoubtedly the key to, and the context for the entire religion.

Porphyry [A.D. ca. 232-305], in his *De antro nympharum*, written in the second half of the third century, provides some valuable insights into the symbolism of the mithraic cave:

> The Persians call the place a cave where they introduce an initiate to the mysteries, revealing to him the path by which souls descend and go back again. For Eubulus [19] tells us that Zoroaster was the first to dedicate a natural cave in honour of Mithras, the creator and father of all; it was located in the mountains near Persia and had flowers and springs. The cave bore for him the image of the cosmos which Mithras had created and the things which the cave contained, by their proportionate arrangement, provided him with symbols of the elements and climates of the cosmos. After Zoroaster others adopted the custom of performing their rites of initiation in caves and grottoes which were either natural or artificial. . . . Not only, however, . . . did the ancients make the cave a symbol of the cosmos *i.e.* of generated and sensible nature; they also used it as a symbol of all invisible powers, because caves are dark and the essence of these powers is indistinct. [20]

Inspired particularly by this text, modern critics have described the mithraic cave as "a symbol of the celestial vault",[21] "arranged to imitate the cosmos which Mithra as *Pater* and *Poietes* created"[22] It is "an icon of the world cave".[23] The mithraeum itself, whether a natural grotto or a manmade one, symbolizes this "world cave", and its vault, the cosmos. In it are performed the rites of initiation, the thought of which was so disturbing to Justin. But the mithraeum is much more than a place of initiation and a place to worship the deity of the cult. It is the physical point in which the mithraic legend culminates, for it is there that Mithras slaughters the proverbial Bull of Heaven, and by so doing generates or regenerates life for mankind.[24] It is a resurrection symbol in which life derives from death. By slaying the bull, Mithras releases the life-giving blood of regeneration. The bull, therefore, symbolizes the creator, and Mithras the god who holds the power over creation in the world. Iconographically and theoretically that world is represented by the cave or mithraeum, and it is for this reason that Mithras carries out his sacred act there. The capture of the Bull of Heaven and Mithras' subsequent carrying of the animal into the cave have been interpreted through passages in Porphyry's *De antro nympharum* as the beginning of genesis.[25] Grottos, says Porphyry, "are proper to genesis and departure from genesis".[26]

---

[19] Eubulus, who is thought to have written at the time of Emperor Commodus (A.D. 180-192), is reported by Porphyry to have produced a history of Mithras in two books; see Cumont, *Textes et monuments,* I, pp. 26, 276, and II, pp. 40, 42.

[20] Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey,* (6), a revised text with trans. by Seminar Classics 609, Buffalo: State University of New York, 1969, p. 9.

[21] M.J. Vermaseren, *Mithras, the Secret God,* London: Chatto and Windus, 1963, p. 37.

If the mithraeum is to be viewed as " an icon of the world cave", or the world in microcosm, then by inference and interpolation, all Mithras' acts which take place in the world beneath the cosmos would occur in that cave. Iconography bears out this assumption, for if the bull slaying or *tauroctony* is frequently depicted in mithraic art in the confines of the grotto, it is not the only scene to do so. Numerous other events are represented within the confines of the cave's vault, one of the most significant for this enquiry being the god's birth from a rock. Mithras, the cosmic god of the sun or *Sol invictus*, whose birth was celebrated on 25 December in conjunction with the winter solstice,[27] was miraculously born from a rock amidst a great blaze of light, fittingly for it was he as *genitor luminis* who brought light to the world. Clearly, this event must also have taken place in the world cave, in the place which was "proper to genesis and departure from genesis", and so it is depicted, sometimes implicitely and sometimes not, in mithraic art.[28]. The stone itself is a symbol of life and creation. It is the *petra genetrix*, or generative rock by means of which life and light are brought to illuminate the world.

---

[22] Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden: E.J. Brill, 1968, p. 49.

[23] Campbell, *Iconography*, p. 7.

[24] Campbell, *Iconography*, p. 251.

[25] Campbell, *Iconography*, pp. 248-270.

[26] Porphyry, *Cave of the Nymphs*, (24), p. 25.

[27] Cumont, *Textes et monuments*, I, p. 355; Vermaseren, *Mithras, the*

The symbol of the cave in which genesis takes place is paramount in mithraic ideology and iconography. If artistic representations are unknown in the West prior to the late first century, the theme is nevertheless ancient in the East whence the religion came.[29] There can be little doubt, therefore, that the association of the cave with Mithras, or with his Zoroastrian prototype in Persia, predates the Christian period. Justin's claims to the contrary, it is consequently very unlikely that the proponants of Mithraism adopted the symbol of the cave from Isaiah [33.13-19], or for that matter from any other biblical text.

Whether or not early recensions of Luke and Matthew referred to the Grotto of the Nativity, a correspondance between that grotto and the mithraic cave is suggested by similarities in the birth narratives of Mithras and Christ. It is enhanced by the subject of Justin's defence.

Much has been written about mithraic borrowings from Christianity, but there has been a great reluctance among many scholars to accept the possibility of influences moving in the other

---

Secret God, p. 75. The identification of Mithras with *Sol invictus* has been disputed (Marcel Simon, "Mithra et les Empereurs," communication for the Seminar on 'Religio-Historical Qualifications of Mithraism', Rome and Ostia, 28-31 March, 1978 [*supra*, pp. 415 ff.]), but there can be little doubt that Mithras, like Christ, was looked upon as *Sol invictus* and that he was endowed with the corresponding attributes.

[28] Campbell, *Iconography*, p. 273; M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithraicae*, 2 vols., The Hague: Martinus Nijhoff, 1956-1960, no. 2245.

[29] Alexander C. Soper, "Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture," *Artibus Asiae*, 13 (1950), pp. 63-85, esp. pp. 63-69; *Dictionnaire des symboles*, ed. Jean Chevalier, Paris: Robert Laffont, 1969, p. 151.

direction.[30] This hesitation derives particularly from an unwillingness to entertain the possibility that Mithraism was ever a serious competitor or threat to Christianity, or that resemblances between the two mystery cults are anything other than coincidental. It would not have been necessary, however, for Mithraism to have been a recognized competitor of Christianity for the latter to have integrated here and there into its iconographic repertory elements from current mithraic belief. Nevertheless, some Christian authors who wrote at the time the two religions were spreading across the Empire obviously found Mithraism significant enough to challenge; one of them was Justin. Another, it would seem, was the author of the *Protevangelium*, whose account of Christ's birth in a grotto is strongly reminiscent of the mithraic legend. Because birth is imminent, Mary insists that Joseph take her down from the beast of burden which carries her to Bethlehem. The place is desert so Joseph places her in a cave where, amidst a blaze of light too bright for eyes to bear, Christ is born. The event occurs in the cave where genesis takes place, in the World Cave where the God of Heaven is born incarnate. It is surrounded by an immeasurable brightness, for Christ, the *Sol invictus*, is the bearer of light to mankind in the confines of his previously unenlightened world.[31]

In this description, James places Christ in a context much more familiar today, although not necessarily then, to Mithraism than to Christianity. A lot would have had to have been expunged from an as yet unknown early rendition of Luke and perhaps Matthew if they ever contained what has long been considered apocryphal in James. If, on the other hand, the grotto birth accompanied by a bright light did belong to early Christian tradition, then it would be difficult to deny an even closer tie with this other contemporary, eastern mystery religion. This possibility is not very likely, however, if early Christian iconography is any indication of belief, for while the mithraic cave is ubiquitous in the art of that religion during its entire sojourn in the late Roman world, it is not until the sixth century that the grotto birth appears in the art of the Christians, and even then in the Byzantine sphere of influence.[32] Before that time, from the early fourth century when the event first occurs in the early Christian art of the Western Roman Empire, the scene is depicted in a lodging or stable, or in place without context.[33] In answer, then, to the question why James described the Nativity as he did, one might suggest that he was either strongly attracted by various elements of mithraic, not to mention more generally eastern symbolism, or that he viewed Mithraism as a contender and thought he might gain converts and favour by grafting some of the more basic symbols of Mithraism onto the Christian legend. Mithraism need only have appeared as a contender in his mind alone for him to have adopted this solution, which particularly through the *Protevangelium* eventually was to make such a deep impression on eastern Christian art. It is because of Justin's attitudes, which are considerably more overt, that one may interpret James' inclusion of the grotto birth as an element, if only a local one, in the contest between Christianity and Mithraism. The crusade must have been limited in area and time, for Justin's concern is not echoed widely by the fathers of the early Christian Church.

---

[30] John B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970, p. 77; S.G.F. Brandon, "Mithraism and its challenge to Christianity," *The Hibbert Journal*, 53 (1954-55), pp. 107-114; A. Deman, "Mithras and Christ, some iconographical similarities," *Mithraic Studies*, ed. John R. Hinnells, vol. II, Manchester: Rowman and Littlefield, 1975, pp. 507-517; L. Patterson, *Mithraism and Christianity: a study in comparative religion*, Cambridge, 1922; Alfred Schütze, *Mithras-Mysterien und Urchristentum*, Stuttgart: Urachhaus, 1972, pp. 185-251; Jocelyn N.C. Toynbee, "Still More about Mithras," *The Hibbert Journal*, 54 (1955-56), pp. 107-114.

[31] See Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, London: Barns and Oates, 1963, pp. 89-176, and esp. pp. 131-132; Schiller, *Iconography*, I, pp. 62-63; Soper, "Aspects of Light Symbolism," pp. 67-68.

The borrowings of James' text notwithstanding, the rock and the grotto were not without symbolic meaning in orthodox Christian belief, and it has been suggested that some of those symbols bear remarkable parallels to Mithraism. It would be unwise to propose, as some scholars have done, that the striking of the rock by Moses and the consequent issue of water from it [Exodus 17.5-6] is connected by borrowing with a similar scene in the mithraic legend wherein Mithras begets water from a rock by piercing it with an arrow. Whatever the link that does tie these two episodes together, it undoubtedly belongs to ancient near eastern cosmology and not to the result of a direct confrontation of Judeo-Christian tradition and the advent of Mithraism in the Roman Empire. The same may be said of the possible resemblance between the *petra genetrix* from which Mithras was born and the rock with which Paul identifies Christ [1 Corinthians 10:4], or that Christian *petra* upon which Christ is purported to have said he would build his Church [Matthew 16.18]. The Old Testament frequently reflects the quite natural sentiment of strength and security in rocks and rocky heights. It is on a mountain top that Moses receives the Law from Jehovah [Exodus 24.12] and, according to the Septuagint, it is "in the high cave of a strong rock" that the just shall dwell [Isaiah 33.16].[34]

---

[32] L. Kötzsche-Breitenbruch, "Geburt," in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. IX, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976, col. 204ff.

[33] Kötzsche-Breitenbruch, "Geburt," col. 196ff.

These Old Testament examples hold less of a resemblance to what is known today about Mithraism than is the case for the cleaving of the rock to obtain life-giving water, or the rock as Christ and the *petra genetrix* of Mithras. But the allusions are frequent and obvious enough to have enabled a newly Christianized Roman world to disregard any overtones of mithraic symbolism which were then present. Thus, it was without hesitation that Constantine erected a memorial central structure over the Grotto of the Nativity in Bethlehem as part of his programme to honour the sites associated with Christ's life. It was at the same time that he or his sons constructed another monumental memorial building on a central plan over the Holy Sepulchre, the traditional site of Christ's rock-cut tomb in Jerusalem.

The form of these edifices is important, for while the longitudinal basilica was the standard type of church architecture during the early Christian period, central structures, particularly the polygon and the rotunda, were commonly built as martyria and other memorial buildings honouring the dead. The shape was not an innovation of the fourth century. It belonged solidly to the repertory of classical architectural forms and served the same purpose in antiquity as did the Christian martyrium later. A splendid prototype of the form if not the function is the Pantheon in Rome.[35] The central shape was symbolic of the universe; the dome of the firmament. With the construction of such buildings over the Grotto of the Nativity in Bethlehem and Christ's rock-cut tomb in Jerusalem, the form was further endowed with the symbol of the Resurrection. From death springs new life. The theme is familiar, for it mirrors both the symbol of Porphyry's grotto "proper to genesis and departure from genesis", and Mithras' cave in which the god is born, and in which by slaying the Bull of Heaven he releases the blood of life. There is thus not only a direct symbolic relationship between the early Christian martyrium and the mithraic cave, but in the case of the Church of the Nativity in Bethlehem and the Anastasis rotunda of the Holy Sepulchre in Jerusalem, a physical one as well. Both churches were built over grotto or rock-cut sites which according to early tradition saw Christ's entry into and departure from the world of man. To emphasize his role as the saviour of mankind Christ had to be born into the darkness of man's material world. He departed as he had come, by a resurrection or second birth, which necessitated his "breaking from a sepulchre in the earth".[36]

---

[34] In legends about the life of Adam, already current in the sixth and seventh centuries, the cave of paradise is described as the birth place of Cain, and the cave on the hill of Golgotha as the burial place of Adam; see Schiller, *Iconography*, I, p. 63.

---

[35] André Grabar, *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris: Collège de France, 1946, vol. I pp. 201, 225 note 1; vol. II, p. 110 note 1; Richard Krautheimer, "Sancta Maria Rotunda," in *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*, New York: New York University Press, 1969, pp. 107-114 (first publ. in *Arte del primo millennio: Atti del II convegno per lo studio dell'arte dell'alto medioevo, Pavia, 1950*, Turin, 1953, pp. 23-27). Elsewhere, Krautheimer insists upon the *central* as opposed to the strictly *circular* shape in the context of architectural symbolism: "...the round (or polygonal) shape of a church evidently had some symbolical significance and again it did not make any great difference whether the ground plan of an edifice formed a regular circle or an octagon or a dodecagon or any related pattern" ("Introduction to an 'Iconography of Medieval Architecture'," *Studies...*, p. 121; first published in the *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5 (1942), pp. 1-33).

[36] Soper, "Aspects of Light Symbolism," p. 68.

It has been argued that the church of Santo Stefano Rotondo in Rome was built as a copy of the Anastasis of the church of the Holy Sepulchre in Jerusalem, and that it carried with it the thematic overtones inherent in the latter.[37] The difference was that in Jerusalem the rotunda stood as a memorial to Christ, and in Rome it honoured the memory of Saint Stephen. Now that a mithraeum has been unearthed under the church of Santo Stefano, however, scholars will have to devote careful attention to the question of the historical and physical sequence from pagan to Christian memorial sites. One might well ask why a rotunda of the magnitude of Santo Stefano was erected over the site of an important Roman mithraeum; the answer can be expected to lie at least partially in the realm of thematic and symbolic continuity.[38]

There is one final point which should be raised in this all too general introduction to the symbolism and iconography of the cave in Mithraism and Christianity; that is the inspiration which the traditional setting of Christ's birth and resurrection gave to a Mediterranean world in transition from Roman paganism to orthodox Christianity. On the one hand there is the construction of memorial rotundae, and in churches of crypts especially reserved for the burial or memory of the dead. On the other hand, in the deserts and wildernesses and on the periphery of a Roman Empire which had accepted Christianity as the religion of the State, there develops among the anchorites and the cenobites a tradition for living and praying in rock-cut grottos, chapels and churches. These sites, which exist in great quantities and consequently became an integral part of medieval architectural vocabulary, belong in the first instance to the territory of Byzantium. Thus one finds them in Basilicata in southern Italy, in Sicily, Greece and the Balkans; throughout Anatolia, but particularly in Phrygia and Cappadocia; in Armenia, Syria, the Holy Land, Egypt and North Africa.[39] They are also known in the Ukraine and in Georgia, not to mention Ethiopia, Spain and even Gaul.[40] The motivation for all these "excavations" is not hard to ascertain. The monks and hermits who withdrew to the wilderness sought a purer life than that which was possible in a materialistic, largely urban environment. They wished to perfect themselves, and to do so attempted in every way possible to emulate Christ's example. Saint Jerome had taught them that reverence for their Lord need not be expressed by making pilgrimages to places in the Holy Land which were associated with Him. In fact, he strongly discouraged such practice for those who had devoted their lives to Christ, and recommended instead that they seek God's kingdom where they were:

---

[37] Richard Krautheimer, "Santo Stefano Rotondo in Rome and the Rotunda of the Holy Sepulchre in Jerusalem," trans. Howard Saalman, in *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, New York: New York University Press, 1969, pp. 69-106, esp. pp. 93-98 (first publ. in *Rivista di archeologia cristiana*, 12 (1935), pp. 51-102). For a more historical view of the relationship between cave, grave and rotunda see Guido Kaschnitz von Weinberg, "Vergleichende Studien zur italisch-römischen Struktur: I. Baukunst," in *Ausgewählte Schriften*, I: *Kleine Schriften zur Struktur*, Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1965, pp. 109-145 (first publ. in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 59, 1944 (1946), p. 89 ff.); and "Die Raumarchitektur," in *Ausgewählte Schriften*, III: *Mittelmeerische Kunst, eine Darstellung ihrer Strukturen*, Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1965, pp. 504-518.

[38] According to Dr. Lissi Caronna, excavator of the Santo Stefano mithraeum, stratigraphic evidence concerning its abandonment was obliterated by the builders of the rotunda above it sometime between A.D. 468 and 483 ("La Rilevanza storico-religiosa del materiale mitriaco da S. Stefano Rotondo," communication for the Seminar on 'Religio-Historical Qualification of Mithraism', Rome - Ostia [see in this vol. p. 211]. Whatever the hiatus between the abandonment and destruction of the mithraeum and the construction of the rotunda, there can be little doubt that the site of this mithraeum was known to the architects of the church, and to the citizens and bishop of Rome.

---

[39] See for example C.H. Emilie Haspels, *The Highlands of Phrygia, sites and monuments*, 2 vols., Princeton University Press, 1971; Spiro Kostof, *Caves of God, the monastic environment of Byzantine Cappadocia*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1972; Otto Meinardus, "A note on some Maronite Monasteries in the Wâdi Qadísha," *Orientalia Suecana*, 21 (1972), pp. 9-25; Serge Sauneron, *Les Ermitages chrétiens du désert d'Esna*, 4 vols., Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1972; La Scaletta, *Le chiese rupestri di Matera*, Rome: De Luca Editore, 1966.

[40] See for example Chivi Gaprindashvili, *Ancient Monuments of Georgia: Vardzia*, Leningrad: Aurora Art Publishers, 1975; Georg Gerster, *Churches in Rock, early Christian Art in Ethiopia*, London: Phaidon, 1970; Michael Gervers, "The Cave Church at Gurat (Charente)," *Gesta*, 6 (1967), pp. 10-20; Theodor Hauschild and Helmut Schlunk, "Die Höhlenkirche beim Cortijo de Valdecanales," *Madrider Mitteilungen*, 11 (1970), pp. 223-229.

> Même les emplacement de la Croix et de la Résurrection ne sont utiles qu'à ceux qui, chaque jour, portent leur croix et ressuscitent avec le Christ, et qui se montrent dignes d'habiter ces endroits illustres. . . . Depuis Jérusalem et depuis la Bretâgne, à titre égal, s'ouvre la cour céleste, car "le royaume de Dieu est au milieu de nous."
>
> Antoine, et tous ces essaims de moines d'Egypte, de Mésopotamie, Pont, Cappadoce et Arménie, ils n'ont pas vu Jérusalem; pourtant bien qu'ils se passent de visiter cette ville, la porte du ciel leur est ouverte.[41]

They must also have known the already oft-quoted passage from the Septuagint, that the just shall dwell "in the high cave of a strong roc" [Isaiah 33.16], and were certainly aware of the tradition, made permanent by Constantine's building projects, that Christ was born in and resurrected from a grotto. How better to bring the Holy Land home and to follow in the footsteps of the Master than to receive initiation into the mysteries of Christianity, to live and even to die with the anticipation of resurrection in the rocky environment His own body had known.[42] By this stage any association of rocks and caves with Mithraism had been largely repressed.[43]

Scarborough College, University of Toronto, 4 July 1978

---

[41] Saint Jérôme, *Lettres* (58.3), pp. 76-77.

[42] Professor Ernst Kitzinger has suggested that this urge to associate the cave environment with Christ's life may explain the remodelling of the room that became the Baptistery in the third-century house-church at Dura Europos. The effect of lowering the ceiling by several meters would have been to render this place of initiation more like a cave (personal communication of 6 February 1978). According to Porphyry, rites of initiation into the mysteries of Mithraism were performed "in caves and grottos which were either natural or artificial" (*Cave of the Nymphs*, p. 9). C.H. Kraeling, who published the results of the excavation of the house-church, was unable to provide an explanation for the lowering of the ceiling, although he believed the remodelling was done rather for the sake of the Baptistery than for the need to construct another room above it (*The Excavations of Dura-Europos*, Final Report 8, Part 2: *The Christian Building*, New Haven: Dura-Europos Publications, 1967, p. 24ff).

[43] A mixture of pagan and Christian legends occurs in the tenth-century description of the dedication of St. Michael's Church on Monte Gargano in Apulia ("Dedication of St. Michael's Church," in *The Blickling Homilies*

of the Tenth Century, ed. R. Morris, The Early English Text Society, n.s. 58, 63, 73 [1874-1880], reprinted as one volume in 1967, XVII, pp. 196-211). The church itself is clearly described as being a cave. The cave at the entrance to which the bull lived appears to have been meant as one and the same place. The scene in which the bull is protected from the hunter's poisoned arrow is reminiscent of Central Asian totemistic creation myths:

"The holy church of St. Michael is situate upon the high summit of a mountain, and appeared in the form of a cave.
... It is recorded ... that there was in the city [Sepontus] a certain noble man called Garganno ... who bestowed upon the hill the same name by which he was called. The man possessed great wealth; when that these endless hosts ... of manifold cattle of the wealthy man increased ... to such an extent that he had with his flocks spread ... as far as the mountain plain; then it happened that a bull despised the company of the other cattle and abode solitary in the desert ... and abode in the wilderness, at the door of a certain cavern ... Then he [Garganno] gathered a great host of his men ... and sought for the proud bull; then at last he found it on the summit of the hill, and saw that it stood at the door of a cave ... Then he took his bow and bent it and then with poisoned arrow began to shoot towards where he saw the bull stand. Then as soon as he let fly the arrow there came a very great gust of wind in his face so that the arrow was immediately turned back and shot that same wealthy man by whom the arrow was previously sent, so that he died forthwith. When the citizens saw that, they became greatly terrified because of the marvel ... And they durst not then approach the place where they saw the bull stand. There was at that same time, in that city of theirs called Sepontus, a holy bishop ... then at night there appeared to that same bishop the high and the holy archangel Michael, and he meekly and kindly spoke to him, thus saying, « Worldly and wisely ye acted when ye sought of God in heaven that which was hidden from men on earth. Know thou also that the man who was shot with his own arrow, was so by my will ... I tell thee now that I especially love this place here on earth, and I have chosen it above all others, and will also show by all those tokens that befall there that I am especially the creator and guardian of that place. » ... Then ... St. Michael appeared in a vision to the bishop and said unto him, « Ye need be under no anxiety to consecrate the church, for I have made it and I have consecrated it » ... That house was made cornerwise or oblong, not quite after the custom of men's work, so that the walls should be straight, but it appeared rather like a cavern; and frequently the stones as from a cliff steeply projected. The roof also was of various heights — in one place a man might hardly reach it with his hand, and in another easily touch it with his head ... There was also from the same stone of the church-roof at the north-side of the altar a very pleasant and clear stream issuing, used by those who still dwelt in that place."

DISCUSSIONE

GUARDUCCI: Non approva il parallelismo tra la grotta di Mithra e la grotta della Natività, meno ancora la « grotta » del S. Sepolcro. Si tratta, anzitutto, di due mondi diversi. Per quanto concerne il S. Sepolcro e la costruzione di Costantino su di esso, il Relatore ha menzionato una rotonda e ha citato, come esempio di monumento sepolcrale con schema di rotonda, anche il Pantheon di Roma. Ma il Pantheon non è mai stato un sepolcro, né un *heroon,* né aveva nulla di funerario. Inoltre, il Pantheon in origine non era rotondo, ma quadrangolare (età di Agrippa, 27-25 a.C.; la rotonda appartiene tutta all'età di Adriano, ispirata dal gusto architettonico dell'epoca; altra cosa è invece la tradizione del monumento sepolcrale rotondo, p. es. del Mausoleo di Alicarnasso, donde discendono i mausolei di Augusto e di Adriano). Per quanto concerne Costantino e la rotonda costantiniana sul S. Sepolcro (per cui v. M. Guarducci, La capsella eburnea di Samagher, in « Atti e Memorie della Società istriana di archeologia e storia patria », in stampa [pubbl. anche come volume a sé]), occorre considerare che la prima costruzione sul S. Sepolcro non è la rotonda costantiniana, ma un'edicola esagonale che non ha nulla a che fare con un edificio che possa più o meno richiamare una grotta. Questa edicola è rappresentata p. es. nelle ' fiaschette ' di Bobbio e di Monza (le ' ampolle ' di Monza), ove assume aspetti differenti. Occorre considerare anche la lettera di Costantino al vescovo Macario di Gerusalemme (dove Costantino ordina la costruzione di un grande santuario sul Golgotha, — cfr. Eusebio, Vita Constantini 3, 30-32); l'imperatore parla a lungo del luogo del S. Sepolcro, dove dovrà sorgere questo enorme edificio, e dimostra una grande ostilità verso il paganesimo. Osserva infine, più in generale, che una comparazione concernente solo l'elemento ' grotta ' è troppo vago.

BIANCHI: La questione è storica, di situazione storica, e non solo strutturale.

[Da quest'ultimo punto di vista, poi, non si vede come una struttura circolare o a pianta centrale possa paragonarsi con un mitreo, che è sempre di pianta rettangolare, con rilievo cultuale sul fondo (talora con nicchia o 'abside')].

GERVERS: I think that Mlle Guarducci has misunderstood the direction of my argument and of a number of important details per-

taining to it. I should like to reaffirm at this point that the connection I have drawn between the grottoes of Christ's birth and resurrection, and the mithraic cave, is symbolic rather than physical. The rapport which links the two religions and these aspects of their iconography is, I would argue, not direct, but derives rather from a common, if perhaps distant historical tradition. Of course Mithras and Christ are different; Christianity prevailed because of that difference. But both religions developed in the context of the Roman world. I have approached the question of the cave from a historical rather than an orthodox religious viewpoint, and see Mithras and Christ appearing from a long-established oriental line of godly figures who bring enlightenment to the darkness (the cave) of man's world (see the article by A.C. Soper in note 29). Living as we do today in a predominately Christian society, it is difficult for us to appreciate the vexation voiced by such early Christian authors as Justin regarding the followers of Mithras who, he felt, were encroaching on the Christian domain. We certainly cannot, and should not, deny Justin his concern. Nor can we disregard any early Christian text, unless it can be shown from other sources to be inaccurate. In the matter of Christ's birth in a cave, literary tradition undeniably records the event from the first half of the second century.

Mlle Guarducci's comments about the edicule of the Holy Sepulchre merely confirm what I have said: that the site was commemorated by the building, or in this case the shaping of a central structure, of which the hexagon is clearly one type. I might also point out here that the pilgrim flasks of Monza and Bobbio have been attributed by A. Grabar to the sixth century. The illustrations on them of the edicule cannot necessarily be used therefore as evidence of the pre-Constantinian structure (see John Wilkinson, « The Tomb of Christ, an outline of its structural history », *Levant* 4 (1972), pp. 83-97).

I do not mean to construe the Pantheon either as a funerary building or as a martyrium, but rather as a form which in the architectural repertory of the Romans was frequently used for memorial structures. It is the best known and best preserved example of its type, which was retained for certain specific uses by early Christian patrons. The possibility that the Pantheon was a *heroon* connects it to the concept of the memorial nature of the martyrium (see note 35).

I would concur with Professor Bianchi that in its larger context the question owes as much to history and setting as it does to structural form. The fact that mithrea are invariably rectangular, however, is not particularly germane to the argument. The grottoes of the Nativity and of the edicule of the Holy Sepulchre are rectangular in their interior too. It is the central structures which were built over them that confirms their memorial nature.

J.F. HANSMAN

SOME POSSIBLE CLASSICAL CONNECTIONS IN MITHRAIC SPECULATION

In the past, the human figures and creatures depicted on the Mithraic bull-slaying reliefs have been thought by different writers to symbolize various traditions or beliefs associated with different ancient religions. The present writer proposes to consider certain features of the reliefs more specifically in the light of theories of generation attested in Classical theological and philosophical writings. Certain passages in Zoroastrian texts will also be cited. We begin with the central motif of the reliefs, the slaying of the bull by Mithras. Cumont suggested that Mithras received instructions to slay the sacrificial bull from the sun god Sol/Helios/Apollo, initiating thereby the creation of the world.[1] Cumont believed that this myth, in part, shared an Iranian background. For the present discussion it will be useful to review the possible cultural connections of the Bull-slaying episode and to note current views on the subject.

According to Zoroastrian doctrine the evolution of all animal life began when the Evil Spirit Ahriman slew the Uniquely-created Bull, the *Gāv ī ēv-dād*. Some of the seed of the dying bull was conveyed to the moon and there, after being cleansed in the purifying lunar light, produced a male and a female of every kind of animal which exists on earth.[2]

Professor M. Boyce has suggested the possibility that in the original, pre-Zoroastrian form of this myth, "the Bull died as a sacrifice by the gods, and that its death was essentially a creative and useful act from which good resulted, namely the generation of all other good creatures and plants".[3] Boyce considers also the possibility of a connection between this pagan version of the bull-slaying myth and the feast of the autumn equinox, which

---

[1] Cf. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, New York, 1903, 135-7.

[2] *Yašt* 7.3, 5, 6; *Great Bundahišn*. VI, E 1-3 (trans. Anklesaria 81); VII. 5-6 (A. 87-9).

[3] M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, Leyden, 1975, 139.

"appears to have been dedicated of old to Mithra, and is known from Achaemenian times as the Mithrakāna (later Mihragān)". This festival marked the period when the sun with which Mithra is associated, completed the task of ripening crops and increasing herds. For this, sacrifices of thanks were made to Mithra.[4]

Professor Boyce has pointed out that "in some Iranian villages Zoroastrians still bring an offering from their crops to the fire-temple at Mihṛagān and each household then sacrifices an animal to the *Yazata*". It is suggested by Boyce that this blood sacrifice may have been offered in part also as a symbolic "re-enactement of the death of the mythical 'Uniquely-created Bull', from whose body in the beginning sprang the seed of animals and all useful plants... Such significance attaching to blood sacrifice at the Mithrakāna would account for the central part assigned to the offering at the festival, and for the persistence of the rite into the twentieth century. It might also help to account for the essential role of the bull sacrifice in western Mithraism".[5]

We turn next from Iranian to Classical concepts of generation, and note in particular the statement of Porphyrius, that "The ancients... called the moon a bee as protectress of genesis. But otherwise Selene is a bull and Taurus is the extension of Selene".[6] The equation of the Greek moon-goddess Selene with a bull has led to the suggestion that Porphyrius may have taken this reference from Euboulos or from Pallas, his sources on Mithraism, and that such an identification by the adherents of the Mithraic cult is similar to the Avestan concept of the seed of the bull being purified in the moon.[7] Certainly other evidence exists to support a moon/bull connection in Mithraic speculation. A crescent moon is placed above the back of the bull in the zodiac representation of Taurus on the larger relief from Dura Europos (Mon. 40), and an upper panel of the Potaissa relief shows a bull standing within a crescent moon (Mon. 1921).[8]

---

[4] *Ibid.*, 172.

[5] *Ibid.*, 172-3.

[6] Porphyrius, *De antro nympharum*, 18.

[7] L. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leyden, 1968, 251.

[8] Vermaseren identifies the bull in this relief as being in a boat. But the pointed and sharply upturned ends of the feature suggest a crescent moon.

Most Mithraic tauroctones show a dog and sometimes a snake rushing towards the bleeding wound inflicted on the bull by Mithras. Cumont has proposed that the dog, as the faithful companion of Mithras, protected the soul of the bull as it ascended into the celestial sphere.[9] Vermaseren believes it to be likely that the dog's act may be interpreted as an attempt to benefit from the blood's life-giving quality.[10] In treating the role of the dog, it will be helpful to consider the attention given this animal in Iranian and Graeco-Roman religious speculation.

In the Avesta dogs are very highly regarded, and punishments are prescribed for persons who abuse them. The dog is used in burial rites where his purifying look, *sag-dīd*, is believed to chase away evil spirits from human corpses.[11] Dogs also protect and assist souls of the departed during the journey to the other world.[12]

In ancient Greece the dog was generally regarded as unclean but was used in ceremonies of purification in Boeotia, devoted probably to Hecate who was especially worshipped there and to whom the Argives offered a dog.[13] A Greek legend also relates that the metamorphosed Hecuba, the dog with fiery eyes, was supposed to join the following of Hecate and to roam howling through the Thracian forests.[14]

The association of Hecate with the dog is of interest to our study for in Greece from at least the fifth century B.C. this deity was considered to be a moon goddess, kind and supernal. She was also an earth divinity. But it is her lunar connection which interests us at present.

Porphyrius, quoted by Eusebius, states that "The moon is Hecate with respect to her changing form and the power in the forms. Her power therefore is trimorphic. She carries the New Moon's white garment...".[15]

---

[9] Cumont, *op. cit.*, 137.

[10] M.J. Vermaseren, *Mithras, The Secret God*, London, 1963, 69-70.

[11] On *sag-dīd* see especially *Sad Dar* LXX.1 (trans. L.W. West, *SBE* 24, 335).

[12] *Vendidad* XIII.9 (trans. J. Darmesteter, *SBE* 4, 154).

[13] L. Farnell, *The Cults of the Greek States*, II, Oxford, 1896, 507 & note d; see also *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 513.

[14] Farnell, *op. cit.*, 508.

[15] Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, 3.11.32-4.

If we consider that the Zoroastrian concept of the seed of the dying bull being conveyed to the moon for purification may have been assimilated by the followers of Mithras, we are perhaps justified in seeing a parallelism between the functions of the dog as a purifying agent, on the one hand as an associate of Hecate the moon, the protectress of genesis, and on the other, in the Iranian religion, as a purifier of the human corpse. But in Zoroastriasm the dog is not a helpmate of the moon. Accordingly, for the present discussion we should consider that the connection of a dog with the moon is, in part at least, derived from Greek tradition. Even so, Hecate, and thus also her associated dog, is considered to be pre-Hellenic.[16] The possible connection of the dog with the moon as Hecate may therefore derive from Greek religious speculations which are themselves borrowed from a non-Greek cultural tradition.

That Hecate was also connected with the cult of Mithras is supported by the finding of a statuette of her as *dea triformis* in the Sidon Mithraeum (Mon. 85). Presumably, this is intended to represent the trimorphic nature of Hecate in respect to the three phases of the moon with which she is associated by Porphyrius.

Before we move on, one more point concerning the question of a possible Iranian connection for the dying-bull motif should be noted. In the *Ind. Bundahišn*, when the primeval bull dies, 55 species of grain grow from his limbs.[17] This certainly indicates a beneficial result from the death of the bull, and it is a result entirely in keeping with the accepted interpretation of the Mithraic reliefs, in which the bull is slain to generate fertility and new life. We may also mention a parallel point of symbolism in the Mithraic iconography with the above description. For on many of the bull-slaying reliefs heads of grain are shown to be growing from the bull's tail and in one sculpture from the sacrificial wound (Mon. 593). From this evidence we may postulate a specific similarity between one feature of the symbolism of the reliefs and the description of the creative processes preserved in a Zoroastrian text. It should be pointed out, however, that in the Iranian myth, the bull had been an instrument only in the creation of animals and plants. Mankind was created from the seed of the first man, Gayōmard, which was purified by the sun.

---

[16] L. Farnell, *op. cit.*, 502, 507-8.

[17] *Ind. Bundahišn* X.1 (trans. E.W. West, *SBE* 5, 31).

We turn now to the two tourchbearers called Cautes and Cautopates who are represented on many of the Mithraic bull-slaying tauroctones. Cautes is usually shown with torch raised to the sky and Cautopates holds his torch downward toward the earth. These two figures are not explained by the surviving Mithraic references. They have been variously described as symbolizing dawn and dusk; the rising and setting of the sun; and the sun waxing in Taurus at the beginning of spring, and waning in Scorpio at the onset of autumn.[18]

A cult statuette of Cautes from the Sidon Mithraeum shows a dog as his companion (Mon. 80). If our present hypothesis of an association of the dog with the moon is correct, then it may follow that Cautes should be similarly connected, in that he would offer the sun's vital fire to the moon. In the ancient Greek religion this is a necessary response of the creative process in which both the sun and moon take part. On the bull-slaying reliefs the moon goddess, sometimes shown with a crescent, is usually placed in the upper right hand corner directly above Cautes and his raised torch.

According to Plutarch the fate Atropos, who is enthroned in the sun which sows *nous* on the moon, initiates genesis.[19] This *nous* is man's true self held by Aristotle and Plato to be an indestructible essence. It is suggested as a reasonable possibility of interpretation that Cautes in the Mithraic concept of genesis may carry out a similar function relating to sun and moon, to that of Atropos. It would suit his being paired with the dog, an animal of the moon goddess, Hecate, who is herself connected with Mithraism, and also suit the visual association of his torch and the moon on most of the reliefs.

Again, according to Plutarch, the next stage of genesis consists of the fate Clotho in motion on the moon mingling and binding together the sun's *nous* with the lunar *psyche* which is the personification of the soul.[20] This mingling of the creative elements would seem to begin when the moon is new. Thereafter, with the increase of light brought continuously from the sun, the moon reaches the half state and finally a state of fullness. These are the three phases represented by the trimorphic nature of Hekate as lunar goddess described by Porphyrius. At the full moon the process of purifying or nourishing the seed or the unborn souls is apparently complete, and in this context we may understand that at the time of the full moon when souls were whole that they would descend through the moon gate, described by Porphyrius, to earth.[21]

---

[18] For a summary of theories regarding Cautes and Cautopates see M. Schwartz, « Cautes and Cautopates », *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, II, 406-24.

[19] Plutarch, *Moralia: De facie in orbe Lunae*, 943C-945C.

The relationship between the moon and the earth is considered by Plutarch who says "some seeing the waxing and waning phenomena call the moon an earthy star and some an Olympian earth, but others speak of it as the domain of the chthonic and at the same time a Uranian Hecate".[22] Here the realm of Hecate may be seen to extend to the moon from that of her original role as a chthonic deity, a beneficient guardian of the gate and the home where she is also recognized as a nurturer of children.

Plutarch says that on earth the chthonic fate Lachesis too puts her hand to the task; the moon has been created by god a compound and a blend of the things above and below and therefore stands to sun in relation of earth to moon.[23] This certainly implies that the sun again lends a hand in continuing the process of generation on earth. It may also suggest a cosmic balance between Cautes on the one hand whom it is proposed, brings the sun's fire to the moon to aid generation at that stage, and on the other hand Cautopates who would direct the solar energy toward the earth to further nourish the souls which have descended to there.

It has been noted that on most of the bull-slaying reliefs, the two torchbearers show physical features and manners of dress which are closely similar to those of the corresponding figures of Mithras. Cumont has called Cautes and Cautopates a "double incarnation" of Mithra and has also suggested that the three formed together a triad or "triple Mithra".[24] Since Mithras is closely identified or equated with the sun god Sol/Helios/Apollo in various Mithraic inscriptions, we may suggest that Mithras assumes the role of Cautes and Cautopates on the tauroctones as the agent of the solar deity, possibly in the capacity of directing the sun's light to promote *genesis.* Bearing this apparent solar connection in mind, it is of interest to note that in some Greek representations, the sceptre of Apollo assumes the form of a cross. The significance of this device is presently unknown. But is would seem reasonable to suggest that the crossed legs of the two torchbearers reflect this convention and that the crossing could symbolize the binding of *nous* and *psyche* in furthering the creative processes.

---

[20] *Ibid, loc. cit.* See also Plutarch, *Moralia: De genio Socratis*, 575B-598F.

[21] Porphyrius, *De antro nympharum*, 29.

[22] Plutarch, *Moralia: De defectu orac.*, 416E.

[23] Plutarch, *Moralia: De facie in orbe Lunae,* 945C.

We turn now to an object shown on various of the Mithraic bull-slaying reliefs. This is a large, two-handled amphora-type vessel which is usually placed below the body of the bull. In a previous article the present writer has suggested that these jars may be identified with a similar type of vessel represented on a Greek *lekythos* of the fifth century B.C.[25] The *lekythos* painting shows Hermes with *rhabdos* in hand, directing the exit of winged *psychai* or souls from the portal of life, represented by the mouth of a large jar. Given this apparent parallel symbolism and bearing in mind that the associated iconography of the bull-slaying reliefs seems to be largely concerned with the processes of generation, we may legitimately suggest that the vessels depicted on these reliefs represent the portal through which human souls ascend to assume a bodily form. In this way the reliefs may be seen to symbolize the whole cycle of generation beginning with the creation of the life-seed and ending with the coming of souls into physical being.

On various of the Mithraic reliefs a snake and sometimes a lion are depicted hovering about the mouths of the jars which we have mentioned above (Mon. 1083, 1727). In a previous article the present writer suggested that these creatures may be considered as symbolizing the evil parts of the human soul, in accordance with Plato's speculation that every soul had an evil side, represented by the lion and serpent. The writer proposed to see both creatures as attaching evil to the purified souls of man as they emerge from the portal of life to birth in human form.[26]

---

[24] F. Cumont, *The Mysteries of Mithra,* op. cit., 129.

[25] J. Hansman in *Acta Iranica, Textes et Mémoires* IV, *Etudes Mithriaques* 1978, 219, 222.

[26] *Ibid.,* 222.

We may also mention at this point the Mithraic lion-man, shown with serpent and lion features or attributes. These characteristics were suggested by the writer, in his earlier paper, to symbolize the evil parts of the Universal Soul represented by the whole creature as envisioned by Plato. Accordingly, the Universal Soul was identified in the Mithraic iconography with the lion-man figure.[27] This symbolism viewed in the light of our present discussion, would seem to raise the possibility that the formulators of Mithraic doctrine may have borrowed certain theories concerning the processes of generation from the speculative writings of Plato. This point calls for some consideration of the dualistic concept of good and evil as understood by Plato and its possible relevance, if any, in Mithraic theology.

Plato believed that man should learn to distinguish between good and evil. He should care for all alike and in so doing enlist as an ally the evil aspects of the soul symbolized, as we have seen, by the lion and serpent. This will assist him in reconciling good and evil and in choosing a middle course of behaviour which avoids both extremes. "For there lies the greatest happiness of man."[28]

In his previous paper the present writer suggested that if the Mithraic lion-man is compared with the Platonic description and condition of the soul, the Mithraic creature may also be understood to represent a similar figure expressing a dualistic concept which recognizes the conflict between good and evil in every man and in the soul of man.[29] According to this line of enquiry the adherents of the Mithraic cult would follow the tenet of Plato in urging man to seek to choose the middle way between good and evil, thus avoiding extremes.

That the followers of Mithras did perhaps show concern for inherent evil is suggested from a consideration of the dedications to Deo Arimanio which are found in several Mithraea.[30] Whereas

---

[27] *Ibid.*, 220-21.

[28] Plato, *Republic*, X.609-19. [As for this text see Discussion].

[29] Hansman, *op. cit.*, 223-24.

[30] Vermaseren, *CIMRM*, I, No. 369; II, Nos. 1773, 1775.

Arimanius or Ahriman, the Zoroastrian devil, is not a god in that religion, he has clearly been designated a deity in the Mithraic cult. It is perhaps in the sense of enlisting the support of the evil element present in the Universal soul, which Plato holds also to be a god, that a dedication of Arimanius / Ahriman has been placed on the base of a statue of the Mithraic lion-man[31] identified here as Plato's Universal Soul.[32]

According to Plutarch Mithras is the mediator who stands between the two extremes of good and evil.[33] But we have noted in our earlier paper that the Zoroastrian Mithra is set firmly on the side of righteousness. The reference by Plutarch would therefore seem to indicate the Mithras of the Roman cult.[34] In this connection Mithras may be viewed as an intermediary figure to whom the followers of his cult turn for assistence in determining a reasonable course between extremes. Also Mithras, like Hermes/ Mercury with whom he is equated, may in this sense be understood to act as a kind of messenger conveying the prayers of suppliants to the gods of good and evil.

Cumont believed that when Mithras performed the sacrificial act of slaying a bull to bring about the world's creation, the forces of evil sought to destroy the fruits of this event by causing the noxious evil snake of Ahriman to attempt to drink and corrupt the life blood of the bull. According to the theory of Cumont, the dog, the Zoroastrian creature of purity, protects the bull's vital seed, goodness and life prevail and the processes of generation continue.[35]

In a recent paper Hinnells had suggested that the dog and serpent are not combatants and that the snake, like the dog, symbolizes a variety of beneficial forces.[36] Hinnells concludes from these findings and from other considerations that while the Mithraic sacrifice should probably not be interpreted in terms of Zoroastrian dualism, Mithraic art preserves ancient ideas of sacrifice and salvation expressed through Graeco-Roman rather than through Iranian motifs.[37]

---

[31] *Ibid.*, No. 834.

[32] See Hansman, *op. cit.*, 220.

[33] Plutarch, *De Iside et Osiride*, 46.

[34] Hansman, *op. cit.*, 225.

[35] Cumont, *op. cit.*, 137.

[36] J.R. Hinnells, « Reflections on the bull-slaying scene », *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, II, 293-97.

The present writer would agree that the Mithraic sacrifice does not appear to relate directly to Zoroastrian dualistic concepts. On the other hand, in view of our consideration of the possible absorption of elements of Platonic speculation in Mithraic theology, it would seem reasonable to suggest that the bull-slaying episode would, in part, reflect the Platonic dualistic belief of maintaining a balance between good and evil. Therefore, if we are to consider the dog as being an attribute of purity and the snake as an embodyment of the evil serpent of Plato, we may understand that the pairing of these creatures at the life blood of the slain bull is intended to symbolize the forces of good and evil which Plato holds to be present in all souls. In this way we may see that the forces of extremes share the life blood as they share all souls and by so doing preserve the balance between extremes which man is urged by Plato to preserve. We may perhaps understand also from this a possible parallel point of doctrine in the Christian religion in which all human beings are born possessed of original sin, original evil.

Numerous representations of the birth of Mithras show a serpent encoiled about the rocks from which the child god bursts forth with sacrificial knife already in hand (Mon. 1492, 1991 and 2134). Some of the sculptures and reliefs show the child god also to be holding a torch (Mon. 353 and 1756). These are the two implements by which, it is proposed, Mithras aids in the creation of the world. In view of the present theory whereby we have considered that the snake is an attribute of evil, it may be postulated with some reason, that the iconography of the birth sculptures is intended to show Mithras, apart from all other beings, to have been born free of the malignancy embodied in the encircling serpent. Thus untarnished by the corrupting influence of the forces of evil, the pure Mithras could be viewed as a fitting agent to perform the sacrificial act which causes life to come into being. Here also is a further instance where we may perhaps suggest a parallel concept with Christian doctrine. For if the present hypothesis is correct, Mithras, like Christ, would have been born free of inherent iniquity.

---

[37] *Ibid.*, 311-12.

The Platonic dualistic theory of maintaining a balance between the extremes of good and evil is certainly not a Zoroastrian doctrine, for in the Zoroastrian religion the forces of righteousness are posed unrelentingly against the forces of evil. Plato's speculation would seem, rather, to be derived, at least in part, from a traditional Greek philosophical principle embodied in the Delphic maxim μηδὲν ἄγαν, i.e. Nothing in Excess.

To the Greek mind sin did not consist of committing an evil act but rather of doing evil in excess. The ethical man would realize that it was sometimes necessary to be evil but not overly so. It is not good to worship unrelieved good or unrelieved evil. Ordinary man has to compromise with evil as well as good to keep his well being. The just man is the man who maintains a reasonable balance between virtue and evil. This also perhaps is the creed of the just man of Roman Mithraism.

In the present paper it has been suggested that different figures and attributes represented on the Mithraic bull-slaying reliefs, may be intended to symbolize aspects of the generative processes derived from ancient Greek religious and philosophical speculation. We should also note that certain features of the reliefs including the divine figure of Mithras, the use of a dying bull as an agent of creation and of a dog as a suggested purifying agent or body, would seem to indicate some connection of Mithraism, however modified in transition, with Iranian beliefs. Bearing these possible links in mind, it may prove of interest for us to consider further an inscription of Antiochus I of Commagene (69-34 B.C.), in which Antiochus states that he "displayed a life common in piety toward all the gods... Persian and Greek" for these were among the gods of his ancestors.[38] The inscription of Antiochus gives the earliest known pairing of Graeco-Roman gods with Iranian deities, a practice commonly attested in various Mithraic inscriptions of the following two centuries. The pairings of Antiochus include Zeus/Ahura Mazda and Apollo/Mithras/Helios.[39] However, there is no evidence in the surviving sources to suggest that

---

[38] Vermaseren, *CIMRM,* I, No. 32, lines 25-31.

[39] *Ibid.,* lines, 54-5.

Antiochus was connected with the cult of Mithras. But the absence of evidence allows one to treat such questions only by *argumentum ex absentia* and this does not of itself prove or disprove the viability of a particular theory. For the moment then, if the considerations of the present paper are to be viewed as working hypotheses, we may with fair reason suggest as one possibility that Antiochus of Commagene could have played a role in helping to bring together elements of Iranian and Greek religious beliefs and of Platonic speculation which, in a developed form, emerged in the Roman world as the hybrid religion called Mithraism. Moreover, if this were so, there is no evidence to preclude the possibility that a cult of Mithra reflecting more closely certain Iranian or related traditions, had existed prior to the suggested assimilation by the cult in the West, of Classical beliefs. On balance, however, it would seem practicable to consider that the Mithraic cult and its mysteries had been put together in one period as the composite religion which it appears to be.

DISCUSSIONE

BIANCHI: I would like to put here the question of the reliability of the testimony of Porphyry in relation to the vicissitude of the soul in Mithraism. Is Porphyry right in attributing to the doctrine of these mysteries not only an *ascensus* of soul but also its *descensus* in this world through *genesis?*

HANSMAN: Well, I mean, what Mithraism is? As you know, our interpretation of Mithraism is based mainly on the iconography or a few scattered inscriptions and some sources, but none of the great writers... It is mainly a matter of « argumentum ex absentia », it is arguing in the absence of knowledge and you can more or less present any point of view as a basis for reasoning, and I could say this in the case of Porphyry also...(1).

---

[1] A revised text of this discussion is not at the disposal of this Editor. The Editor takes the liberty to add the following words from a letter of Dr. Hansman, sent to him on 8th May 1978, which makes Dr. Hansman's answer more explicit as regards his use of Porphyrius for the quotation dealing with Hecate and the three phases of the moon as this relates to the increase of souls coming into being: « Porphyrius does not say that this is a Mithraic belief and I do not treat the reference as Mithraic in my own text. What I do say is that in this instance Porphyrius reflects a traditional Greek concept of genesis. I suggest that if it were accepted in certain Classical religious speculation that souls were increased on the moon, then this concept could have been assimilated by Mithraic theologians... What we really seem to need (...) is a (...) research paper dealing in detail with the traditional (not Platonic) Classical concepts of the processes of genesis. Then we may have some broader-based material on which to consider the possible borrowing from this specific aspect of Greek or Roman religious speculation, utilized by the formulators of Mithraism ».

[As for the Platonic text (Resp. IX 619 a) quoted on n. 28, Plato's point is there to praise the choice of a 'middle condition' in life, far from both extremes or excesses (one of which being the falsely exalted condition of a tyrant. Ed. (added 18.6.1979)].

Concetta Giuffrè Scibona

MITHRAS DEMIOURGOS

La particolare qualità storico-religiosa del mitraismo, come è stato da più parti autorevolmente riconosciuto, sta, oltre che nella specifica struttura misterica della prassi dei suoi adepti, cui corrisponde una singolare « vicenda » del dio titolare dei misteri, anche nel fatto che in tale « vicenda » sono trascritte in chiave mitica e strettamente collegate tra loro una cosmosofia ed una misteriosofia[1] le cui implicanze certamente numerose e complesse in gran parte ci sfuggono.

Puntare lo sguardo sul protagonista di tale vicenda nei suoi rapporti col cosmo e con l'uomo ci pare possa servire a chiarire almeno in parte un quadro che numerosi rilievi mitriaci mostrano vario ed esuberante. In particolare vorremmo indagare se e fino a che punto la specificità della funzione demiurgica del Mithra dei misteri si possa validamente ritenere come il risultato di una interpretazione misteriosofica di dati già ampiamente sincretistici, ma riconducibili, nel sostrato di base, ad antiche funzioni e caratteri di questo dio abbastanza costanti e continui nella sua storia indiana ed iranica.

Un problema di questo tipo emerge anche, a suo modo, in ambiente manicheo, nell'identificazione dello Spirito Vivente con Mithra medesimo. Si tratta perciò di definire innanzitutto il carattere particolare del Mithra dei misteri, in quanto demiurgo, per poi studiare come, pur sommersa da implicanze e soprastrutture varie e « interpretata » secondo i canoni della moda filosofica del tempo, una funzione demiurgica di Mithra abbia percorso le tappe di tutta la storia di questo dio, adeguandosi ai vari ambienti religiosi particolari.

Ma partiamo dai dati relativi al Mithra romano. Il testo di base, com'è noto, è Porfirio, *de antro nympharum* 6[2].

---

[1] Una « sofia », cioè (conferita attraverso l'iniziazione), del cosmo visto come luogo e mezzo, al tempo stesso, della vicenda mistica dell'anima.

[2] Οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον

La concezione di Mithra demiurgo, in riferimento alla simbologia della grotta, è stata recentemente considerata da Turcan[3] nel quadro dello studio della ellenizzazione neoplatonica e stoicizzante della teologia mitriaca. Questa *interpretatio* ellenica del mitraismo è un fatto innegabile, e proprio in essa sta la qualità tipicamente sincretistica della religiosità mitriaca. Ma sulla scorta di altre « letture » di diverse vicende divine (per es. l'*interpretatio* naassena del mito di Attis) dobbiamo chiederci quale fosse l'oggetto di questa operazione e come e perché esso, nell'intenzione dei filosofi, si prestasse all'*interpretatio* medesima.

Nel *de antro* Mithra è detto 'padre e creatore del tutto'. Ci accorgiamo subito che, avulsa dal suo contesto, questa è una definizione estremamente generica dell'opera del dio. Ma se consideriamo il testo porfiriano nella totalità dei suoi riferimenti, troviamo il quadro di una religiosità abbastanza coerente ed articolata in alcuni dati fondamentali: una vicenda dell'anima (misteriosofia, nel quadro di una dottrina e di una prassi misteriche) la quale si esplica in una cosmosofia ed in una prassi cultuale al cui centro sta Mithra il demiurgo. Tale quadro, a nostro avviso, e contrariamente a quanto afferma Turcan[4], si attaglia perfettamente ai dati iconografici del mitraismo. Al centro di ogni mitreo sta infatti l'immagine di Mithra tauroctono, e questo è il momento centrale e risolutivo di una vicenda che è nello stesso tempo salvifica e paradigmatica per l'umanità.

Ora, questa vicenda è rappresentata, nei rilievi a scene multiple, con un suo inizio ed una sua fine particolari. È stato osservato[5] che questo inizio allude, con le immagini di Saturno o di Oceano o della lotta di Zeus-Oromazdes contro esseri anguipedi, ad una situazione primordiale, genericamente atta a introdurre una speci-

---

μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον τόπον· πρῶτα μέν, ὡς φησὶν Εὔβουλος Ζοροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων.

[3] *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975.

[4] *Ibidem*, p. 78.

[5] In questo seminario: U. Bianchi, Prolegomena, parte II, p. 11; 14.

fica cosmogonia mitriaca. Analoga funzione potrebbe avere il riferimento alla 'terra feconda' nei versi di apertura della serie delle iscrizioni poetiche del mitreo di S. Prisca (*fecunda tellus cuncta qua generat Pales*, nella lettura di Vermaseren)[6]. Quanto alla conclusione della vicenda (alla quale tutta allude, secondo noi, l'espressione di Tertulliano in *de praescript. haeretic.* 40, 4), essa si pone come un passaggio ad un livello superiore in cui Mithra viene accolto. La funzione demiurgica di Mithra si esercita proprio al centro dell'universo mitriaco, e al limite tra questi due livelli (il terreno e l'ultraterreno, il cronico e l'eterno). Essa si qualifica perciò innanzi tutto come funzione *mediale*. Non è più lecito ormai, dopo lo studio di Belardi[7], dubitare dell'antichità di questa funzione e dunque dell'importanza della testimonianza di Plutarco su Mithra *mesítes*[8]. Essa ci mostra un momento cruciale dell'*interpretatio* greca di antiche e precise funzioni indo-iraniche del dio.

Lungi dal poter essere spiegato solo con l'applicazione di una teologia solare, che ne costituisce solo uno sviluppo particolare, il passaggio dal *mesítes* di Plutarco al demiurgo di Porfirio trova i suoi motivi già nell'elaborazione della prima epiclesi e nel carattere funzionale del Mithra iranico e indiano. La distinzione abbastanza chiara tra Mithra e il Sole nel quadro religioso del mitraismo romano corrisponde ad una abbastanza netta distinzione tra i due sia in ambiente iranico che in ambiente indiano. Ecco perché non ci pare fruttuoso insistere sulle caratteristiche solari di Mithra[9] per spiegarci l'identificazione manichea dello Spirito Vivente col dio Mithra. Essa si spiega invece abbastanza agevolmente se, come ha fatto Sundermann[10], si pone mente al duplice registro in cui si esplica la funzione dello Spirito Vivente: quello cosmogonico-demiurgico e quello escatologico. Lo Spirito Vivente, scendendo *al limite* tra mondo luminoso e mondo tenebroso, salva col suo 'grido affilato' l'Uomo primordiale. È questo un quadro perfettamente corrispondente all'*ethos* gnostico. Ma ci si chiede, per inciso, se lo Spirito Vivente che con la sua parola evocatrice salva l'Uomo primordiale non sia da connettere in qualche modo con il Mitra vedico, che parlando *jánām yatáyati*[11], e con il Mithra avestico[12], che chiede agli uomini di venerarlo pronunziando il suo nome, così che egli « andrebbe verso gli uomini che possiedono la Verità per la durata di un tempo limitato, interrompendo la sua propria vita immortale »[13]. Il valore semantico di *θwaršta* (« tagliato ») riferito al tempo, il ricorrere di una espressione identica a quella dei vv. 55-56 sulla bocca di Tištriya in *Yt.* 8, 11, seguita dalle parole *aēvam vā avi xšapanəm duyē vā pančāsatəm vā* ('per una notte, o due, o cinquanta'), il significato attribuibile all'espressione *upa-θwarštahe*, composto verbale del genitivo assoluto (lett. 'essendo interrotta la mia propria vita immortale') fondato su quello di *upa-θwərəsa* = 'taglio (artificiale), breccia, apertura', sono gli elementi fondamentali su cui si fonda Gershevitch per sostenere validamente, di contro alle altre, la sua interpretazione di questi versi[14]. In essi si esprime dunque, abbastanza chiaramente, l'interferenza dialettica, attraverso un sistema di chiamata del fedele e di risposta del dio, dell'eterno sul cronico, dell'immortale sul mortale.

---

[6] M.J. Vermaseren-C.C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, p. 187; v. anche p. 188-192.

[7] *Studi Mithraici e Mazdei.* Istituto di Glottologia dell'Università e Centro culturale italo-iraniano, Roma 1977, cap. I, p. 52 ss.

[8] *De Iside et Osiride* 46, 369 E.

[9] I. Gershevitch, Die Sonne das Beste in *Mithraic Studies*, Manchester 1975, I, p. 68 ss.; cfr. anche pp. 126-134.

[10] Some More Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon in *Études Mithriaques*, Textes et Mémoires, vol. IV, Serie Acta Iranica, Teheran-Leiden 1978, pp. 485-499.

---

[11] « Induce gli uomini ad occupare il loro luogo naturale ». La traduzione è di Gonda, il quale, da ultimo, ha riconsiderato la questione del significato di questo verbo causativo attribuito a Mitra (*The Vedic God Mitra*, Leiden 1972, p. 93 ss.; Mitra in India in *Mithraic Studies*, I, p. 45 ss. ai quali rimandiamo per la bibliografia relativa). Basti qui sottolineare che le parole *Mitrā jánām yātáyati*, con le quali si apre l'unico inno rivolto nei Veda al solo Mitra, sono state, a ragione, considerate (L. Renou, *Études vediques et paninéennes*, Paris 1960, VII, p. 8; XIII, p. 20) come una sorta di definizione della natura del dio.

[12] Per quanto riguarda la questione, sollevata da questo testo avestico, di una venerazione « anonima » del dio cfr. M. Boyce, On Mithra's Part in Zoroastrianism in « Bulletin of the School of the Oriental and African Studies », 32, 1969, p. 19. *Contra* U. Bianchi, L'Inscription 'des daivas' et le zoroastrisme des Achéménides in « Revue de l'Histoire des Religions », CXCI, 3, 1977, p. 25, n. 1. Cfr. anche J. Kellens in « Studien zur Indologie und Iranistik », 1976 (Heft 2), p. 113-132.

[13] Trad. da I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p. 101.

[14] *Ibidem*, p. 207; 326.

Questa immagine ci riporta a quanto dicevamo prima riguardo a quei due livelli della realtà in mezzo ai quali si può situare il *mesítes* plutarcheo e l'opera demiurgica del Mithra dei misteri. Questi due livelli e la funzione del dio nei rispetti di ambedue si può infatti rinvenire su tutta una linea che dall'India vedica, e attraverso il materiale avestico relativo a Mithra, giunge fino al mitraismo romano. Già Kuiper [15], nel criticare l'attribuzione di una sola funzione fondamentale (quella di dio del contratto) al Mithra avestico, riconsiderava la storia indiana di Mithra, scrivendo che: « the true character of Mithra, in our opinion, can only be understood if one considers his role in the cosmogony, as the opponent of Varuṇa ». Anche in ambiente vedico, dunque, la funzione tipicamente liberatrice e 'progressiva' di Mithra si realizzerebbe in un sistema di due livelli (quello di Varuṇa, l'ultraterreno, e quello di Mitra, il terreno, il cosmico, in cui « tout se tient » proprio in virtù di questa sua opera cosmogonica che si diffonde a tutti i livelli). Mitra è datore di luce, di vita, di acque, di bestiame ed è tipicamente attivo e benefico nei confronti dell'uomo. A sua volta Gonda [16] scrive che il Mitra vedico « being (nei rispetti di Varuṇa) no less concerned with it (sc. lo *Ṛta*) and no less its promoter, is rather its maintainer, the one who keeps its manifestations in the right condition, who redresses if something has gone wrong, who adjustes, restores, appeases, stabilizes ». Questa funzione, che, senza essere demiurgica, è però in un certo senso promotrice e regolatrice della vita e della realtà intera di questo livello cosmico, si accentua ed arricchisce nell'ambiente avestico.

Com'è noto, l'ideologia avestica, sottolineando la connessione etico-cosmica, ha operato una distinzione netta tra i due livelli della realtà: *mēnōk* e *gētīk*. Ora proprio il *gētīk*, in particolare con la creazione del cosmo e dell'uomo, è finalizzato alla definitiva eliminazione di Ahriman, mentre il *mēnōk* è lo stato proprio del Signore Saggio, in cui egli ha operato la sua prima creazione allo stato spirituale. Ancora in *Yn.* 72, 10 ed in *Nyas.* I, 8 troviamo la distinzione tra *Zurvan akarana* e *Zurvan darəgo.xᵛadata* (= « tempo infinito » e « tempo dal lungo dominio »). E nel *Bundahishn* è proprio il 'tempo dal lungo dominio' il luogo ed il mezzo della creazione, quella grande macchina difensiva che nella ideologia avestica e manichea sono il cosmo e l'uomo.

---

[15] Remarks on 'The Avestan Hymn to Mithra' in « Indo-Iranian Journal » V, 1, 1961, p. 46 ss.

[16] *The Vedic God Mitra*, p. 109 ss.

In questo sistema Mithra funziona, oltre che come principale garante della preservazione della realtà, che è creazione buona di Ahura Mazdā, anche come incrementatore della realtà medesima sul piano umano (*puthrō-da*), vegetale (*uxshyat-urvara*) e cosmico in genere (*gayō-dā*). È in relazione a questa che devono inquadrarsi tutte le altre funzioni del Mithra avestico: quella contrattuale, quella guerriera ed anche quella connessione col Sole che tanta fortuna avrà negli sviluppi ulteriori della storia del dio (se il Sole non si levasse i *deva* guasterebbero la creazione visibile di Ahura Mazdā)[17].

Nella prospettiva zoroastriana Mithra può così essere il campione di Ahura Mazdā nella difesa della creazione e nel funzionamento del cosmo. La connessione Ahura Mazdā-Mithra risulta dalle iscrizioni achemenidi, dall'espressione avestica *Mithra ahura bərəzanta*, ed infine dal nome *Mesoromásdes*[18].

In particolare, questa posizione di Mithra nei rispetti di Ahura Mazdā e la sua funzione preservatrice della realtà è testimoniata anche in *Yn.* 42, 2 nel composto duale « *payûčathwôreštara* seguito da *yazamaidê* (= « veneriamo i due, il protettore ed il creatore »). Il composto è ripetuto in *Yn.* 57, 2: in ambedue i casi il traduttore pahlavi, ignorando il duale, traduce: « il protettore creativo » (*brinkar*) e commenta: « il dio Mihr »[19].

---

[17] *Yt.* 6, 2-4.

[18] Plut. *Ad principem ineruditum* 3, 2, 780 C.

[19] Zaehner (*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, trad. it., Milano 1962, pp. 73-74) nota che il composto richiama chiaramente il tipo del *dvandva* Mitra-Varuṇa o Ahura-Mithra. In *Yasna 42* esso ricorre poi in un'ambientazione cosmico-naturistica la quale, piuttosto anomala per un testo gathico, ben si attaglia invece al quadro che ci dà di Mithra lo *Yast 10*: « Noi veneriamo le montagne dalle quali scende l'acqua; veneriamo i laghi, che contengono l'acqua; il frumento che porta abbondanza; veneriamo i due, il protettore e il creatore; veneriamo Mazdā e Zarathustra ».

È probabile dunque che la glossa pahlavica ci riveli una tradizione molto antica. Del resto, alla strofe 54 del *Mihir Yašt* il dio si qualifica come « il benefico protettore di tutte le creature » (*vīspanam dāmanąm*

Nell'ideologia iranica l'opera di Mithra si svolge, come si è detto, su due registri: quello cosmogonico e quello escatologico, da intendere, quest'ultimo, nel doppio senso a) di una funzione attiva di Mithra contro i demoni nell'atto definitivo del *fraškart*[20] e b) di un giudizio operato da lui sull'anima dopo la morte al ponte *Činvat*[21].

Così, sembra che proprio per questo duplice aspetto di divinità preposta al 'funzionamento' del cosmo concepito come 'mezzo' ed alla salvezza dell'uomo, Mithra ha potuto ben essere oggetto della identificazione manichea con lo Spirito Vivente, interpretazione gnostica che ha trasformato il cosmo e l'uomo in realtà negative.

Se torniamo ora a Porfirio, possiamo tentare di distinguere meglio i limiti e la natura dell'interpretazione neoplatonica e pitagorizzante di caratteri e funzioni tipici di questo dio. La vicissitudine dell'anima, intesa come accessione all'eterno e oggetto dell'insegnamento misterico, è un dato, che, sulla base delle testimonianze archeologiche e del 'Discorso veridico' di Celso, possiamo con certezza attribuire alla dottrina e alla prassi del mitraismo. La simbologia della grotta, invece, poco si accorda con l'allegoria platonica dell'antro. Infatti, stando a Porfirio, la grotta, tipico luogo di culto mitriaco, è il tempio « immagine (εἰκόνα φέροντος) del cosmo », e di un cosmo non negativo, anche se costringente[22]. Ora, centro e fulcro di questa visione cosmosofica è Mithra, qualificato prima come ποιητής e πατὴρ πάντων, poi come demiurgo (ἐδημιούργησε), poi ancora come δημιουργὸς καὶ γενέσεως δεσπότης.

Se la prima espressione echeggia chiaramente quella del Timeo, la sostanza della demiurgia del Mithra romano presentatoci da Porfirio è però ben più complessa, e dunque specifica, irriducibile al platonismo: l'espressione ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀπάγων del cap. 18, echeggiando γενέσεως δεσπότης, specifica l'azione demiurgica di Mithra in senso misteriosofico e salvifico. L'iscrizione

---

nipāta ahmi hvapō) cfr. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, p. 100-101.

[20] Cfr. W. Sundermann, art. cit., p. 493 ss.

[21] *Dd.* XIII, 3, ed. West p. 33; *Mēnōk i khrat*, II, 118-20, ed. West p. 9; *Dk.* IX, 39, 9 (38, 9), ed. Sanjana XVIII, 30.

[22] Procl. *In Remp.* II p. 345,4 sgg. ed. Kroll: ἐκ τῶν Περσικῶν τῶν τοῦ Μίθρα τελετῶν παρ' αἷς πᾶσαι αἱ τῆς Θέμιδος ἐπικλήσεις . . . συνάπτουσιν καὶ τὴν 'Ανάγκην . . .

del mitreo di S. Prisca (*nos servasti eternali sanguine fuso*, come letta dagli scavatori, ma dubbia o contestata per le prime tre parole)[23] la chiarisce ancora. L'azione demiurgica di Mithra si compie dunque nell'atto della tauroctonia, che pone in essere il funzionamento del cosmo, e in pari tempo concerne la vicenda dell'anima: un funzionamento, dunque, positivo e provvidenziale per la salvezza dell'anima medesima secondo una interpretazione misteriosofica (ma di una misteriosofia tutta particolare)[24] della funzione vitalistica ed escatologica del Mithra iranico.

Ma alla luce della nuova iscrizione del mitreo di S. Stefano Rotondo[25] si può cercare di andare ancora oltre. In che rapporto sta il demiurgo Mithra denominato in Porfirio ποιητής e πατὴρ πάντων con il *dominus aeternus* invocato nell'iscrizione? Ricordiamo che Turcan[26] ha riferito a Numenio le citazioni mitriache di Porfirio e si è richiamato al Mithra *mesítes* di Plutarco comparandolo al 'secondo dio' del filosofo di Apamea. L'espressione di Numenio[27] suona così: πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον. Ricordiamo ancora la testimonianza di Filone di Biblo su un'opera attribuita a Zoroastro il mago, che circolava ai tempi di Adriano (Ἱερὰ συναγωγὴ τῶν Περσικῶν). In essa un mago affermava che il dio « primo, incorruttibile, eterno, ingenerato, indivisibile » ha una testa di falco e che egli è « il padre dell'ordine e della giustizia ». Turcan ha avvicinato questa figura divina al massimo grado nella gerarchia dei gradi iniziatici dei misteri di Mithra: il *pater patrum*. Noi, fatte salve le riserve di Panciera sulla qualità mitriaca di questo nuovo documento, avvicineremmo volentieri quella stessa figura al *dominus aeternus* misericordioso, creatore d'una realtà benefica (*quidquid boni creasti*), qualificata addirittura come divina e sacra (*mare divinum*, *seminata sacra*), della dedica di S. Stefano Rotondo. In esso si potrebbe vedere la figura divina titolare di quel livello di *aeternitas* cui Mithra giunge dopo la sua vicenda terrena e cui le anime aspirano. Al di sotto di lui sta il cosmo con al centro Mithra demiurgo, *lex viva* del dio eterno, in qualche modo dunque, anche se distinto da lui, promanazione sua. In questa interpretazione l'espressione *quomodo tu hibus criatoribus misertus es*, nonché il riferimento alla terra e al mare divini e, in definitiva, a tutta la realtà cosmica ben si potrebbero connettere a quel valore positivo, anzi addirittura provvidenziale del cosmo e dell'opera salvifica e demiurgica di Mithra che fin qui abbiamo delineato.

---

[23] Lo stato attuale di questa iscrizione non permette la lettura certa delle prime tre parole e già alcune lettere risultavano perdute o dubbie alla lettura del Vermaseren (*op. cit.*, p. 218; cfr. però anche fig. 69 p. 215 e Pl. LXVIII).

[24] Una misteriosofia non anticosmica, non implicante cioè una concezione negativa del cosmo, ma, al contrario, cosmosofica, nella quale dunque il cosmo ha un ruolo essenziale, anzi provvidenziale ed è oggetto della conoscenza iniziatica: ad essa corrisponde convenientemente la particolare qualità di Mithra come dio « in vicenda », una vicenda non « ciclica » ma « cronica », di un dio non « morente » ma « invitto » (cfr., in questo Seminario, U. Bianchi, Prolegomena, I).

[25] Vedi in questo Seminario S. Panciera, Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo, spec. p. 9-18.

[26] *Op. cit.*, p. 79 ss.

[27] Fr. 21, ed. Des Places p. 60.

Dario M. Cosi

ATTIS E MITHRA

Queste pagine non intendono tanto offrire delle risposte al problema del confronto fra il complesso culturale di Mithra e quello di Attis, quanto sottoporre a discussione le posizioni tradizionali della critica e proporre alcune linee di indagine.

Le ricerche che hanno affrontato questo tema l'hanno di solito inserito nel piú generale problema dei rapporti fra mitraismo orientale e mitraismo occidentale. Cosí, nella continua oscillazione fra ipotesi, piú o meno temperate, di continuità piuttosto che di frattura, si sono in generale risolte nell'analisi delle modalità de « la formazione del mitraismo in Asia minore »[1]. Che questa regione, sia per cosí dire, il punto intermedio, geografico, cronologico, « ideologico »[2], tra il culto orientale di Mithra e quello occidentale, è cosa probabilmente indiscutibile. Ma la scarsità del materiale e le difficoltà di interpretazione hanno portato a conclusioni divergenti e spesso scoraggianti, che suggeriscono l'opportunità di abbandonare ormai le speranze di chiari quadri complessivi e di lineari evoluzioni storiche, per distinguere piuttosto — almeno metodologicamente — fasi, ambienti e situazioni storico-religiose diverse. Ritengo quindi necessario studiare i fatti d'Asia minore per quello che sono, senza tener conto dei fatti che possono averli preparati e delle loro conseguenze. D'altro canto, per quanto riguarda in particolare i rapporti fra il complesso culturale di Mithra e quello di Attis, ritengo necessario confrontarne con metodo fenomenologico-storico gli elementi, a Roma e a Ostia in epoca imperiale, *come se* essi non avessero alcuna relazione con i dati d'Asia minore e, piú in generale, d'Oriente. Mi rendo conto dei pericoli di questa impostazione: ma vorrei precisare che essa è soltanto strumentale all'analisi che si intende svolgere, e che evidentemente va suprata non appena si trascorra a questioni piú generali.

---

[1] Cfr. specialmente E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain*, Paris 1955 (BEFAR 183), 144-69, che, pur molto severo verso le acquisizioni della critica, organizza le sue argomentazioni secondo lo schema tradizionale.

[2] Nel senso naturalmente di L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968 (EPROER 11).

L'errata impostazione dalla quale vorrei prendere le distanze è stata introdotta negli studi da F. Cumont. Egli — come è noto — partiva dal presupposto che « les mystères de Mithra et ceux de la *Magna Mater*... sont toujours restés intimement associés en Occident », e si rifaceva all'Asia minore per ottenerne conferma[3]. In questa regione, che ha visto il sorgere e il diffondersi del culto di Cibele e Attis, sarebbe individuabile — secondo Cumont — una fase in cui il culto di Mithra, provenendo dal mondo iranico, si è trovato a contatto con i culti locali preesistenti. In particolare, la coppia Anahita-Mithra sarebbe venuta a sovrapporsi e a identificarsi con l'antica coppia Cibele-Attis, provocando, in un'epoca oscura e con caratteri difficili da precisare, un fenomeno sincretistico tra i due complessi religiosi. Da questa situazione deriverebbero direttamente i fatti occidentali.

La tesi di Cumont è stata criticata e in parte smantellata da diversi autori, tra cui specialmente Wikander e Will[4]. Costoro tuttavia non sono giunti a porre in discussione l'impostazione di fondo.

Si è discusso per esempio a proposito dell'entità e della localizzazione precisa delle attestazioni anatoliche del culto di Mithra, e in particolare a proposito dei reali contatti e associazioni che in tale ambito possono essere avvenuti[5].

Si è osservato che il culto di Mithra occupa in Anatolia regioni (Ponto, Commagene, Lidia, Armenia) relativamente periferiche rispetto alla Frigia, che come si sa è invece il centro di formazione e diffusione del culto di Cibele[6].

---

[3] Tra i molti lavori di Cumont su questo argomento, il più specifico è *Mithra en Asie Mineure*, in *Anatolian Studies... W.H. Buckler* (edd. W.M. Calder-J. Keil), Manchester 1939, 67-76.

[4] S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946 ('Skrift. utgivna Kungl. Humanist. Vetenskapssamfundet i Lund' 40); *Études sur les mystères de Mithra, I, Introduction*, Årsbok 1950 ('Vetenskap Soc. i Lund'); E. Will, *Le relief...*, cit.

[5] Wikander, *Études...*, cit., 11ss.; Will, *Le relief...*, cit., 154-69.

[6] Will, *Le relief...*, cit., 163s.

Ci si è chiesti inoltre se le poche attestazioni, in Asia minore, di una « associazione » tra i misteri di Attis e quelli di Mithra, piú che essere una produzione locale, non provengano piuttosto, in un moto, per cosí dire, « di ritorno », dal mondo romano [7].

Si è infine assai ridimensionata la presenza di Anahita in Asia minore, giungendo al punto di escludere che la dea abbia mai formato una coppia insieme con Mithra (nemmeno nel mondo iranico) [8].

Mai però si è arrivati a separare con un colpo netto i fatti d'Asia minore da quelli iranici da un lato e da quelli occidentali dall'altro. Secondo me è invece necessario leggere le cose d'Anatolia soprattutto in base a fatti e a situazioni anatoliche. Per esempio, all'epoca in cui Mithra giunge in Asia minore è assai difficile precisare quale fosse in questa regione l'importanza e l'ambito religioso del culto di Cibele e Attis. Vanno fatte almeno delle distinzioni geografiche, perché nelle diverse regioni le due divinità si sono piú o meno ellenizzate, e in diversa misura sono state assorbite nella religiosità della Ionia asiatica [9].

Sono necessarie inoltre distinzioni cronologiche. A questo proposito si è spesso considerato il culto anatolico di Cibele e Attis come un tutto unico, come una « massa » omogenea e costante: invece non è difficile ora individuare fasi e tappe sufficientemente differenziate. Per esempio, nel disegno dell'evoluzione storica del culto, è stata da tempo rintracciata l'antecedente della dea nella figura di Kubaba anatolica, la cui esistenza si può far risalire almeno fino al II-III millennio [10]. Alcuni indizi fanno pensare che sia possibile risalire anche piú indietro, spostando l'origine del nome e di alcune caratteristiche della dea nel mondo mesopotamico [11]. Ciò che comunque queste ricerche hanno chiaramente dimostrato è che in fasi cosí antiche è completamente assente la figura di un paredro maschile in qualche modo assimilabile ad Attis [12]. Anzi, una delle conclusioni piú scoraggianti è che non si riesce ancora a comprendere in quale momento e in base a quali influenze sia stato introdotto, accanto alla dea Cibele, il dio Attis [13].

---

[7] Will, *Le relief...*, cit., 164s.

[8] Wikander, *Feuerpriester...*, cit., 212s. A pagina 116 si nega che la *Meter Anaitis* di alcune iscrizioni di Lidia sia testimonianza di un « sincretismo » fra la dea iranica Anahita e Cibele: sarebbe piuttosto un semplice epiteto della Madre degli dei di Lidia. Posizione analoga per la Anahit di Armenia, visto che nella regione — secondo Wikander — non ci sarebbe stato alcun influsso da parte della dea frigia.

[9] Ora M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977, 24-32.

[10] E. Laroche, *Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, 113-28; bibliografia e discussione in D.M. Cosi, *La simbologia della*

Di fronte a queste difficoltà si è portati a concludere che, se mai in Asia minore c'è stato un momento in cui il complesso cultuale di Mithra-Anahita e quello di Cibele-Attis sono venuti a contatto, non si è trattato quasi certamente dell'incontro tra due coppie divine omologhe, ma del confronto fra un complesso piú o meno sbilanciato a favore del dio Mithra e uno piú o meno sbilanciato a favore della dea Cibele. A questo punto una tranquillizzante soluzione estrema sarebbe quella che ipotizza due metà opposte e complementari, « resto » o « preparazione » di due unità analoghe ma indipendenti, che si attraggono naturalmente e si completano in una nuova unità originale. Ma l'evoluzione indipendente dei due complessi cultuali dimostra che una tale meccanicistica ipotesi non si è realmente verificata. Escluse dunque le ipotesi estreme (due coppie omologhe sovrappostesi o due metà complementari unitesi), non resta che interrogare a fondo i dati anatolici, per determinare con sicurezza l'entità e le caratteristiche dei due complessi cultuali. In questa direzione la via

---

porta nel Vicino Oriente. Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi, Annali Fac. Lett. e Filos. Univ. Padova 1 (1976), 113-52, 118-22; Vermaseren, *Cybele...*, cit., 15-21.

[11] Cosi, *La simbologia...*, cit., 123-32.

[12] Si può forse soltanto ipotizzare la presenza in epoca frigia di Agdistis, se si attribuisce a questa ancora in parte misteriosa divinità la classe tutta particolare di monumenti chiamati « altari a gradini »: cfr. Roberta Lombardi, *Agdistis e gli altari a gradini della Città di Mida*, Diss. Padova 1978, inedita.

[13] Laroche, *Koubaba...*, cit., 127: ma è ormai da rifiutare la sua pur cauta proposta di attenzione verso il mondo balcanico; Cosi, *La simbologia...*, cit., 122.

è ancora oscura e non certo piana, ma alcuni lumi cominciano a trasparire.

Un aiuto, per cosí dire « esterno », può venire dall'analisi delle modalità dell'ingresso di un culto straniero in complessi religiosi ben determinati. L'indagine — tutta da fare — sull'introduzione ad Atene e a Roma del culto della stessa Cibele, può per esempio portare alla definizione di complessi storico-tipologici utili ad illuminare per analogia fatti simili. È forse semplicistico, ma probabilmente indiscutibile, che il successo e il diffondersi di una nuova divinità è subordinato alla presenza di uno « spazio religioso libero » nell'ambiente che la deve ricevere. Anahita potrebbe aver trovato in Asia minore uno « spazio » ancora relativamente « occupato » dall'importanza e dall'influenza di Cibele. L'originario Mithra iranico, al contrario, avrebbe incontrato in Anatolia uno « spazio ideologico » ancora relativamente « libero ». In questo modo l'assimilazione e il sincretismo tra i due culti sarebbero stati in Asia minore soltanto preparati: essi si sarebbero realizzati a Roma, in un ambiente storico e culturale particolare.

Ma evidentemente i documenti che possono risolvere questi problemi devono provenire soprattutto dal procedere della documentazione e dagli studi sui fatti anatolici. Molto in questo campo di ricerca si è fatto e si sta facendo [14], ma spiace rilevare come gli studiosi del mitraismo d'Asia minore abbiano spesso guardato con sufficienza e con sospetto a questo campo d'indagine. Per esempio, Cumont, Wikander, Will, Vermaseren, danno molto realisticamente per scontato che l'ingresso di Mithra in Asia minore sia avvenuto in seguito all'espansione della potenza persiana, a partire dal V-IV secolo. Nella documentazione e nelle argomentazioni di questi autori resta tuttavia isolata la notizia offerta dal trattato tra Etei e Mitanni, ritrovato a Boğazköy nel 1907, in cui Mithra compare tra gli dèi del pantheon di Mitanni [15]. Questo documento — come si sa — è stato utilizzato soprattutto come prova del carattere indoeuropeo di questa ancora in parte misteriosa popolazione, e come attestazione di un cosí antico (metà del II millennio) ingresso di genti indoeuropee nel Vicino Oriente. Le ricerche archeologiche e linguistiche nell'Anatolia antica — quelle stesse che hanno dimostrato la già ricordata esistenza di un'antecedente storica della Cibele frigia nella figura della dea Kubaba — hanno però offerto almeno un altro importante documento della presenza di Mithra nella regione. Mi riferisco ad un tempio coevo al documento di Mitanni, che L. Woolley ha interpretato come 'mitreo' a Tell Açana-Alalakh, una località che si trova alla foce dell'Oronte e che testimonia nella sua storia contatti e scambi culturali tra popolazioni diverse [16]. Il livello V (datato da Smith 1590-1483, e da Albright, seguito anche da Barnett, 1550-1435) [17], che corrisponde al periodo di dominazione di Mitanni sulla città, è caratterizzato da un piccolo tempio, costituito da una lunga stanza, con panche lungo i muri e un altare, la cui caratteristica principale è di essere, almeno in parte, sotterraneo. Woolley, il cui ragionamento è approvato e giudicato « molto ingegnoso » da Barnett [18], ha attribuito il tempio al dio Mithra, soprattutto perché è questo il periodo di maggior potenza dello stato di Mitanni, e in questo stesso periodo la ceramica di Tell Açana mostra nuovi contatti con l'Oriente. L'accordo politico tra Mitanni e la città di Alalakh, parallelo a quello di Boğazköy con gli Etei, potrebbe essere stato suggellato, come spesso nel Vicino Oriente antico, dalla fondazione di Alalakh di un tempio in onore del dio di Mitanni. Questo tempio e l'altare sarebbero evidentemente i piú antichi attribuibili al culto di Mithra in Anatolia. Va da sé che questa identificazione, non avvalorata com'è da documenti epigrafici o iconografici, presta il fianco a numerose critiche [19], e sarà buona norma utilizzarla con molta cautela. Ma essa si appoggia in qualche modo al trattato di Mitanni, e da esso ricava attendibilità.

---

[14] Cfr., per qualche aspetto di questi studi, D.M. Cosi, *Adamma: un problema e qualche proposta*, AAccPat 88 (1975/76), 149-56, 149.

[15] H. Winckler, *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im Sommer 1907. 1. Die Tontafelfunde*, MDOG 35 (1907), 1-59, 51. Fondamentali (e con ampia bibliografia ragionata): M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden 1966; e *Die Arier im Vorderen Orient - ein Mythos?*, Wien 1974 ('Oest. Ak. Wiss., Phil.-hist. Kl.' Sitz. 294/3).

---

[16] L. Woolley, *Archaeological News*, AJA 51 (1947), 426s.; *Alalakh. An Account of the excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937-1949*, Oxford 1955 ('Reports of the Res. Comm. of the Soc. of Antiq. of London' 18); *A forgotten Kingdom. A record of the results obtained from the recent important excavation of two mounds, Atchana and al Mina, in the Turkish Hatay*, London 1953, tr. it. Luciana Boccaccio, Torino 1965 (da cui si cita), 105-107.

[17] S. Smith, *Alalakh and Chronology*, London 1940; R.D. Barnett, rec. a L. Wolley, *Alalakh...*, cit., JHS 77 (1957), 355-57.

[18] *Loc. cit.*, 356; a meno che nell'espressione non si nasconda una certa ironia. H. Otten, OLZ 51 (1956), 232, rifiuta invece l'interpretazione di Woolley, e pensa piuttosto ad un tempio dedicato ad una divinità ctonia.

Coevo e dello stesso ambiente è poi un altro documento anatolico che intendo segnalare: un sigillo di Šauššatar, re di Mitanni (ca. 1450), mostra, nella parte sinistra di una interessante serie di divinità, una figura interpretata da qualche autore come Mithra *tauroktonos* [20]. Anche in questo caso l'identificazione non può essere sicura, ma questi documenti si confermano in qualche modo l'un l'altro e si inseriscono in un medesimo contesto storico, che va facendosi sempre piú chiaro.

Infine, questi dati, che propongono la presenza di Mithra in Anatolia fin dalla metà del II millennio si lasciano agevolmente inserire all'interno delle piú recenti teorie intorno al discusso problema delle migrazioni degli Indo-Arii e degli Irani [21]. Se veramente una prima ondata di popolazioni indoeuropee si stanziò nel III millennio nell'Asia anteriore, e se già nel loro pantheon era compreso il dio Mithra, allora è evidente che ogni ricerca sui rapporti, in Anatolia, fra culto di Mithra e culti locali, anche senza richiedere necessariamente la « cancellazione » del Mithra avestico come antecedente della situazione d'Asia minore, dal V secolo in avanti, deve tuttavia risalire ad epoche (e a situazioni) ben piú antiche.

---

[19] Soprattutto in ogni caso non sembra opportuno l'uso del termine *mithraeum*, che va riservato ai locali del culto occidentale, con caratteri ben determinati. Ad esemplificazione dell'atteggiamento acriticamente negativo della maggior parte degli studiosi a proposito di documenti così antichi, riporto questa affermazione di E. Will, *Le relief...*, cit., 148: « si ... nous cherchons à saisir l'image de Mithra à des périodes plus anciennes, nous risquons de ne pouvoir établir le lien avec le mithriacisme proprement dit » (È inutile naturalmente sottolineare l'assoluta antiscientificità di questa affermazione). Per quanto riguarda in particolare il tempio di Tell Açana-Alalakh, la posizione di Woolley è ricordata senza commento alla nota 2 della stessa pagina. La formula usata (« L. Woolley ... a cru découvrir... ») sembra rivelare almeno una « sospensione di giudizio », rispetto ad altre più negative formule utilizzate nella stessa nota per altri riferimenti « antichi » (... restent largement hypothétiques »; « ... ne suffisent pas à établir... »; « il faut ecarter... »).

[20] R.D. Barnett, *Some contacts between Greek ad Oriental religions*, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, 143-53, 146; che comunica di essere tentato a seguire il suggerimento verbale del prof. M.E.L. Mallowan. Cfr. anche Campbell, *Mithraic Iconography...*, cit., 131s.

[21] Cfr. p. es. R. Ghirshman, *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et*

A conclusione di queste considerazioni, ribadisco ancora una volta che gli studi sull'Anatolia etea e preistorica sono vivaci e promettenti, e sottolineo come le parzialissime conclusioni raggiunte confermano la scelta pregiudiziale di isolare i fatti anatolici sia da quelli occidentali che da quelli iranici.

* * *

Alla seconda parte, dedicata ai rapporti fra il complesso cultuale di Mithra e quello di Attis nell'impero romano, vorrei innanzi tutto premettere alcune considerazioni generali.

La constatazione che la documentazione di cui possiamo disporre è, e sarà sempre, parziale rispetto all'immensa quantità di materiale che è andato irrimediabilmente perduto — constatazione tanto ovvia quanto generalmente dimentica — dovrebbe convincere dell'impossibilità di ogni (ri-)costruzione e interpretazione globale e conclusiva, se la ricerca scientifica non fosse ottimisticamente fondata anche sulle ipotesi e sulle congetture. Tanto piú in relazione ad un argomento di ricerca come il nostro, che ricava la sua documentazione in buona parte dalla ricerca archeologica, che ci propone una continua e impressionante espansione dei dati. Il precoce invecchiamento, sotto questo punto di vista, dei *corpora* e delle raccolte di materiali, ne è quotidiana conferma. Al merito pratico nonostante ciò indubitabile di opere come quelle di Cumont e di Vermaseren, va purtroppo aggiunto almeno un altro limite, che costituisce, anche per lo studioso piú accorto, una seconda difficoltà. Il materiale con il quale ci troviamo a lavorare è in realtà già sistemato e « interpretato » da decenni, se non secoli, di studi. Anche questo, come il precedente, è un limite costante del nostro lavoro, che si fonda in buona parte sulla raccolta e sulla riutilizzazione di dati e di opinioni di origine spesso incontrollata. L'alternativa, evidentemente il piú delle volte irrealizzabile, sarebbe quella di una continua ri-analisi e ri-interpretazione di tutto il materiale che si utilizza. In fondo anche la semplice scelta dei dati potrebbe risultare scorretta, perché spesso influenzata dalla tesi di fondo della ricerca, sempre parziale e talora prefissata.

Queste osservazioni, che in verità in questa sede potrebbero apparire inutili per la loro ovvietà, piú che porsi come critica al lavoro di altri studiosi, vogliono soprattutto giustificare il mio modo di procedere. Da quanto si è detto, un'indagine sui rapporti fra il complesso cultuale di Mithra e quello di Attis dovrebbe correttamente proceder da una raccolta completa dei documenti, ma poiché non è questa l'occasione per farlo, sono costretto ad una semplice elencazione di alcuni dati, con la sottolineatura di alcuni problemi e l'impostazione di qualche considerazione.

È dunque in primo luogo dall'analisi dei dati, condotta con una particolare attenzione all'analisi comparata delle fenomenologie-tipologie misteriche dei due culti, che dovrebbe risultare l'esistenza di alcuni « momenti di contatto » tra i due complessi cultuali. Le conclusioni, come è evidente, dovrebbero provenire dal momento interpretativo, dall'analisi dei documenti, per definire, di questi « momenti di contatto », l'origine e le ragioni. Ma fin da ora, tra le teoricamente infinite possibilità, propongo di tener presenti, quali ipotetici elementi da mediare di volta in volta, le due ipotesi in qualche modo estreme: da un lato il ricorso al semplice caso, o all'opportunità storica, che può far coesistere due culti per certi versi simili ma geneticamente indipendenti; dall'altro l'ipotesi di una fase storica (che potrebbe anche essere quella anatolica) in cui i due culti sarebbero venuti in contatto e si sarebbero formati in una qualche relazione l'uno con l'altro. All'interno della prima possibilità potrebbe porsi il tema della « sostanziale ambiguità » delle associazioni simboliche nei culti di mistero della tarda antichità. Questa ambiguità, che è stata anche di recente sottolineata per Mithra da Gordon [22], se da un lato può appiattire i fatti in un insieme indistino e omogeneo, dove tutto è uguale a tutto, dall'altro risulta per certi versi costitutiva e individuante delle modalità dei diversi « linguaggi religiosi ». La secondo possibilità (che rientra nel sempre attuale dibattito sui rapporti fra mitrasmo orientale e occidentale) pecca forse, in un campo di ricerca in cui la documentazione è ancora — come si è visto — scarsa e discussa, di una già in parte esclusa ottimistica visione lineare della Storia.

---

[22] R.L. Gordon, *The sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere*, JMS 1 (1976), 119-65, 129.

I « momenti di contatto » fra i due culti si possono opportunamente ordinare per gruppi.

In un primo gruppo si possono raccogliere alcuni « momenti di contatto » di carattere storico-documentario. In varie parti dell'Impero, per esempio, gli scavi archeologici hanno dimostrato la vicinanza dei templi dedicati alle due divinità. In alcuni casi si è potuto parlare di compresenza dei due culti nel medesimo locale. Ad Ostia, che costituisce un caso per cosí dire esemplare, il luogo santuariale della *Magna Mater* è immediatamente confinante con il mitreo degli Animali. Dall'ipotesi dello scavatore, C. L. Visconti [23], che collegava strettamente i due luoghi cultuali, si è passati alla tesi di una loro assoluta reciproca indipendenza. Intermedia è la posizione di Maria Floriani Squarciapino [24], che precisa come (da un punto di vista « archeologico ») il mitreo degli Animali « non aveva alcuna comunicazione col Santuario » [25] della *Magna Mater*, mentre pensa (da un punto di vista « storico-religioso ») ad una « stretta unione tra i due culti ». Essa sarebbe « dovuta probabilmente non soltanto al comune substrato delle due religioni, basato sulla concezione della morte e della resurrezione, ma anche alle coincidenze e somiglianze di taluni riti: il taurobolio si avvicinava al sacrificio del toro e ne aveva gli stessi effetti catartici; Attis aveva punti di contatto con Mithra, ecc. » [26].

---

[23] *I monumenti del Metröon Ostiense e degli annessi collegi dei Dendrofori e dei Cannofori*, Ann. Instit. Corr. Archeol., 40 (1868), 362-413.

[24] *I culti orientali ad Ostia*, Leiden 1962 (EPROER 3).

[25] *Op. cit.*, 4.

[26] *Op. cit.*, 49. Tra gli argomenti del confronto proposto dalla Squarciapino, segnalo la presenza, in un settore del pavimento musivo del mitreo di Felicissimo, ad indicare il grado di *leo*, tra i noti simboli della paletta e del fulmine, di un sistro, che è un « oggetto rituale che fa pensare alla *Magna Mater*: probabilmente, dato che il leone era l'animale a lei sacro, il mystes mitriaco, che da esso prendeva nome, era anche sotto la protezione della dea » (*ibid.*). Si tratterebbe in pratica di una associazione simbolica comune ai due culti. L'analisi approfondita delle caratteristiche del grado *leo* conferma tra l'altro una sua associazione con la sostanza calorica del sole e del fuoco. Mi permetto di segnalare l'importanza, come fonte anche per questi aspetti, di Giuliano imperatore (cfr. intanto R. Turcan, *Mithras platonicus*.

Queste affermazioni, che cosí proposte appaiono però almeno in parte gratuite generalizzazioni, anticipano alcuni di quelli che dovrebbero essere i momenti conclusivi del proposto corretto modo di procedere.

Altre località per le quali sembra di poter parlare di templi vicini, sono Tiddis[27], in Africa, Saalburg[28], e Petovio (III)[29].

Il collegamento di questi dati archeologici con altri consimili ha fatto pensare addirittura che in certe epoche lo stesso personale religioso provvedesse ad entrambi i culti. A questo proposito è stato spesso invocato quel gruppo del tutto particolare di iscrizioni della seconda metà del IV secolo, all'interno dell'importante fenomeno che di solito è chiamato « the last pagan Revival »[30], in cui alcuni personaggi appartenenti alla colta nobiltà romana si dichiarano fedeli e sacerdoti sia del culto di Mithra che di quello di Attis. In realtà queste iscrizioni confermano solo in minima parte l'ipotesi in questione.

A proposito di questi documenti, in modo estremamente scommario e con un scopo in qualche misura critico, mi sia concesso sottolineare due aspetti. In primo luogo la composizione élitaria del movimento, se evidentemente non può in alcun modo giustificare la semplicistica contrapposizione di pagani ricchi nobili colti, *vs.* cristiani poveri popolari ignoranti, permette piuttosto qualche riflessione intorno alla composizione sociologica dei gruppi di fedeli — almeno in una certa epoca — dei culti pagani, e di

---

Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra, Leiden 1975, EPROER 47, 105-28).

[27] CIMRM II 162.

[28] CIMRM II 1040.

[29] CIMRM II 1578. Per questi monumenti cfr. anche almeno la bibliografia riportata da Vermaseren. Se quello di Kapikaya è anche un luogo di culto mitriaco (cfr. W. Radt, *Kapikaya bei Pergamon. Ein Heiligtum der Kybele und des Mithras*, in questo vol., pp. 789-792), e quella di Pergamo è veramente una *fossa sanguinis* taurobolica (St-Chr. Dahlinger, *Der sogenannte Podiensaal in Pergamon: ein Mithräum?*, in questo vol., pp. 793-804), avremmo allora altri esempi di questa situazione.

[30] H. Bloch, *The Pagan Revival in the West*, in *The Conflict between Paganism and Christianity* (ed. A. Momigliano), Oxford 1963, tr. it. Anna Davies Morpugo, Torino 1968; J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977 (EPROER 56).

quello di Mithra in particolare[31]. Una seconda considerazione riguarda l'accumularsi nelle mani di pochi personaggi di numerose cariche sacerdotali. L'appartenenza a piú culti è stata spesso considerata dagli studiosi dimostrazione della ossessiva necessità di certezze (soprattutto escatologiche) alternative alla soluzione cristiana; oppure prova della scarsità di persone disposte ad assumersi la responsabilità di questi culti. Ma essa per esempio potrebbe anche essere interpretata come affermazione della sostanziale pacifica omogeneità e indifferenza delle diverse soluzioni cultuali pagane, di fronte all'incompatibilità della professione cristiana con quella di altri culti.

Un secondo gruppo di « momenti di contatto » tra il complesso cultuale di Mithra e quello di Attis è costituito da elementi mitico-rituali. Entrambe le divinità, secondo il mito (o almeno alcune versioni del mito), sarebbero per esempio « nate da una pietra »[32]. Il toro, che è al centro del mito e di molte raffigurazioni di Mithra, è pure presente nel rito, connesso ai misteri di Attis, del taurobolio. Si può poi nominare la grotta, che oltre ad essere centrale momento cosmogonico dei riti mitriaci è presente come luogo di nascita di Attis in alcune versioni del mito. Infine, in entrambi i rituali misterici sembra presente un rito di purificazione mediante l'acqua.

A proposito di taurobolio, rimando soprattutto all'altro mio contributo presentato a questo Seminario, *Alcune osservazioni sulla presunta fossa sanguinis del mitreo delle Terme di Caracalla*, pp. 931-941. Vorrei soltanto qui ricordare, nella nostra prospettiva, un vecchio articolo di Cumont, del 1888[33], in cui, nel quadro della sua teoria sui rapporti anatolici del culto di Anahita-

---

[31] R.L. Gordon, *Mithraism and Roman Society: social factors in the explanation of religious change in the Roman Empire*, Religion 2 (1972), 92-121.

[32] Molte considerazioni importanti, nella nostra direzione, in M.J. Vermaseren, *The miraculous birth of Mithras*, Mnemos. 4 (1951), 285-301 (= Stud. ... E. van Hoorn, Amsterdam 1951, 93-109); *Cybele...*, cit., 88-90.

[33] *Le taurobole et le culte d'Anahita*, RA 12 (1888), 132-36. È questo uno dei primissimi lavori di Cumont, che nacque nel 1868. Sul taurobolio, cfr. R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969 (EPROER 10); anche D.M. Cosi, *Salvatore e salvezza nei misteri di Attis*, Aevum 50 (1976), 42-71, 68s.

Mithra con quello di Cibele esposta piú sopra, l'autore proponeva l'ipotesi che il rito fosse passato dal culto di Anahita a quello di Cibele.

Il « momento di contatto » rappresentato dalla comune presenza di un rito di purificazione con acqua mi consente di riprendere per un momento il tema già accennato dell'ambiguità di molte associazioni simboliche. L'acqua, in svariatissimi contesti religiosi, ha un funzione sia purificatrice che generatrice. Ciò è riscontrabile anche nel complesso cultuale di Mithra, perché l'acqua compare sotto forma di Oceano in molte raffigurazioni della nascita del dio [34]; e pure nel complesso cultuale di Attis, se si considera anche solamente che in alcune versioni del mito egli nasce da un fiume o presso un fiume [35]. Una analisi piú approfondita in questa direzione potrebbe mostrare come alcuni dei « momenti di contatto » tra i due culti sono tali non tanto in base a esteriori somiglianze, ma in quanto « parlano » un medesimo « linguaggio religioso ». Ancora rifacendomi al lavoro recente di Gordon [36], credo che la componente astrologica/astronomica di Mithra abbia qualche parallelo per Attis, visto anche solo che i suoi riti si svolgevano attorno all'equinozio di primavera.

Sono tutti questi temi che le speculazioni neoplatoniche — come ci ha ricordato Turcan [37] — riprendono e riadattano in modo significativo; ma in ogni caso un nativo sostrato « ideologico » è probabilmente ancora rintracciabile.

Infine, nel terzo gruppo di « momenti di contatto », porrei alcune somiglianze iconografiche. Le due divinità sono caratterizzate da un abbigliamento, e soprattutto da un copricapo, simili, al punto che talora alcune raffigurazioni sono difficilmente identificabili [38]. Si possono inoltre prendere in considerazione altri elementi iconografici comuni ai due ambiti religiosi: fra questi la stella, il crescente solare, la torcia, la pigna di pino.

---

[34] Vermaseren, *The miraculous birth...*, cit., 293.

[35] H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903 (RGVV 1), rist. anast. Berlin 1967; Vermaseren, *Cybele...*, cit., 90.

[36] Citato alla n. 22.

[37] Cfr. n. 26, *in fine*.

[38] Per es. R. Turcan, *Masques corniers d'orientaux: Attis, Ganymèdes ou Arimaspes?*, Mél. ... P. Boyancé, Rome 1974, 721-47.

Per questo tipo di « momenti di contatto » entrano probabilmente in gioco, accanto a motivazioni « simboliche », per cui varrebbe quanto ricordato sopra a proposito del « linguaggio religioso », ragioni per cosí dire « tecniche » di organizzazione figurativa. Soprattutto l'iconografia mitriaca sembra in qualche misura obbedire a precise leggi compositive[39]. Ciò finirebbe, quando fosse dimostrato prevalente, per togliere in parte significato « ideologico ».

---

[39] Will, *Le relief...*, sopra cit.; H. Lavagne, *Les reliefs mithriaques à scenes multiples en Italie*, Mél. ... P. Boyancé, Rome 1974, 481-504.

CONCETTA ALOE SPADA

IL *LEO* NELLA GERARCHIA DEI GRADI MITRIACI

Quando Mithra, il cui nome appare per la prima volta nel trattato di Mitanni (1380 a. C.), giunge in Occidente portato verisimilmente da soldati, schiavi, mercanti orientali affluiti quivi in seguito all'ampliamento dei confini dell'Impero, non è più semplicemente l'antica divinità indo-iranica a carattere solare-luminoso, protettrice e garante dei patti e connessa con la sfera della fecondità [1].

Se, infatti, varie fonti letterarie [2] indicano l'ambiente iranico in riferimento alla natura e ai riti del dio, la qualità stessa del mitraismo di età romana, in quanto culto mistico a carattere misterico implicante una rigida gerarchia iniziatica strutturata in sette gradi, è di ostacolo ad un collegamento storico diretto tra mondo religioso iranico e mitraismo romano [3].

Il Mithra dei misteri, pur mostrando una certa continuità o comunque un rapporto col mondo iranico, reso evidente anche dal grado *perses*, si presenta, per così dire, in una nuova veste. Come risulta dalle numerose scene di tauroctonia [4] rinvenute all'interno dei santuarî mitriaci, il dio è protagonista di una vicenda che non conosce sconfitta, né implica morte o ritorno, bensì culmina nell'uccisione del toro, atto inteso a promuovere la vita ai varî livelli [5] e in virtù del quale i fedeli acquistano verisimilmente garanzie di salvezza. In tal senso è da interpretare la frase — oggi poco leggibile — del mitreo di Santa Prisca « et nos servasti eternali sanguine fuso » [6], cui si può aggiungere un'iscrizione frammentaria, nella quale, accanto all'epiteto di *invicto* compare anche *salu* [*tari*] [7], con allusione, dunque, ad una qualche forma di salvezza procurata da Mithra ai proprî fedeli.

---

[1] Su Mithra in Iran si veda: I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1967.

[2] Stazio, *Theb.* I, 719 sg. (Cumont, *T.M.M.M.* II, p. 46) *Persei ... antri*; Origene, *Contra Celsum* VI, 22 (*ibidem*, p. 31) περσικὰ μυστήρια; Firmico Materno, *De errore prof. rel.* 5 (*ibidem*, p. 14) *ritu persico.*

[3] Alcuni aspetti peculiari e specifici del mitraismo nei confronti di altre religioni mistiche del mondo romano sono stati messi in luce da A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1961, p. 62, ed Id., The Genius of Mithraism, in « Journal of Roman Studies » 27 (1937), pp. 108-113 (Rist. in, Z. Stewart, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, pp. 452-458).

[4] Per la tipologia relativa all'iconografia mitriaca si vedano: F. Saxl, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1931; E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955; L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO XI), Leiden 1968, per il quale cfr. J.R. Hinnells, Method and Message in Comparative Religion, in « Religion » I (1971), pp.

Questi, come è noto, appaiono inseriti in una struttura gerarchicamente ordinata in sette gradi, la cui successione, data da un passo di S. Gerolamo [8], è confermata dalle figurazioni e dalle iscrizioni del mitreo di Santa Prisca [9] e dai graffiti del mitreo di Dura [10]. Nel mosaico del mitreo di Felicissimo ad Ostia [11] sono raffigurati i simboli di tali gradi iniziatici [12] e delle rispettive divinità

66-71. Sui problemi relativi alle figure della vicenda di Mithra si veda: E. Will, *Le relief*, cit., pp. 356-455, e H. Lavagne, Le reliefs mithriaques à scènes multiples en Italie, in *Melanges P. Boyancé*, Roma 1974, pp. 481-504.

[5] Sull'aspetto demiurgico di Mithra, fondato su un passo del neoplatonico Porfirio (*De antro nympharum*, 5-6, Cumont, T.M.M.M. II, p. 39 sg.) cfr. la comunicazione presentata a questo Seminario da C. Scibona Giuffrè, Mithras demiourgos; e la preghiera dal mitreo di S. Stefano Rotondo, discussa da S. Panciera nello stesso seminario; e inoltre U. Bianchi, Mithraism and Gnosticism, in J.R. Hinnells (ed.) *Mithraic Studies*, Manchester 1975, vol. II, pp. 457-465.

[6] C.C. Van Essen-M.J. Vermaseren, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden 1965, pp. 217-221; cfr. M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, The Hague 1956-1960, vol. I, 476-498, figg. 131-141.

[7] *CIMRM* I, 213 = 348 (CIL XIV 3568 = CIL VI 31030).

[8] *Ad Laetam* 107,2 (*TMMM* II, p. 18).

[9] C.C. Van Essen - M.J. Vermaseren, *The Excavations*, cit., pp. 167-172, tav. LIII-LXV.

[10] Per esso, dove, peraltro, non si fa menzione del grado *heliodromus*, si veda il contributo postumo di F. Cumont, The Dura Mithraeum, in *Mithraic Studies*, vol. II, pp. 151-214; cfr. *CIMRM* I, 63.

[11] G. Becatti, *Scavi di Ostia: II. I Mitrei*, Roma 1954, pp. 105-112, fig. 22; cfr. *CIMRM* I, 299, fig. 83; e M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali a Ostia* (EPRO II), Leiden 1962, pp. 52 sg., tav. XVI, 23.

[12] Sul problema concernente i gradi mitriaci, si veda: W.J. Phythian - B.A. Adams, The problem of the Mithraic grades, in « J.R.S. » II (1912), pp. 52-64; I.M.I. Van Beek, Ostenderunt Cryfios, in *Pisciculi* Fr. J. Dölger, Münster i W. 1939, pp. 41-53; B.M. Metzger, St. Jerome's Testimony

tutelari [13]. Le testimonianze epigrafiche, attraverso le quali i fedeli ci hanno lasciato le attestazioni della loro devozione a Mithra, confermano la progressione dei gradi nota anche dalle fonti letterarie [14], e menzionano pure personaggi che, in qualità di *sacerdos* o *antistes* [15], provvedono alle esigenze del culto.

Una carica religiosa di particolare interesse è quella di *pater patrum* [16], un personaggio con particolare autorità al di sopra dei *patres*, — una specie di primus inter pares — il cui grado era probabilmente preceduto da uno preparatorio noto da due iscrizioni greche col nome di ἀντίπατηρ [17]. Ciò fa supporre che accanto (ma indipendentemente?) alle varie categorie di iniziati, cui era preposto il *pater*, che in quanto figura di Mithra medesimo presiede alla iniziazione dei fedeli — come pare risultare dal titolo *pater sacrorum* [18] — esistesse una casta sacerdotale che svolgeva determinati compiti nella celebrazione dei misteri [19].

La notizia di Porfirio [20] che, distinguendo due classi di iniziati: i partecipanti (μετέχοντες) e i servitori (ὑπηρετοῦντες),

---

concerning the second Grade of Mithraic initiation, in « American Journal of Philology » LXVI 3 (1945), pp. 225-233; E. Wüst, Über einige Probleme der Mithrasmysterien, in « A.R.W. » 32 (1935), pp. 211-227 (in particolare pp. 211-215); W. Vollgraff, Les cryfii des inscriptions mithraïques, in *Hommages à W. Déonna*, Collection Latomus, Vol. XXVIII, Bruxelles-Berchem 1957, pp. 517-530.

[13] L'ordine planetario contemplato in tale schema non corrisponde né a quello del noto testo di Celso (Apud Origenem, *Contra Celsum* VI, 22, *TMMM* II, p. 31), né a quello dei giorni della settimana solitamente seguito nei monumenti figurativi, dove peraltro il sommo grado è riservato ora a Sole (cfr. rilievo di Bologna, *CIMRM* I, 693, fig. 195) ora a Saturno (cfr. rilievo di Brigetio, *CIMRM* II, 1727, fig. 448).

[14] In un passo del *de abst.* (IV, 16; *TMMM* II p. 42) Porfirio elenca altri gradi, non altrimenti noti: « aquile », « falconi » e « iene »: « ἐπί τε τῶν πατέρων ... ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες οὗτοι προσαγορεύονται »; « τὰς δὲ γυναῖκας ὑαίνας ».

[15] Per *sacerdos* cfr. *CIMRM* I, 449, 553, 708; II, 1438, 1674, 2342; per *antistes* cfr. *ibid.* I, 255, 259, 631; II, 1998.

[16] *CIMRM* I, 336, 369, 378 400, 401, 402, 403. Anche a Dura si menzionano due πατέρες πατέρων (*CIMRM* I, 57).

[17] *CIMRM I*, 57 e 63.

[18] *CIMRM* I, 215, 513, 522, 523, 524; II, 1243, 1438, 2250.

[19] Cfr. F. Cumont, *The Dura Mithraeum*, cit., p. 203.

[20] *De abst.* IV, 16 (TMMM II, p. 42).

indicati rispettivamente nei *leones* e nei *corvi,* ha fatto supporre l'esistenza di due livelli, al primo dei quali andrebbero ascritti gli iniziati dei primi tre gradi (*corax, nymphus, miles*)[21], all'altro i membri dei rimanenti quattro (*leo, perses, heliodromus, pater*), è stata in parte smentita dai monumenti figurati che riproducono la scena del banchetto e soprattutto dal rilievo di Konijc, in cui anche un *leo* e un *perses* figurano come servitori o comunque come offerenti[22].

Indubbiamente, però, la posizione mediale del *leo* rispetto agli altri gradi, presuppone una sua particolare rilevanza all'interno della gerarchia iniziatica. Ad una tale conclusione concorrono varî elementi che ci proponiamo qui di esaminare.

Una posizione privilegiata viene riservata alla categoria dei *leones* nelle figurazioni del mitreo di Santa Prisca. Qui, infatti, alla rappresentazione dei sette gradi nella parete di destra corrisponde dal lato opposto la processione dei soli *leones* che, recando varî oggetti cultuali, si dirigono verso il tavolo conviviale di Sole e Mithra[23]. Si può pensare allora che i *leones* avessero verisimilmente una funzione particolare nello svolgimento delle pratiche cultuali, come rappresentanti di tutta l'assemblea dei fedeli. In tal senso i due versetti liturgici: « Accipe, thuricremos, pater, accipe, sancte, leones /Per quos thuradamus, per quos consumimur ipsi »[24], che accompagnano la scena, sono assai significativi. In essi la comunità invita il *pater* ad accettare, cioè ad ammettere ad una funzione rituale importante[25], i leoni *thuricremi,* per il cui tramite reca l'incenso e viene essa stessa purificata. Il *consumimur* dei versi sopra citati rimanda, infatti, all'idea di una purificazione[26] piuttosto che a quella, proposta da Vollgraff, dell'ammaestramento[27], una volta che il *leones* sono quelli che bruciano l'incenso e sono definiti « aridae et ardentis naturae »[28]. E ciò, secondo ogni verosimiglianza, proprio a causa della loro natura ignea, alla quale alludono i colori vivaci del loro abito a Santa Prisca[29], e i simboli con cui il grado è rappresentato nel mosaico pavimentale del mitreo di Felicissimo[30], nonché la connessione con Giove, sotto la cui tutela è posto il *leo*[31]; inoltre, secondo la notizia di Porfirio, gli iniziati del quarto grado ricevevano, a differenza degli altri, la purificazione attraverso l'igneo miele[32].

---

[21] Conosciamo qualche particolare intorno alla iniziazione del *miles,* il quale doveva rifiutare la corona offertagli sulla punta di una spada, proclamando che « Mithra era la sua corona » (Tertulliano, *De corona* XV, *TMMM* II, p. 50). Probabilmente a questo atto allude la scena, vicina all'*ascensus* di Mithra sul carro di Sole, dal mitreo III di Poetovio (*CIMRM* II, 1579, fig. 400).

[22] Inoltre, un leone-animale figura sotto il tavolo conviviale. *CIMRM* II, 1896, fig. 491.

[23] C.C. Van Essen-M.J. Vermaseren, *The Excavations,* cit., pp. 148 sg. e 165 sg.

[24] *Ibidem,* pp. 224 e sg.

[25] *Ibidem,* p. 225.

Poiché le testimonianze monumentali attribuiscono caratteristiche simili (natura ignea, connessione con Giove) ad un personaggio molto importante nell'economia dell'ideologia mitriaca, il leontocefalo[33], si può porre il problema di un rapporto tra questo e il grado di *leo*. Anche se, a mio avviso, è forse eccessivo vedere con Hinnells nel *leo* « the earthly counterpart to the cosmic being depicted with a lion's head »[34], non siamo distanti dal vero — ci sembra — se affermiamo l'esistenza di un rapporto tra il personaggio a volto leonino e il grado di *leo*, il cui iniziato reca una maschera leonina nei monumenti figurati (cfr. rilievo di Konijc[35]).

---

[26] Tale è l'interpretazione del Vermaseren; C.C. Van Essen-M.J. Vermaseren, *The Excavations*, cit., p. 227.

[27] W. Vollgraff, Le rôle des Lions dans la communauté mithriaque, in « *Hommages à L. Hermann* », Bruxelles-Berchem 1960 (Collection Latomus vol. XLIV), pp. 777-785.

[28] Tertulliano, *Adv. Marc.*, I, 13 (*TMMM* II, p. 50).

[29] C.C. Van Essen-M.J. Vermaseren, *The Excavations*, cit., p. 156 e 170.

[30] Vale a dire: attizzatoio, folgore, sistro.

[31] Cfr. mitreo di Felicissimo e l'acclamazione di Santa Prisca [*Nama Leonibus t*]*u*[*tela*] *Io*[*vis*] (*The Excavations*, cit., p. 168).

[32] *De antro nympharum* ,15 (*TMMM* II p. 40): ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντιϰὰ μυουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνϑ' ὕδατος μέλι νίψασϑαι ἐγχέωσι, ϰαϑαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ ϰαὶ βλαπτιϰοῦ ϰαὶ μυσαροῦ ϰαὶ ὡς μύστῃ, ϰαϑαρτιϰοῦ ὄντος τοῦ πυρός, οἰϰεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολέμιον τῷ πυρί.

[33] Sullo stato attuale della questione riguardante il leontocefalo, si veda: J.R. Hinnells, Reflections on the lion-headed figure in Mithraism, in *Monumentum H.S. Nybereg* I, pp. 333-369.

[34] *Ibidem*, p. 363.

[35] Vedi nota 22.

Derivante o meno da una connessione col leontocefalo, il *leo* aveva, in ogni caso, una posizione *sui generis* rispetto agli altri membri della comunità mitriaca [36]. D'altra parte, se ci rivolgiamo ad esaminare i monumenti raccolti nel *Corpus* del Vermaseren, vediamo che su un certo numero di rilievi compare il leone, come animale, in varie posizioni e combinazioni. Su particolari rilievi daci, ad esempio, il leone si trova generalmente dietro il dadoforo, a destra, rispetto alla scena centrale della tauroctonia, in posizione verticale, con la testa in giù e nell'atto di attingere da un vaso [37]. Su altri esemplari, invece, l'animale si trova nel registro inferiore, di solito mentre si avvia verso destra [38], e in un caso è presso il carro, su cui Sol si appresta a ricevere Mithra [39]. Nei rilievi dell'area germanica il leone ricorre in posizione centrale, al di sotto della scena della tauroctonia, in una combinazione particolare insieme al vaso e al serpente [40]. Si tratta del cosiddetto gruppo ternario che ha dato adito a diverse interpretazioni: per Cumont [41], esso rimanda ad un simbolismo degli elementi, rappresentati rispettivamente dal serpente (la terra), dal cratere (l'acqua), dal leone (il fuoco); il quarto elemento mancante (l'aria) sarebbe rappresentato dal berretto frigio di Mithra. Il Duchesne-Guillemin [42] accetta questa interpretazione, ma vede il quarto elemento nel corvo. Più probabile ed opportuna mi sembra comunque l'opinione del Will, per il quale il gruppo non è in rapporto con gli elementi, ma ha un significato rituale [43]. Non si capirebbe, altrimenti, la presenza in alcuni santuarî mitriaci di statue a tutto tondo raffiguranti leoni [44], se non per una connessione di questo animale, simbolo delle forza e del fuoco, con il grado del *leo*, del quale erano tipici attribuiti appunto la forza e il fuoco[45]. Ad una interpretazione in senso rituale ancora ci induce la presenza del leone (animale) in alcuni rilievi in una posizione singolare, e cioè sovrastante, in certo senso, l'arco della grotta, all'interno della quale si trova Sol inginocchiato davanti a Mithra, forse nell'atto di ricevere l'iniziazione[46].

---

[36] Una posizione di dignità, peraltro, è riservata, per motivi di contiguità mitologica e perché connesso col grado di *leo*, a Giove, nel mitreo delle Sette Porte, dove occupa insolitamente il posto dopo Saturno. G. Becatti, *Scavi di Ostia*, cit., pp. 93-99, fig. 20; M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali*, cit., p. 50, tav. XIV, 20.

[37] *CIMRM*, 1935, fig. 505; 1958, fig. 512; 1972, fig. 513.

[38] *CIMRM* II, 2026, fig. 530; 2315, fig. 642; 2338, fig. 650.

[39] *CIMRM* II, 2320, fig. 643.

[40] *CIMRM* II, 1118, fig. 289; 1292, fig. 340; 1306, fig. 347.

[41] *TMMM* I, pp. 116 sg.

[42] J. Duchesne Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 252.

[43] E. Will, *Le relief*, cit., pp. 404-412.

[44] *CIMRM*, I, 921, fig. 232; II, 1112, fig. 287; 1667, fig. 425; 1690, fig. 437; 2057, fig. 547.

Venendo ora all'esame delle iscrizioni mitriache, possiamo notare che, in rapporto alla gran quantità di dediche, raramente in esse è espresso il grado della scala iniziatica alla quale il dedicante apparteneva. La categoria menzionata più frequentemente è quella del *pater*, seguita da quella del *leo*, mentre scarsamente rappresentati sono gli altri gradi[47]. A questo indizio, che ci suggerisce delle considerazioni sull'importanza del grado di *leo*, cardine della scala iniziatica mitriaca, si può aggiungere il particolare contenuto di alcune iscrizioni che risultano assai significative a fini della caratterizzazione di esso. Una prima dedica proveniente dall'Italia[48] menziona tra i *cultores D*(*ei*) *S*(*olis*) *I*(*nvicti*) *Mitrae* un *pater leonum*. L'espressione si potrebbe interpretare nel senso che alla categoria dei *leones* fosse preposto un *pater* particolare diverso (?) da quello del resto della comunità, ovvero che si tratti qui del *pater* che accompagnava gli iniziandi del grado *leo*. Certamente, quale che sia il senso da attribuire all'espressione, è significativo questo mettere insieme *pater* e *leones*, quasi che tra le due categorie ci fosse un rapporto particolare.

Un'altra iscrizione da San Juan in Spagna, che sembra riprodurre un testo religioso, un'orazione o formula liturgica, suona così: *Ponit in/victo deo/ austo po/nit lebien/s Fronto/ aram invi/cto deo au/sto* [*F*](*ronto*) *leve/ns ponit pre/sedente pa/trem patra/tum*

---

[45] A Dura, in riferimento al *leo*, troviamo i termini: μελλολέων, νέος λέων, e αβρος λέων. Il primo farebbe pensare a un grado di transizione; il secondo all'iniziazione finale; l'ultimo è stato variamente interpretato: « fresh, tender, delicate » (E.D. Francis, Mithraic graffiti from Dura-Europos, in *Mithraic Studies* vol. II pp. 443 sg.); « splendid, robust » (F. Cumont, The Dura, cit. pp. 199 sg.); « companion » (H. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin 1895 p. 68).

[46] *CIMRM* II, 1475, fig. 377; 1128, fig. 294; 2237, fig. 617.

[47] Cfr. *CIMRM* I, p. 352; II, p. 427.

[48] *CIMRM* I, 688 (CIL XI 5737).

leone/m[49]. L'interesse dell'iscrizione, fatta da tale Fronto *deo invicto*, sta chiaramente nella chiusa *pre/sedente pa/trem patra/tum leone/m*[50]. Sarebbe certamente fuori luogo proporre che la dedica fosse posta alla presenza di un *leo pater patratus*, non essendo possibile che un *leo* fosse contemporaneamente *pater patratus*. Si può allora pensare che un *pater patratus* abbia voluto ricordare il grado precedentemente occupato, al quale egli stesso attribuiva particolare rilevanza? La spiegazione forse più verisimile è un'altra: si tratterebbe qui di un equivoco fondato sull'ambivalenza di *leo*, che in questo caso sarebbe il nome proprio del personaggio piuttosto che il grado iniziatico mitriaco[51]. In altri termini, avremmo qui la dedica fatta da Fronto alla presenza di un certo Leone, che era *pater patratus*.

Concludiamo riportando un'iscrizione romana: *Deo sancto Mi(thrae) sacrathis d(onum) p(osuerunt) Placidus, Marcellinus leo antistes et Guntha leo*[52]. Se consideriamo il fatto che negli altri casi in cui è attestato il titolo di *antistes*, esso, quando non accompagna semplicemente il nome dell'offerente, di solito si riferisce al *pater* della comunità che, in tal caso, è anche *sacerdos* (*pater et sacerdos*)[53] ovvero *antistes* (*pater et antistes*)[54], la dedica sopra riportata acquista un nuovo ed importante significato. In altre parole, secondo questa iscrizione che, per quanto mi risulta, costituisce un *unicum*, e come tale va, dunque, considerata, ma certamente non ignorata, al *leo* competerebbe una funzione, quasi esclusiva dei *patres*, riguardante probabilmente determinati atti della celebrazione liturgica, e ciò in virtù di una sua particolare importanza nel contesto della gerarchia iniziatica mitriaca.

---

[49] *CIMRM* I, 803 (CIL II 2705 = CIL II 5728).

[50] Per Paris si tratterebbe di un solecismo per « presedente patre patrato leone » (P. Paris, Restes du culte de Mithra en Espagne. Le Mitraeum de Mérida, in « Revue Archéologique » IV série, 23-24 (1914), p. 1; la *m* finale, inoltre, potrebbe l'essere l'iniziale di M(ithrae) (A. Garcia y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (EPRO V), Leiden 1967, pp. 38 sg.).

[51] Si veda a confronto l'iscrizione No. 1711, a proposito della quale Vermaseren ritiene che il *leo* in questione sia un *cognomen* e non si riferisca al grado mitriaco. Anche un *cognomen* siffatto potrebbe rientrare nella categoria dei *signa*, esaminata da P. Thrams, Die Signa in Mithrasinschriften in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik » Bd. 9, Heft 2 (1972), pp. 138-178.

[52] *CIMRM* I, 367.

[53] *CIMRM* I, 249; 282; 511; 622; 626.

[54] *CIMRM* I, 315.

Occorre, infine, menzionare un'iscrizione trovata a Sen Gemini in Umbria, ma solo da poco offerta all'esame degli studiosi [55], assai interessante ai fini di una migliore conoscenza del culto mitriaco. Si tratta di un'epigrafe, databile tra la metà del III sec. e gli inizî del IV sec. d.C., che qui riportiano: *Leonteum, cum signo et cetero cultu exornatum, ex permissu sanctissimi ordinis, ex pec*(*unia*) *sua, a solo fecerunt leones, consummati ab Egnatio Repara*[*t*]*o sacerdote legit*(*imo*) *et collatore, T*(*itus*) *Lepidius Honorinus, Alexander et Amicus circ*(*itores*) *Aug*(*usti*) *n*(*ostri*), *L*(*ucii duo*) *Vicri* (*i*) *Severus et Speratus, T*(*itus*) *Satrontus* (sic) *Sabinianus, P*(*ublius*) *Vatinius Iustus, L*(*ucius*) *Iulius Felix, L*(*ucius*) *Longinius Stachys faber de* (*sestertiis quinque*) *m*(*ilibus*) *n*(*ummum*). *L*(*oco*) *d*(*ato*) *d*(*ecurionum*) *d*(*ecreto*).

L'iscrizione è molto interessante per varî motivi. Vi si dice, dunque, che alcuni personaggi, di cui si dà il nome, qualificati come *leones*, evidentemente in seno ad una comunità mitriaca, dopo aver raggiunto questo grado hanno fatto a loro spese un *leonteum*. La menzione di un *leonteum* è fatto singolare; infatti si tratta di un termine che appare qui per la prima volta ad indicare verisimilmente, come ha proposto il Ciotti che ha pubblicato e commentato il testo, un luogo, un ambiente all'interno del mitreo riservato ai *leones*, che in esso forse si ritrovavano per celebrare le cerimonie proprie degli iniziati del quarto grado della scala mitriaca.

Attenzione merita ancora la formula *consummati ab Egnatio Reparato sacerdote legitimo et collatore*. Se si accetta l'interpretazione del Ciotti, per il quale *consummati* equivale a « consacrati », « elevati al grado di *leones* » [56] avremmo in questo caso dei *leones* consacrati non dal *pater* della comunità, come ci si attenderebbe dal raffronto con altre iscrizioni [57] o come lascia supporre l'espressione *pater leonum* da noi precedentemente esaminata [58], bensì da un

---

[55] U. Ciotti, Due iscrizioni mitriache inedite, in *Hommages à M.J. Vermaseren*, Leiden 1978, vol. I, pp. 233-246; in particolare pp. 233-239.

[56] *Ibidem*, p. 236.

[57] Cfr. *CIMRM* I, 400; 404; 405.

[58] Vedi sopra.

sacerdos, il cui titolo e probabilmente anche le mansioni erano distinti da quelli di *pater*. Sulla base di questa iscrizione si potrebbe ritenere, sia pure con molta cautela, che uno dei compiti specifici del *sacerdos* fosse appunto quello di celebrare il rito iniziatico; tuttavia occorre precisare che nel caso in questione Egnatio Reparato era *sacerdos legitimus*. L'aggettivo sarebbe il corrispettivo di *nomimus*, cioè «riconosciuto», che talvolta accompagna il sostantivo *pater*[59]: è allora probabile che Egnatio Reparato fungesse da *pater* della comunità oppure ricoprisse contemporaneamente la carica di *pater* e quella di *sacerdos* e pertanto fosse, per così dire, abilitato ad ammettere i misti ad un grado superiore della scala iniziatica.

Tuttavia è significativo sottolineare ai fini della nostra argomentazione, la menzione di un *leonteum*, un edificio che aveva a che fare coi *leones*, ma del quale purtroppo non è dato ancora conoscere di più; in ogni caso si tratta di un nuovo elemento che si aggiunge a quelli noti, per una migliore conoscenza della funzione dei *leones* nella comunità mitriaca.

---

[59] *CIMRM* I, 739; pure documentato è il corrispondente greco πατὴρ νόμιμος (*CIMRM* I, 76; 79; 85).

ILEANA CHIRASSI COLOMBO

SOL INVICTUS O MITHRA (PER UNA RILETTURA IN CHIAVE IDEOLOGICA DELLA TEOLOGIA SOLARE DEL MITRAISMO NELL'AMBITO DEL POLITEISMO ROMANO)

Il problema del rapporto tra eliolatria e culto di Mithra, il più specifico, individuato ed inconfondibile tra i numerosi culti di « matrice orientale » che si contesero il dominio ideologico nei primi secoli della nostra era, si pone come centrale nell'analisi per una tipologia storicamente valida del dio stesso. Tale da chiarire il perché della sua notevole fortuna sul duplice binario della convergenza del consenso di determinati strati della popolazione (non si può certo parlare di un consenso di massa o popolare nel senso attuale e corrente del termine per nessuno dei culti di tipo misterico) e la tolleranza, anzi il favore, incontrati presso l'élite di potere rappresentata dalla corte. Si tratta naturalmente non di un'eliolatria interpretabile con il metro naturistico, bensì di quella dottrina risultate dalla convergenza delle diverse correnti religiose, filosofiche, magico-astrologiche che si fanno strada nei paesi ellenizzati dell'oriente in parallelo con l'affermarsi delle strutture politiche centralizzate delle monarchie ellenistiche che esigono un contemporaneo mutamento delle non più adeguate teologie politeistiche. Basta pensare, dalla Metafisica di Aristotile in poi, all'importanza che cominciano ad assumere in campo filosofico le problematiche inerenti l'organizzazione del cosmo inteso come espressione razionale, ordinata, di una fonte primaria ed « unica » di potere e la ripresa di temi analoghi in elaborazioni sempre più esplicite sul piano politico e religioso [1].

---

[1] Sul problema, tra la numerosa bibliografia resta ancor valido per un primo approcio L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957 ed i singoli temi trattati nel volume dedicato a *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Entret. Hardt, 1973, passim. Ma per i rapporti tra filosofia, teologia e politica sono particolarmente importanti: L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante,*

Metafisica, teologia e politica, persino scienza astronomica, tendono a coincidere nello sforzo di preparare e proporre esplicitamente una interpretazione coincidente di macro e microcosmo in cui si possano rispecchiare le strutturazioni analoghe del potere divino e di quello politico in appoggio ai vari regimi monarchici che sostituiscono ormai di fatto le vanificate autonomie delle poleis e tendono a convergere in organismi sempre più vasti, imitazioni di un ordinamento cosmico che presuppone la garanzia di un punto uno generatore di potere[2]. Il noto verso dell'Iliade (v. 204 s.) « οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω », « non è bene il governo di molti, uno solo sia il sire », è scelto da Aristotile in modo assai significativo come sintesi della lunga dissertazione sulla qualità dell'essere alla fine del 12° libro della Metafisica. Non a caso questo stesso verso ritorna in contesti specifici di « teologia politica » come possono essere definiti alcuni scritti di Filone alessandrino (cf. ad es. il *de conf. ling.* 170), o il discusso, problematico trattato pseudoaristotelico *de mundo*[3]. Prima di diventare presupposto razionale di un tipo nuovo o meglio di un riproposto modello istituzionale e politico, questo punto fermo, condizione e causa di ordine, tende ad identificarsi con un dio che non è ancora il dio del monoteismo ma che tende ad isolarsi in qualche figura, particolarmente adatta e all'uopo ricostruita, presente nei vari pantheon politeistici.

Il dio ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων, guida e capo di tutto, attribuito al pitagorico Filolao sempre da Filone (*de op. mund.* 100) o l'ultimo *altissimus ardor, certissimus deus* dello stoico Cleante (*SVF* 534 = Cic. *ND* I, 37), Helios[4]. Questo dio prodotto di un allusivo sincretismo che conosciamo già da un fram-

---

Diotogène et Sthénidas, Liège, 1942 e E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Lipsia, 1935.

[2] B.L. van der Waerden, *Das Heliozentrische System in der griechischen, persischen und indischen Astronomie, Neujahrsblatt v. der Naturforsch. Gesellschaft in Zürich*, 1972; J. Bidez, *La Cité du monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*, Paris, 1932.

[3] Cfr. da ultimo edizione e commento a cura di G. Reale (Napoli, 1975) che ripropone la improbabile datazione nell'ambito delle opere aristoteliche (dedica al giovane Alessandro).

[4] Cfr. in particolare P. Boyancé, *L'Apollon solaire*, Mél. Carcopino, Paris, 1966, p. 166ss.

mento del Fetonte euripideo (*T.G.F.* 781 Nauck) presta la veste di un'identificazione politeistica e fornisce quindi il mezzo per una comunicazione più immediata alla concettualizzazione astratta di una potenza dominante. Apollo Helios è « il dio più grande », il *megistos* onorato dagli Orfici (*O.F.* 114 Kern) ed insieme quella forza cosmica che gli stoici identificavano nel sole secondo la dottrina riferita da Cicerone negli Academica Priora per cui *Solem dominari et rerum potiri* (II, 127). Non ci stupisce di trovarlo come nume tutelare di Augusto imperatore, identificato con l'Uno nella teologia delfica dell'età di Plutarco (*De E apud Delph.* 393 D) come nell' εἷς ϑεός, il dio « uno » dell'officina sincretistica legata al famoso centro oracolare dell'Apollo Clario in Asia Minore[5].

Ma non dimentichiamo che già nella teologia greca filtrata nella religiosità sofoclea il dio solare è il dio demiurgico, capace di realizzare la creazione: γεννητής καὶ πατήρ « generatore degli dei e padre del tutto » è definito infatti in un frammento attribuito a Sofocle (TGF, 1017 Nauck)[6]. Apollo Helios è ancora quel dio che presta il suo modello, con esplicito riferimento ad una utilizzazione propagandistica, nelle formule di acclamazione riservate all'imperatore. Ricordiamo quella per Nerone riportata in Dione Cassio: « o bel Cesare, Apollo, Augusto, Uno come il Pizio, per quel dio che tu sei, o Cesare, nessuno ti vince) (LXI, 20), dove è evidente l'intento di tradurre il linguaggio teologico nel messaggio abbreviato della formula adulatoria intesa a divulgare nell'esercito l'imagine del Cesare dio, qualificata dall'identificazione con il grande dio politeistico[7]. È un dio che ha assunto come carattere distinguente gli attributi di un potere sommo ed assoluto: *unicità ed invincibilità.* E una formula che troviamo riespressa in modo più o meno esplicito in quasi tutti i culti cosiddetti orientali che dai Tolomei in poi si trovano ad affiancare i nuovi regimi. Un'ulteriore controprova dell'uso politico di questo tipo di argomentazioni filosofico-religiose viene ancora da uno storico tardo, del III secolo d.C., che ne riassume in modo evidente la portata. Erodiano, parlando del fratricidio operato da Caracalla su Geta, pone in bocca all'omicida questa « insolita » giustificazione: rendano grazie agli dei i sudditi che dopo quanto avvenuto non dovranno più essere divisi negli animi e nelle opinioni e potrano vivere tranquilli seguendo l'autorità di un solo sovrano, « Zeus infatti ad uno solo diede lo scettro ». E si passa alla reminiscenza — riutilizzazione — del noto passo dell'Iliade sulla sovranità di uno solo già sfruttato da Aristotile ma qui riproposto su un piano palesemente divulgativo (Erod. IV, 5,7).

---

[5] Cfr. K. Buresch, *Klaros, Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, 1889; Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1932 p. 714ss.

[6] Il frammento riportato in un commento ad Arato propone già in Sofocle un'interpretazione di tipo sincretistico che identifichi Helios con Zeus e dice precisamente: Ἥλι', οἰκτίροις ἐμέ, /⟨ὃν⟩ οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν ϑεῶν / ⟨καὶ⟩ πατέρα πάντων· I *sophoi*, saggi, sapienti, potrebbero indicare gli orfici. Ma già Anassagora, in un passo riportato dal pseudoaristotelico *De Plantis* (817 a 13), definisce il sole *patér*.

[7] Sulla « politica solare » di Nerone ed il suo rapporto con pratiche liturgiche del mitraismo (incoronazione di Sol) cfr. F. Cumont, *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia*, R. Fil. 1933, p. 145 ss. che commenta in particolare il passo di Dione Cassio LXIII, 62. Anche Tacito (*Annal.* XV, 74) accenna al rapporto preferenziale Sole/Nerone, quando ricorda che

A questo punto non possiamo fare a meno di ricordare in parallelo, anticipando il nostro discorso di fondo, l'iscrizione in greco del cippo marmoreo trovato nel pronao di un mitreo situato nelle terme di Caracalla, dove il nome di Mithra compare sopra la rasura di quello di Sarapis, altro dio di tipo cosmico e solare, nella nota iscrizione che propone una tipica formula monistica:

Εἷς Ζεὺς Μίτρας (Σάραπις) Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος (Vidman, *Syll.* nr 389; CIMRM 463; Moretti, *IGUR* I, 194): Uno (è) Zeus, (Sarapis), Mithra, Helios, Cosmocrator, Invitto[8].

---

il sole sembra aver salvato Nerone rivelando la congiura ordita contro di lui dai Pisoni. Una statua gigantesca di Sol con le sembianze di Nerone era posta dinanzi al vestibolo della Domus Aurea (*Hist. Aug. V. Hadr.*, 18). In Grecia è salutato con l'epiteto ellenistico di νέος Ἥλιος: così in un'iscrizione della Beozia che riporta l'editto con il quale veniva accordata la libertà alla Grecia (IGS 8794,34 D.). Da notare ancora l'assunzione della corona radiata dei re d'Egitto e di Siria — presente su un sesterzio dell'epoca di Tiberio raffigurante il Divus Augustus Pater — in significative emissioni monetarie (cfr. Mattingly - Sydenham *BMC* I, CXXXIV cfr. LXXI). Il testo di Dione Cassio con l'acclamazione è: ὁ καλὸς Καῖσαρ, ὁ 'Απόλλων, ὁ Αὔγουστος, εἷς ὡς Πύθιος. μά σε Καῖσαρ, οὐδεῖς σε νικᾷ.

[8] Formule di questo genere sono abbastanza ricorrenti nella liturgia di Sarapis, il grande dio dei Tolomei, che fu anche particolarmente prediletto dagli imperatori romani, da Vespasiano ad Alessandro Severo. Particolarmente importanti le formule che evidenziano il processo di solarizzazione

Questi brevi cenni ai fatti più vistosi che segnalano la diffusione a partire dall'età ellenistica di una teologia politica dai connotati abbastanza evidenti e ben delineati, ci consentono di collocare in una prospettiva più precisa i problemi legati alla formazione e diffusione del mitraismo, particolarmente di quello romano, colti attraverso la pregnanza ideologica dei sistemi connotativi più evidenti, che ci presentano il dio in rapporto diretto ed assolutamente privilegiato con la sfera della solarità e dell'invincibilità. L'unione, anche se mai fusione, con Sol e l'attributo di *invictus* sono infatti i tratti distinguenti del dio iranico, che nel suo divenire latino e romano costruisce la sua fortuna propria nell'area ideologica da essi espressa. Il problema che a noi interessa è proprio questo: cercare di capire il perché della fortuna e del consenso ottenuti dal mitraismo attraverso l'appropriazione e la divulgazione immediata, iconografica e formulare, entrambe « nuove »

---

del tipo Ζεὺς Ἥλιος Σάραπις (Vidman *Syll.* 280, 332, 345, 480, 505, 533), Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις (Vidman *Syll. Index epigraphicus* p. 343) o, in versione latina, *Iuppiter Sol Sarapis, Iuppiter optimus maximus Sol Sarapis, Iuppiter Sol Optimus Maximus* (Vidman, *ibid.* p. 344-345), — e quelle che ne fanno risaltare la forte attrazione nell'ambito della tipologia monistica dei culti cosmici, come le formule del tipo εἷς Ζεὺς Σάραπις (cfr., per il rapporto specifico con la diffusione del culto giudaico di Iahve, Peterson, Εἷς Θεός, Göttingen, 1926 p. 227-240. Il rapporto con Vespasiano è particolarmente noto per la visita ed il soggiorno che l'imperatore fece ad Alessandria sede del famoso Serapeum, dove fu salutato come « Uno, Salvatore e Benefattore, figlio di Ammon » ed esplicitamente indicato come « Nuovo Sarapis » (testo citato in W. Hornbostel, *Sarapis*, Leiden, 1973, p. 373, che è anche l'ultima monografia comprensiva sulla figura storica del dio). Per il rapporto tra Sarapis e la formazione di un concetto teologico « nuovo » come quello del dio cosmico vedi U. Bianchi, *Il dio cosmico ed i culti cosmopolitici*, in *Mythos, Studi in onore di M. Untersteiner*, Genova, 1970, p. 97 ss. Per il rapporto tra Sarapis e gli imperatori dopo Vespasiano cfr. anche J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1955, pp. 230 ss. (per Adriano); pp. 386 s. (per Commodo). Al contrario di quanto accade per Mithra ma come avviene invece per Attis e Cibele ed Isis, Sarapis compare di frequente sulle emissioni monetarie (cfr. ad esempio l'aureo di Adriano e Sabina con al rovescio le figure dei due sovrani e di fronte in coppia significativa Sarapis con il modius e Isis con il fiore di loto, BCM, III, 786 ripresi da Commodo, BCM, IV, 756-834 ecc.). Per i rapporti tra Caracalla, Settimio Severo e Sarapis cfr. in particolare H.P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 1947; anche J. Gagé, *L'empereur romain devant Sérapis*, Ktema, 1976, p. 145 ss.

rispetto la preesistente matrice persiana, del concetto di un dio sempre vincente (valore primo del simbolo centrale del Mithra vincitore del toro), portatore dei valori teologici, filosofici, astrologici del sole[9].

Già Cumont, accogliendo nei suoi Monuments accanto alle testimonianze sicuramente mitraiche il vasto numero delle iscrizioni solari diverse, pur segnalando correttamente la specificità di un culto al *Sol Invictus* diverso anche se non sostanzialmente opposto a quello del *Sol Invictus Mithras*, sente la necessità di raccogliere comunque tutto il materiale solare a disposizione ad eccezione di quanto rientra nella sfera di Sarapis[9]. Egli vuole porre sotto gli occhi dello storico l'evidenza di un materiale che, se non specificamente coincidente con il suo oggetto, il culto di Mithra, poteva chiarirne il sottofondo.

Troviamo così le due iscrizioni degli obelischi egiziani dedicati da Augusto a Sol per commemorare la sottomissione dell'Egitto e posti rispettivamente, nel 9 a.C., nel Circo Massimo e nel Campo Marzio (CIL VI, 701, 702; MMM II, 103)[10]. Seguono due dediche a *Sol divinus* di cui la più antica, posta da un liberto e da sua moglie, risale all'epoca di Domiziano (86 d.C.). Sol appare inserito in una specie di triade aperta da *Iuppiter Optimus Maximus* e chiusa dal *Genius Venalicius*, evidentemente protettore delle transazioni di mercato ed in particolare del mercato di schiavi, di cui, come è ben noto, Sol si assume spesso la parte di patrono e liberatore (CIL IV 398; MMM II 112)[11].

Di una particolare devozione a Sol in epoca domizianea — e di che tipo di Sol resta da chiarire anche se in esso si possono certo cogliere i riflessi delle formulazioni teologico-astrologiche di epoca augustea — è di testimonianza ancora l'epigrafe posta da un alto personaggio, di rango senatorio, *Soli Lunae Apollini Dianae*: è il Tiberius Claudius Pollio nominato nell'epistola VIII, 31 di Plinio, il cui *cognomen* ci riconduce al destinatario della messianica ecloga IV dove Sol-Apollo gioca una parte fondamentale [12].

---

[9] Sui rapporti tra Mithra ed il Sole nell'Avesta e la loro assoluta non identificabilità, sempre fondamentale lo studio di J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta*, Leipzig, 1927; anche I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1967.

[10] Le iscrizioni geroglifiche sugli obelischi augustei erano del tutto incomprensibili all'epoca di Plinio, che vi vedeva la narrazione di una generica *Aegyptiorum philosophia* (N.H. 36, 71); entrambe le iscrizioni dedicatorie portano la formula *Soli donum dedit*. Significativa in particolare, come vedremo, la collocazione in Circo Massimo.

[11] Fr. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, III, Wiesbaden, 1965, p. 396 ss. (sulla famosa « rivoluzione » di Aristonikos e degli Heliopolitai). Il Sole comunque per il conna-

All'età traianea, precisamente al 102 d.C., ci porta invece l'accurata iscrizione posta da Caius Iulius Aniketos (CIL VI 31043; MMM II 130 a) a ricordo di un importante lavoro edilizio, aggiunta di un portico, ad un santuario di Sol evidentemente preesistente in quella zona di Trastevere dove poco dopo doveva sorgere il noto complesso culturale dedicato alla triade palmirena [13]. Qui infatti, tra la fine del II e gli inizi del III d.C., attraverso l'intensa attività di Tiberius Iullius Balbillos e del fratello, troviamo la conferma di un complesso sincretistico avvenuto in chiave solare tra il Sol palmireno Malachbelos ed il culto mitraico (vedi in particolare la dedica a *Helios Aniketos* fatta da un Balbillos sotto la direzione sacerdotale di un Bassus che in altre iscrizioni compare come

---

turato rapporto con la facoltà visiva si pone strutturalmente dalla parte della giustizia: per questo già in Omero è chiamato come testimone in formule di giuramento (Hom. *Il.* III, 103 ss.) e più tardi usato in formule di manomissione (Bömer, *o.c.* II, p. 81 ss.). Certo nell'adozione del simbolismo solare da parte dei teologi dei grandi dèi, costruttori della cosiddetta teologia imperiale, ha giocato la sua parte accanto ad argomentazioni di carattere cosmologico anche questo connaturato legame con la *dikaiosyne-iustitia* che passerà poi nel lessico cristiano attraverso la simbologia del Cristo Sol Iustitiae (cfr. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Liturgiegeschichtliche Forschungen, 2, 1918, pp. 83 ss.).

[12] Il personaggio consente il rimando alla nota problematica profetica messianica sottintesa dall'Ecloga virgiliana ed al vasto problema dell'interrelazione tra astrologia, religione e politica che percorre il turbato periodo dell'ultima repubblica-primo impero. Per la bibliografia sul tema, oltre ai classici contributi di Jeanmaire, *Le messianisme de Virgile*, Paris, 1934; *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, 1939 e di Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe éclogue*, Paris, 1930, da vedere: H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Filadelfia, 1954 e L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nell'impero romano*, Torino, 1955: Sol-Apollo appare strettamente legato al tema della *renovatio*, dell'età dell'oro, che sarà sfruttato in modo ricorrente durante tutto l'impero.

[13] Cfr. M. Savage, *The Cults of Ancient Trastevere*, MAAR, 1940, pp. 26 ss.

sacerdote di Mithra), tra lo stesso Sol palmireno ed il *Sol invictus Alagabal*, come attestato in due iscrizioni citate da Cumont (MMM II 120-121)[14].

Il fatto più interessante emergente dal complesso solare trasteverino è la presenza di un culto solare non necessariamente identificabile con una divinità orientale, anche se manipolato in ambiente di stranieri, ad una data abbastanza recente come il 102 d.C. Il santuario palmireno è infatti, come primo impianto, posteriore, di età adrianea.

Contemporanea alla dedica di Caius Iulius Aniketos dovrebbe essere anche la più antica iscrizione mitriaca di Roma, posta a Sol Mithra da Alcimus *servus vilicus* di T. Claudius Livianus, prefetto del pretorio durante il regno di Traiano (CIL VI 718; MMM II 69; CIMRM 594).

L'interesse deriva dalla presenza in Roma di un Mithra solarizzato attraverso la semplice formula dell'apposizione a Sol ed inserito per di più nella cerchia di un personaggio assurto alla prefettura del pretorio, massimo grado della carriera equestre. Non ha importanza infatti la condizione servile del dedicante, che in un atto pubblico come un iscrizione votiva (anche se si tratta di un culto ad organizzazione misterico-iniziatica) non assumeva certo posizione contrastante o sgradita al padrone. Si può piuttosto presumere che già in età traianea il dio persiano fosse noto in certi ambienti di élite di potere per i quali il simbolismo solare ad esso applicabile poteva avere un richiamo connotativo teologico-politico immediato, e fosse noto non solo sul piano letterario (vedi la menzione di Mithra nella Tebaide di Stazio I 717 ss.) ma anche a livello cultuale. Tuttavia il vettore che poteva veicolare in Roma un culto come quello mitraico, non nato nel paese di origine come culto specificamente solare, ad un capillare anche se sorvegliato sincretismo solare quale modulo privilegiato di comunicazione, deve trovarsi nella presenza attiva di un culto solare con una pregnanza ideologica precisa, nella tradizione romana. Da una serie di testimonianze possiamo ricostruire con certezza una presenza di questo tipo nella strutturazione mitico-ideologica e rituale proprio della *vetustissima religio* (l'espressione è di Tacito, *Ann.* XLI, 41, dove è usata nella descrizione della congiuntura in cui tra le fiamme dell'incendio neroniano perirono le testimonianze più venerande della tradizione ancestrale, ma dalle quali si salvò la *vetus aedes Solis* (*Ann.* XV, 74)).

---

[14] Cfr. Moretti, *IGUR*, I, nr. 117-124, pp. 99 ss.

Legato ad un culto gentilizio (degli Aurelii), quindi prepolitico e come tale non senza un perché rivalorizzato da Aureliano nella sua accentratrice riproposta di religione solare alla fine del III d.C.), Sol ha in Roma essenzialmente due zone di culto, al Quirinale ed al Circo Massimo, dove addirittura sembra presiedere ed esprimere tutta la sacralità del luogo: *circus Soli principaliter consecratur,* afferma Tertulliano (de Spect. 8,1). In entrambi i culti è in stretto rapporto con il fondatore mitico-storico della realtà romana: Romulus Quirinus [15], e, attraverso Romolo, con la sfera del potere regale, del potere carismatico cui dà conferma incessante la vittoria, ritualizzata nella vittoria ludica. Il sole circense infatti ha come simbolo più immediato quella quadriga che è strumento primario del vincitore equestre — ma il primo vincitore è Romolo stesso che è anche l'inventore della quadriga (*Romulus quadrigam primus ostendit*) e fondatore dei primi giochi! —, veicolo di Iuppiter, dell'*imperator* trionfante (in particolare Camillo!) [16]. Un cumulo confuso, quasi inestricabile ma allo stesso tempo coerente di dati stabilisce sul piano mitico e rituale il legame tra il complesso del circo (spettacolo-agone-rito) e la fondazione di una regalità sacra che ha in Romolo l'antenato mitico fondatore e nell'istituto creato da Augusto la sua espressione a livello attuale e politico. Nella misura in cui tutta questa tematica appare riassunta dal simbolo solare ne consegue in modo chiaro la disponibilità « culturale » della religione solare a definire in modo immediato e recepibile la nozione di un potere centrale e sempre vincente quale doveva essere quello perseguito dall'ideologia imperiale. È dal suo interno dunque che la cultura romana, rielaborando naturalmente gli apporti più vari, esprime un segno in cui potevano riconoscersi tutte quelle correnti che volevano porsi sul piano ideologico-religioso in funzione di catalizzatore delle tendenze cosmocratiche e assolutiste perseguite sul piano politico [17].

---

[15] Accanto a Romulus Quirinus si profila anche la figura dell'Aeneas Indiges. In mancanza di uno studio complessivo sull'ideologia religiosa del Circo Massimo e sulle valenze politiche ideologiche del culto di Sol, rimandiamo ad alcuni articoli come W.A. Scheffield, *Sol in the Circus Maximus*, Mél. Renard, Paris, 1969, p. 649 ss.; per il rapporto tra il Sol Indiges e il culto gentilizio degli Aureli, e sua ripresa, cfr. J.C. Richard, *Le culte de Sol et les Aurelii*, Mél. Heurgon, 2, Roma, 1976, pp. 915 ss. Vedi anche, per *l'Indiges*, Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, Frankfurt, 1953, pp. 41 ss. e passim. Testimonianze, non esaurienti, sono raccolte anche da G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972, pp. 26 ss.

[16] Sul rapporto tra *triumphus* e *ludus* in particolare, da ultimo H.S. Versnel, *Triumphus*, Leiden, 1970, p. 255 ss. Il passo sul trionfo di Camillo ed il rapporto tra la quadriga del trionfatore e quella di Juppiter Sol si trova in Livio, 5,23,5: *Iovis Solisque equis aequiperatum dictatorem in religionem... trahebant triumphusque ob eam unam maxime rem clarior quam gratior fuit.* Su Romolo, il circo e la mistica del potere cfr. J.G. Préaux, *La sacralité du pouvoir royal à Rome*, in *Le Pouvoir et le Sacré*, 1962, pp. 103 ss.

L'« origine orientale » dei vari culti solari o utilizzatori di tematiche solari, dal mitraismo al culto di Sarapis, a quello di Attis per lo meno in certi aspetti, sino al più esplicito culto di stato del *Sol invictus* di Elagabal e di Aureliano, va ridimensionata alla luce di una riconsiderazione interna di certi aspetti mitico-rituali arcaici mantenuti e rifunzionalizzati dalla cultura romana, riemergenti in momenti di crisi istituzionale come quelli ricorrenti durante tutta la storia imperiale proprio per una mancata definizione in senso assoluto del potere centrale. In questo senso vanno riconsiderate attentamente le osservazioni di H. Seyrig sul « *prétendu syncrétisme solaire syrien* » dove si mette in serio dubbio la « originalità » solare dei vari Baal siriaci considerati tanto spesso vettori primari dei culti solari a Roma, primo tra questi il culto ufficiale dell'*Invictus* [18].

La « solarità » fa parte piuttosto di uno sviluppo teologico che ha le sue radici nella cultura ellenistica e di cui la parte astronomico-astrologica costituisce un aspetto rilevante ma non certo disgiunto dalla preoccupazione teologico-politica primaria di spingere al massimo il processo di razionalizzazione della realtà. Anche il mitraismo dunque, possiamo supporre, ha assunto nella sua diffusione in occidente, ed in particolare in Roma, il modulo solare perché offriva tra l'altro anche una leggibilità immediata, di primo livello, anche della complessa formula iconografica centrale intesa pur sempre in prima istanza come atto di fondazione, creazione e salvezza attraverso la qualificazione di un dio sempre vittorioso [19].

---

[17] Vedi in particolare l'interessante impostazione dell'articolo di I. Roll, *The Mysteries of Mithra in Roman Orient*, in J.M.S., 1977, pp. 53 ss.

[18] H. Seyrig, *Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus*, in *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, pp. 146 ss.

Che del resto l'ideologia della vittoria legata ad un simbolismo solare sia stata coscientemente sfruttata in chiave esclusivamente romana dalla propaganda romana, indipendentemente e parallelamente alla prima diffusione del mitraismo in occidente, lo attesta ad esempio un denario di Traiano recante al dritto il busto dell'imperatore ed al rovescio l'immagine del Circo Massimo con la quadriga, il tempio tetrastilo (*aedes Solis*), il busto di Sol, più il grande obelisco augusteo (Mattingly, BMC, III, 853).

Questo Sole vittorioso quadrigato esprime in modo immediato per l'Optimus Princeps il suo rapporto preferenziale con la vittoria, segnalato da Plinio nel suo panegirico (8,2) e dall'adozione, sia pure limitatamente all'oriente ed in lingua greca, dell'epiteto di *aniketos* (invictus) (IGRR 4, 1333-1478).

Il simbolo del Sole quadrigato romano ricompare ancora in uno pseudo-medaglione (lamina bronzea) lavorato a sbalzo che reca un'interessante dedica dal lessico molto pregnante: *inventori lucis Soli invicto Augusto* (CIL VI 3721; MMM 89) pubblicata dal Cumont nel novero delle iscrizioni solari. Essa è di notevole interesse per la singolare attribuzione a Sol della qualità di *inventor*, creatore, della luce, come per la precisazione di quell'*invictus augustus* che richiama le titolature di Commodo e Settimio Severo, precedenti l'introduzione « ufficiale » del titolo di *invictus* associato a Sol nella monetazione di Gallieno [20].

---

[19] Sul valore della formula centrale mitraica espressa iconograficamente della tauroctonia i pareri sono discordi, ma sembra indubbio il carattere complessivamente positivo da attribuire all'atto di uccisione se lo si confronta con l'antefatto iranico dove, sia pure attraverso modalità contradditorie, l'uccisione del toro primordiale è sentita come salvifica (Cumont, *Textes et Mon.*, I, p. 40 ss.; U. Bianchi, *Again on the slaying of the primordial Bull*, Sir J.J. Zarthosti Madressa Centenary Volume, Bombay, 1967, pp. 19 ss.; J.R. Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene*, in Mithraic Studies, II, Manchester, 1973, pp. 290 ss.

[20] Cfr. M. Guarducci, *Sol Invictus Augustus*, Rend. Pont. Acc. XXX-XXXI, 1957-58, pp. 161 ss.

Il confronto del motivo iconografico — Sol con clamide e testa radiata mentre sale sulla quadriga trasportata dai cavalli verso l'alto, Lucifero emergente dal pendio ed in basso la figura diademata di Tellus — con motivi analoghi presenti su medaglioni dell'epoca di Antonino Pio e di Commodo[21] fa pensare ad una data non posteriore al secondo secolo d.C., epoca dunque precedente l'instaurazione dell'*Invictus Sol* di Emesa da parte di Elagabal. Si può notare così la parallela, complementare e non ancora concorrenziale diffusione di un culto ad un *Sol invictus* tipicamente ed ancestralmente romano — il Sol quadrigato — ed al *Sol invictus Mithras*, cioè ad un Mithra divenuto romano.

Ricordiamo a proposito la dedica posta dal *vilicus* Victor *Soli invicto Mithrae* databile al 154-177 d.C. cioè tra i periodi di Antonino Pio e Marc'Aurelio (CIL VI 745; MMM II 53; CIMRM I 564). Ad essa si può avvicinare la dedica posta *Soli invicto deo*, sicuramente mitraica in quanto accompagna la tipica scena della tauroctonia (CIL VI 721-MMM 68-CIMRM 547). Anche in questo caso l'epoca oscilla tra Marc'Aurelio e gli inizi del III d.C.

L'epiclesi è particolarmente interessante perché richiama la formula *Soli invicto deo* dell'iscrizione posta nell'anno 158 d.C. da un membro di quel corpo scelto di milizia imperiale che furono gli *equites singulares* ed indicata come una delle prime attestazioni di culto del *Sol invictus* siriaco precedenti l'operazione religioso-politica di Elagabal[23]. In realtà sino a quest'epoca non ci sono elementi per sostenere un influsso siriaco, mentre si documenta un notevole incremento del culto di Mithra a Roma e dintorni.

Dall'Abruzzo ad esempio, precisamente da Nersae, è segnalata la intensa attività di un certo Apronianus, tesoriere municipale, quale devoto di Mithra (ma anche di Sarapis ed Isis!) il quale restaura a sue spese uno *spelaeum Solis invicti Mithrae* e nell'anno 172 pone una dedica *Invicto Mithrae*[24]. Nello stesso luogo si segnala il rinvenimento di una statua di Sol della quale si hanno purtroppo solo le indicazioni fornite nel 1835 dal Martelli e che rappresenta un'iconografia di Sol indipendente e abbastanza interessante rispetto il panorama degli stereotipi narrativi con le « avventure » di Mithra e Sol presenti in certi mitrei.

---

[21] Cfr. Gnecchi, *I Medaglioni Romani*, Milano, 1942, pp. 16-52.

[22] CIL VI 721=MMM II 68 = CIMRM 547: *Soli invicto deo/Atimetus Aug(ustorum) n(ostrorum) ser(vus) act(uarius) praediorum romanorum.*

[23] CIL VI= MMM II, 82= CIMRM 569; cfr. Halsberghe, *o.c.* p. 45. Gli *equites singulares* pare si distinguano particolarmente in dediche solari: Cumont riporta un'altra dedica (omessa da Vermaseren): *Soli divino* (MMM II 129).

Modulo solare e attributo di invincibilità entrambi vettori di trascendenza, modi di creazione di una grande divinità, appaiono comunque elementi comuni a tutti i culti che nell'epoca cercano di crearsi un'area specifica di azione. Li ritroviamo per il culto di Juppiter Dolichenus nel suo grande santuario dell'Aventino, il cui nucleo costitutivo dovrebbe risalire all'epoca di Adriano[25], anche se non resi attraverso l'adozione di un'epiclesi. In modo esplicito invece compaiono nel culto di Sarapis, la cui componente solare è stata da tempo evidenziata e che condivide con Mithra la predilezione per l'epiteto di *invictus* soprattutto in coincidenza con l'epoca di Caracalla[26].

Analoga sembra essere la situazione per il culto sincretistico della triade di Palmira nel noto santuario trasteverino. Qui il *Sol invictus* o meglio *Helios Aniketos* può oscillare ambiguamente tra il Malakbel palmireno ed il persiano Mithra. A Mithra infatti come *Helios Aniketos* deve considerarsi rivolta la dedica posta da Balbillos con la consulenza sacrale di un sacerdote, Bassos, nome che incontriamo in altre occasioni di dediche mitriache[27]. Analoghi sono i parametri di integrazione che troviamo nelle problematiche dediche a Mithra in greco, provenienti dagli scavi presso l'arco di

---

[24] CIL IX 4109=MMM II 152= CIMRM 647; cfr. anche CIMRM 648-651.

[25] Cfr. P. Merlat, *Juppiter Dolichenus*, Paris, 1948, pp. 147 ss. e idem, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Juppiter Dolichenus*, Paris, 1951, nr. 176-222.

[26] La formula è *Sarapis deus invictus*, cfr. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae*, Berlino, 1969, nr. 374-393-407 da Roma; cfr. anche n. 8 supra.

[27] Cfr. Moretti, *IGUR*, I, nr. 124. Un M. Aurelius Bassus compare come *sacerdos Solis* in CIL VI 590= CIMRM 565, un P. Octavius Bassus scioglie un voto al Sol in CIL VI 704= CIMRM 581. Entrambe sono situabili tra le solari ma accettate (proprio per la mediazione dell'epigrafe greca) tra le mitriache: cfr. Cumont, MMM II, 79, 54, 108.

San Lazzaro, dalle quali appare documentato un interessante sincretismo di tipo orfico attraverso l'assimilazione di Mithra a Zeus, Helios, Phanes: Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ Φάνητι (CIMRM 475 = IGUR 108 e). Il modulo sincretizzante qui appare identico a quello usato dalla teologia solare orfica nel I libro dei Saturnalia di Macrobio, che ci avverte contemporaneamente dell'attività filosofico-teologica operante in tal senso da un Cornelius Labeo, autore di un perduto trattato sull'oracolo dell'Apollo Clario [28]. A Labeo Macrobio attribuisce con insistenza la segnalazione di una dottrina di tipo orfico, di un enoteismo solare tendente ad inglobare nell'*Unus Sol* alcuni tra i più significativi dei del pantheon politeistico dell'epoca. L'identificazione su cui più si insiste riguarda Dionysos ma anche Hades, Helios, Zeus, Sarapis (*Sat.* I, 18, ss.) secondo un caratteristico processo di paratassi attraverso il quale un certo tipo di razionalismo teologico cerca di costruire la sua imagine monista dell'ordinamento del cosmo pur nel rispetto della tradizionale organizzazione dei vari sistemi politeistici.

---

[28] Cfr. Moretti, *IGUR* 106, 107, 108 = CIMRM 473, 474, 475. Le dediche sono scritte in greco e si avvalgono di una complessa formula sincretistica di tipo « orfico » per la quale Mithra appare successivamente assimilato a Zeus, al grande Helios ed agli dei che dividono il suo tempio: Διὶ Ἡλ[ί]ῳ μεγάλῳ /Μίθρᾳ ἀνεικήτῳ καὶ τοῖς/συννάοις θε/οῖς, e successivamente a Phanes, il Protogonos con funzioni di demiurgo dell'orfismo tardo passato attraverso le elaborazioni gnostiche e neoplatoniche, alle quali non rimase certo estranea la teologia mitraica (cfr. in proposito R. Turcan, *Mithras Platonicus*, Leiden, 1975 passim). In particolare si deve pensare all'attività di quel gruppo di filosofi, i *theologi* cui allude Macrobio (*Sat.* I, 18, 21) in senso lato, che dovevano essere attivi a Roma in gruppi successivi tra la fine del II secolo d.C. e il IV, da Numenio di Apamea a Porfirio, per intenderci, e tra i quali vanno collocati personaggi come Eubulos e Pallas citati dallo stesso Porfirio quali autori di cose mitraiche, e soprattutto il Cornelius Labeo dal quale Macrobio afferma di attingere le sue notizie sul particolare uso del sincretismo solare da parte degli orfici (Sat. I, 18, 12 - Kern, *O.F.*, 237-238). Cfr. F. Cumont, *Mithra et l'orphisme*, R.H.R. 1934 p. 63 ss. Il Sole orfico (secondo Labeo) ha tutte le caratteristiche del dio demiurgico, si confonde con Phanes e con Dionysos e proprio per tali caratteristiche non può non essere assimilabile al « mediatore », al *mesítēs* Mithra (Plut. *de Is. et Os.* 46). Interessante il parallelo iconografico del mitreo di Borcovicum (Britannia, CIMRM 852 ss. — in particolare 860) in cui Mithra (come Eros-Phanes) appare uscente dall'uovo cosmico. Il rilievo è databile al III d.C., seconda metà, e sarebbe interessante poterlo mettere in relazione con il mitreo « orfico » romano databile anch'esso approssimativamente al III d.C. Ricordiamo ancora che nel tardo commento di Proclos, *in remp.* 385 = Kern *O.F.* 140, Phanes è legato all'età dell'oro, che è uno dei temi costantemente sottintesi dal simbolismo solare-apollineo ed uno degli elementi ideologici più perseguiti dalla politica imperiale!

Sarebbe interessante in tal senso, per chiarire la portata politica attribuita alla elaborazione teologica, essere in grado di ricostruire con precisione maggiore la cronologia di Labeo e di quei *theologi* della *potentia Solis* di cui parla in modo troppo allusivo Macrobio (*Sat.* I, 23, ss.). Se da alcuni dati interni sembra possibile assegnare a Labeo una data oscillante intorno alla fine del II-inizi del III d.C., si potrebbe inserirlo in quel vasto e non bene studiato movimento sincretistico in campo religioso patrocinato dai Severi nel quale ha una larga parte proprio il sincretismo solare. Un sincretismo che non deve intendersi sempre come semplicistica volontà di diffusione di un presunto culto solare siriaco, ma piuttosto come ricerca di un modulo comune di convergenza ideologica. Basti pensare all'importanza accordata dalla corte all'elaborazione ed al dibattito filosofici, ai celebri casi di Filostrato che scrive il suo romanzo sulla vita di Apollonio di Tiana, un adoratore del Sole!, su invito di Iulia Domna, ed ai rapporti di Iulia Mamea con Origene ed Ippolito di Roma[29]. In questo ambiente di raffinati interessi culturali si inserisce bene il Mithra orfico identificato a Phanes delle dediche dell'Aventino cui abbiamo accennato in precedenza. Sembra provare una « trasformazione » in senso neoplatonico di un circolo mitraico ed è una conferma in più dell'inserimento della religione mitraica nei gruppi di élite culturale o comunque aperti all'influenza delle ideologie filosofico-religiose dell'epoca. Tenendo conto di questo sfondo particolarmente valido per la realtà romana rimangono lontane le suggestioni di un'operante « origine » persiana nella realtà funzionale del dio Mithra presente in occidente. L'origine persiana sottolinea più che altro la « diversità », la « novità » della formula teologica che veniva presentata come nei casi degli altri culti orientali. Il *Mithras Sol Invictus* dell'impero romano è solo un lontano riflesso del dio persiano della luce, portatore del carisma dell'*invictus-Verethragna.* Dietro la perduta mitologia mitraica che ci giunge solo attraverso le ambigue articolazioni degli stereotipi iconografici e l'emblematicità delle formule dedicatorie: *invictus, invictus deus, Deus invictus Mithras, Dominus invictus Mithras, Sol invictus, Sol invictus deus, Sol Invictus Mithras, Deus Sol invictus Mithras, Sol Mithras* ecc. si nasconde la protezione di un'esigenza politica espressa nel modello della aspirazione religiosa: conquista di un concetto nuovo di un dio vincitore e salvatore.

---

[29] Cfr. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1948, pp. 177 ss., 311 ss. La problematica sull'epoca di Labeo è ancora aperta: inizio del III s. (epoca dei Severi) o fine. Per quest'ultima soluzione si pronuncia de Labriolle. Ma l'epoca dei Severi con il suo complesso sistema di interrelazioni tra corte ed ambienti filosofici rimane un momento chiave per la comprensione del successivo svolgimento delle scelte « ideologiche » da parte del potere centrale.

Tutto ciò ha valore solo se rapportato a quella élite di potere che a Roma cerca attraverso le formule ideologiche di far convergere un consenso razionale ad un certo tipo di strutturazione gerarchica ed assolutistica dello spazio cosmico come di quello politico.

Abbiamo già accennato all'importanza assunta per l'impero dal simbolo religioso del sole espresso nei due momenti del culto tradizionale di Sol al Quirinale e al Circo Massimo e della particolare utilizzazione augustea del segno « straniero » rappresentato dall'Apollo-Helios: un tema che gli imperatori successivi non lasciano cadere, anche per quel sottinteso legame tra l'Apollo Helios ed il grande tema della *renovatio temporum* che da Augusto (ma anche prima) ritma attraverso l'orchestrazione dei *natales*, dei *vicennalia, decennalia*, fino al *saeculum aureum*, la mistica di una rifondazione totale, escatologica, di cui l'imperatore, l'impero, si assumano il carico terreno[30].

L'altro complesso ideologico, strettamente legato nella prassi rituale alla simbologia solare e divenuto tratto connotante delle epiclesi mitraiche, è, come abbiamo detto, l'attributo carismatico della invincibilità. Anche in questo caso molti sono gli elementi che concorrono ad attestarne una significativa presenza nel lessico e quindi nel panorama concettuale della cultura romana in stretto rapporto con la sfera religiosa[31].

---

[30] Sul tema, presente già in età preaugustea, vedi gli articoli di A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna*, R. Num., 1971, pp. 78 ss.; Chiron, 1972, pp. 215 ss.; 1973, pp. 131 ss.; 1975, pp. 165 ss.; cfr. anche J. Beaujeu, *o.c.*, pp. 279 ss., p. 374 ss.

L'*invictus* romano per eccellenza, a partire almeno dall'età augustea ma certo anche prima, è l'*Hercules romanus*, l'eroe dell'Ara massima: l'attestano i calendari di età augustea e del primo secolo come i Fasti Allifani ed Amiternini, che annotano la celebrazione festiva per un *Hercules invictus* il 12 agosto[32]. Si tratta del modello del vincitore per eccellenza, nella mitologia romana il vincitore del ladro Cacus, ma anche il civilizzatore del mondo, il *cultor feri orbis* impegnato a combattere, attraverso la caccia alle fiere ed ai mostri, la *demens violentia* che si oppone alla cultura. (Così nei *Cynegetica* di Grattius, poema di « caccia » di età augustea in cui si inaugura esplicitamente un filone letterario di appoggio ad una ideologia della cultura *versus* la natura sottilmente ripresa a livello spettacolare dalle cacce ludiche delle *venationes*)[33]. Ma significativo è l'uso dell'aggettivo *invictus* semplicemente nella prosa letteraria: in Livio *invicta* ed *aeterna* è l'*urbs romana* che ha ritrovato dinanzi l'incombente pericolo la perduta concordia, condizione preliminare alla sua esistenza sul piano del potere e della grandezza (5, 7, 10). Di conseguenza invitto è il *nomen romanum* (Liv. 7. 10, 4), il *populus romanus* ed il suo *imperium* sostenuto dalla *disciplina militaris* (Liv. 8, 34, 2; 30, 42, 16)[34]. *Invicti* sono ancora gli Scipioni nella prosa ciceroniana, nella misura in cui *invictum* è il loro *imperium* (Cic. *Verr.* 11, 4, 82). Questa qualità essenzialmente sacrale che contraddistingue indivi-

---

[13] Cfr. M. Imhof, *Invictus*, in M.H., 1957, pp. 197 ss.; S. Weinstock, *Victor and Invictus*, H.Th.R., 1957, pp. 212 ss.

[32] Cfr. CIL I, 217, 244, 324 = II, XIII, 24, 191; per il problema archeologico della gravitazione dei culti di Hercules intorno alla zona del circo Massimo cfr., sia pure con cautela, Lyngby, *Beiträge zur Topographie des Forum Boarium*, Acta Inst. Rom. Regni Sueciae, 1954, passim.

[33] Il rapporto di Hercules (Herakles) con la vittoria fa parte della sua tipologia di eroe vincitore di mostri: *victorem Herculem putat dictum quod omne genus animalium deinceps vincit* (Varro in Serv. *ad Aen.*, VIII, 363). La tematica centrale da cogliere è la testimonianza ideologica del motivo centrale del passaggio fondamentale dal selvatico al coltivato, dal crudo al colto, diventato programma « politico ». Su questo aspetto chiarissimo nella ritualizzazione ludica della caccia circense, vedi in particolare J. Aymard, *Essai sur les Chasses Romaines*, Paris, 1951, passim.

[34] Cfr. M. Imhof, *a.c.*, pp. 205 ss.

dualmente il *dux*, l'*imperator* nell'esercizio del suo ufficio, può divenire la base per la definizione ufficiale di un carisma di potere particolare ed assoluto[35]. Ricordiamo la dedica di una statua al modello del vincitore assoluto, Alessandro, proposta in Atene nel 324 a.C., con la titolatura « sorprendente » di *Aniketos Theos* (Hyper. *or.* I, 32,5), ripresa nella proposta senatoriale di erigere a Cesare dopo la battaglia di Munda una statua nel tempio di Quirino con il titolo di *Aniketos Theos* (Cassio Dion. 43, 45, 3). Tuttavia sappiamo che proprio questo titolo in età ellenistica scompare in favore del meno assoluto *nikator*, *victor*, adottato in particolare dai Seleucidi.

Esso poteva apparire infatti troppo significante, difficile, così che non ci stupisce neppure trovarlo assai raramente per definire anche un dio del pantheon politeistico greco. In età preellenistica lo troviamo solo per Zeus nella Teogonia esiodea (v. 489), per definire quel figlio invincibile destinato a fondare attraverso l'imposizione della sua *basileía* il nuovo ordine, l'attualità[36]. Ed ancora *aniketos* è definito, proprio per meglio cogliere il valore « diverso », cosmico, della sua potenza, o meglio onnipotenza, Eros, nel celebre verso dell'Antigone di Sofocle: Ἔρως ἀνίκατε μάχαν (781). Stessa situazione nel mondo romano: tra gli dei della tradizione sono solo Juppiter e Mars a ricevere questo titolo, ed ufficialmente solo quest'ultimo[37]. Solo Hercules, l'eroe ancestrale preromuleo, gode tuttavia di un culto specifico come *invictus* accanto a quello di *victor* ben attestato in età mediorepubblicana. Ma dobbiamo notare che nonostante la sua probabile presenza già in età preagustea il culto specifico ed ufficiale dell'*invictus* sembra acquistare una preponderante importanza solo in età più tarda: lo attestano una serie di iscrizioni che segnalano la registrazione del sacrificio annuale offerto all'*invictus* dal *praetor urbanus*

---

[35] La vittoria è un effetto della *virtus Augusti* (o *imperatoris*) e vi è un'omologazione tra vittoria militare e vittoria ludica: cfr. Picard, *Les trophées romains*, Paris, 1957, pp. 451 ss.

[36] Sul valore fondante della *basileia* di Zeus cfr. I. Chirassi Colombo, *Morfologia di Zeus*, PdP, 1975, pp. 249 ss.

[37] Per *Mars Invictus* è segnato un giorno festivo al 14 maggio nei Fasti Venusini (CIL I, p. 221). Molto più frequente anche a livello letterario (Catullo, Cicerone, Ovidio ecc.) l'epiteto di *invictus* per Iuppiter. Nelle iscrizioni, tuttavia, è tardo (cfr. M. Imhof, *a.c.*, pp. 211 ss.).

(cfr. CIL VI 312). La più antica è del 193 d.C., segue cioè la massiccia operazione svolta da Commodo in favore dell'ideologia erculea in rapporto stretto con la valorizzazione della vittoria militare come vittoria circense e insieme vittoria « mistica », fusa nello stesso mitico personaggio dell'*Hercules victor* e *invictus* che la tradizione designa anche come *Hercules triumphalis* (*vestitur habitu triumphali*, Plin. *N.H.* 34, 33)[38]. Con Commodo l'epiteto di *invictus* in precedenza dato solo a Mithra, a Sol, a Hercules diventa anche parte della titolatura ufficiale dell'imperatore come attesta la celebre iscrizione di Volubilis (Africa) posta all'*invictus* (Mithra) *pro salute et incolumitate imp(eratoris) Caesaris L(ucii) Aeli(i) Aurel(ii) Commodi Pii invicti felicis Herculis Romani* (CIMRM 161). Nell'indeterminatezza della formula *invictus* è palese lo stringente sincretismo che tende ad isolare nella proiezione di un dio invincibile, quindi sovrano onnipotente, figure diverse: l'eroe dio del sistema politeistico greco-romano Herakles Hercules, il dio diverso l'orientale Mithra, ma anche Sarapis o Helios Sol Apollon della speculazione astrologico-teologica.

In questa prospettiva ci sembra di cogliere ancora una volta nelle modalità di espansione del mitraismo una volontà precisa di adeguamento e capacità di rielaborazione, di ideologia di circoli ristretti, di élites culturali, alle quali l'apparato « religioso » dell'organizzazione sacerdotale con il suo strumento mitico-rituale offre un mezzo di diffusione in cerchie più vaste. In questo senso l'epoca di Commodo, per la quale una serie di testimonianze confermano la presenza di un operante e vario sincretismo religioso, può apparire un momento tra i più significativi per l'affermazione e l'evoluzione del mitraismo nell'ambito della società romana[39]. Si può anzi affermare che in questo momento il mitraismo — accolto con favore dalla corte — Commodo, secondo una notizia dell'Historia Augusta, si sarebbe fatto iniziare *(H.A.* VIII, 5,4) — abbia visto delinearsi l'occasione per proporsi quale teologia di stato, cioè quel tipo di costruzione ideologica basata sulla necessità del carisma personale della vittoria[40].

---

[38] Cfr. CIL VI 212, 213, 214, 323, 324, 325, 326, 327, 328.

Può essere interessante notare che la più antica dedica testimoniata del *praetor urbanus* è di età severiana (cioè dopo Commodo!) CIL VI 212; mentre la dedica all'*Hercules Invictus* del 149 è posta da una corporazione di custodi (forse carcerari) (CIL VI 327).

[39] Per il rapporto tra mitraismo ed epoca di Commodo cfr. Fr. Cumont, *Textes*, o.c., I, p. 26; per i rapporti tra religione e politica, cfr. S. Mazzarino, *Religione ed economia sotto Commodo ed i Severi* (*1957-58*), in *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Bari, 1974, III, pp. 51-73.

Vi è senza dubbio una convergenza tra le vistose scelte espressive dell'imperatore, gli atteggiamenti esteriori non certo solo fine a se stessi o semplice manifestazione di megalomania di un personaggio giunto alla vetta del potere ma opzioni rispondenti a precise modalità per incidere sul consenso, e l'ideologia di fondo portata avanti dalla fede mitriaca basata su una inesausta proposta di un dio sempre vincente.

È assai facile pensare che l'imperatore ludico vincitore di fiere che si faceva rappresentare come imagine vivente dell'*Hercules romanus* (vedi il famoso busto del Museo dei Conservatori), imagine dell'*invictus lustrator orbis, purgator ferarum, gentium domitor* (Apul. Apol. 22), abbia direttamente o indirettamente favorito il culto dell'*Invictus Sol* vincitore del toro, mitico fondatore di un'attualità nuova espressa dalla più facile interpretazione simbologica delle tre spighe uscenti dall'animale ucciso[41]. Ricordiamo le dediche provenienti da Ostia, dal cosiddetto mitreo Fagan (CIMRM 311-313), ed una serie di dediche romane come la CIMRM

---

[40] Cfr. F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain, Mém. de l'Ac. des Inscript. et Belles Lettres*, 1909, pp. 447 ss.; J. Gagé, *Le paganisme impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du III^e^ siècle*, Wiesbaden, 1972.

[41] Al di là di ogni altro tipo di interpretazione del complesso simbolismo della tauroctonia che si presta a letture a più livelli, sembra lecito considerare come prima lettura il valore immediato e portante segnalato dall'uscita delle spighe di grano dal corpo dell'animale ucciso. Il dato ci riporta al valore centrale del sacrificio dell'essere divino, tipologia ben nota alla ricerca storico-religiosa e classificabile nell'ambito degli esseri divini mitici di tipo *dema* (cfr. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966, p. 17. E ci riconduce anche al valore portante attribuito dalla cultura greco-romana, nell'ambito del codice agrario, alla cerealicoltura considerata come momento fondamentale di superamento del selvatico, vittoria della cultura sulla natura ecc. (Per una lettura in questa chiave del mito demetriaco mi permetto di rinviare ad un mio lavoro, premessa ad uno più ampio sui valori ideologici e religiosi del demetrismo, I. Chirassi-Colombo: *I doni di Demeter: mito ed ideologia nella Grecia arcaica*, in Studi triestini di Antichità in onore di L.A. Stella, Trieste, 1975, pp. 183 ss.).

410 del 181 posta all'*invictus deus*, la 563 del 183 d.C. che reca la grafia *Soli invicto Mithrae* ed infine la 510 posta esplicitamente *Soli invicto Mithrae pro salute Commodi Antonini Aug(usti) domini n(ostri).*

All'epoca di Commodo pare risalire ancora, oltre la citata africana, l'interessante iscrizione dalla Dacia che propone l'introduzione nella titolatura di Mithra dell'appellativo di *Genitor* che richiama quella qualità di realizzatore della creazione che Mithra pare assumersi nella rielaborazione teologica con cui passa nel mondo occidentale [42].

Nonostante tutto, con l'avvento dei Severi, il culto emergente non sarà quello mitriaco, o non solo. È Sarapis che in modo più vistoso di Mithra pare godere del favore imperiale con Settimio Severo e soprattutto con Caracalla, al quale si deve l'erezione del grande santuario di palazzo Colonna ed il cui nome compare in numerose dediche poste *Serapidi deo invicto* (cf. Vidman, *Syll.* nr. 374-375). Tuttavia è proprio in quest'epoca che il mitraismo afferma la sua possibilità di penetrazione nel terreno sociale e culturale dei personaggi minori gravitanti intorno ai centri di potere dell'amministrazione statale, dove le tematiche di fondo della teologia mitraica potevano essere facilmente recepite e rifunzionalizzate.

Ricordiamo, tra gli esempi raccolti da Hackethal, *Studien zum Mithraskult in Rom* [43], l'*antrum* costruito e consacrato negli *horti Sallustiani* (di proprietà imperiale) da due *Augustorum liberti* in onore di Settimio Severo, Caracalla e Geta (CIMRM 407). Ma dopo i Severi, come è noto, la corte tende a costruirsi in modo esplicito una « *sua* » teologia, misteriosofica e politica insieme, legata al Sole: ne sono esempi chiarissimi i ripetuti tentativi di riforma religiosa gestiti in proprio, a livello personale, quindi contro il politeismo tradizionale e contro gli ambienti più legati al suo mantenimento. Ci riferiamo ovviamente ai culti ufficiali del *Sol Invictus Elagabal* e del *Sol Dominus* di Aureliano, che dominano la religiosità di corte del III secolo, per finire con il noto ma non ben chiaro tentativo di pseudorestaurazione di Giuliano a metà IV s., per il quale bisogna considerare tuttavia le circostanze profondamente mutate dell'ambiente sociopolitico dell'epoca.

---

[42] Cfr. CIL III 7725 = CIMRM II 2006-7; I. Toth, *The Cult of Juppiter Sol invictus deus genitor in Dacia*, Acta Class. Un. Debr., pp. 71 ss. Ricordiamo che l'attributo della genitura, della paternità, ricorrente nella teologia platonica e neo-platonica per definire l'azione del demiurgo (Sole), è esplicitamente conferito a Mithra in un frammento di Eubulo riportato da Porfirio (*de antro. Nymph.* 6,15) dove il dio è definito πάντων ποιητὴς καὶ πατήρ, « creatore e padre di tutto », eco evidente e modificata di un frammento teologico di Numenio in cui le funzioni della « paternità » e della realizzazione di essa sono disgiunte tra il primo ed il secondo dio (padre e demiurgo), cfr. Numenio, *fr.* 60 ed. De Places, Paris, 1973. Cfr. anche il titolo di *genitor luminis* in CIL III 4414 = CIMRM 1676.

[43] I.M. Hackethal, *Studien zum Mithraskult in Rom.* ZPE 3, 1968, I, pp. 221-228 e III, pp. 239-245.

Tentativi tutti falliti per quel tanto di contrasto latente o aperto che oppone durante tutto l'impero classe senatoria e governo imperiale e per un complesso coacervo di ragioni che dovrebbero costituire parte di un riesame puntuale delle relazioni tra religione, politica, cultura ed economia nel III secolo. In questo periodo il culto del *Sol Invictus* imperiale diventa il concorrente diretto del mitraismo nella misura in cui il culto del *Sol invictus Mithras* non riesce ad uscire dalla sua struttura di setta, conventicola, e a proporsi come modello di una religione unitaria rispondente alle esigenze della conduzione monarchica del cosmo politico. È qualche cosa che riuscirà al cristianesimo nel momento in cui supererà la logica settaria e saprà porsi al di sopra e contro il modello sincretistico seguito da tutte le religioni nuove dell'epoca.

L'abbandono di interesse diretto per il mitraismo da parte degli imperatori durante il III secolo è dimostrato dalla rarefazione di epigrafi in cui compaiano i nomi degli augusti rispetto la documentazione per il periodo da Commodo ai Severi: non è un arresto nella sua espansione bensì un assestamento definitivo nell'ambito del sincretismo corrente.

Ciò che abbiamo tentato di porre in luce in questa pur limitata analisi della genesi e soprattutto funzione del mitraismo nell'ambito romano è il rapporto profondo con la cultura propriamente romana dell'epoca e la stretta relazione con le esigenze ideologiche legate alle strutture politiche.

Ciò non significa minimizzare il senso dell'« origine » iranica del culto, ma sottolineare la flessibilità della formula religiosa ad accogliere, modificandosi, le esigenze ideologiche più urgenti dell'ambiente: nel caso del mitraismo, la ricerca di una giustificazione per un potere assoluto e centrale che attraverso il mito del dio « solare » e sempre vincente poteva essere la controparte mistica dell'imperatore *dominus terrarum orbis*, salvatore di tutta la razza umana, cioè dell'imperatore di Roma [44].

Il disinteresse ufficiale, più lo sviluppo di un culto parallelo, quello del *Sol Invictus*, che percorre per così dire tutto il III secolo, come attestano emissioni monetarie e testimonianze epigrafiche e letterarie sulla politica religiosa di un Massimino Trace, di un Gordiano, Filippo l'Arabo, Gallieno, che rappresentano le tappe più vistose della catena che congiunge Elagabal ad Aureliano, sono le cause immediate della mancata affermazione del mitraismo come grande religione dell'impero ed attestano allo stesso tempo la sua stretta connessione con la linea perseguita dalla teologia politica. Quando verso la fine del III secolo, intorno al 283, 284 — come è già stato osservato — il mitraismo, dopo un periodo di declino, riprende, le possibilità di una sua espansione sono molto ridotte per la penetrazione profonda del cristianesimo in strati diversi della popolazione ed il suo solido impianto in certe zone dell'impero come l'Africa, la Siria, Cappadocia, Armenia ed in tutto l'Occidente, dalla Cisalpina alla Bretagna.

Si aggiungono gli effetti, certo non minimizzabili, sul comportamento in materia ideologico-religiosa della corte, provocati dai circoli filosofici neoplatonici, in particolare dalle violente polemiche di un Porfirio e di un Ierocle che suscitano non solo le note reazioni anticristiane ma anche una rivalutazione della cultura filosofica greca, di una religiosità filtrata attraverso il razionalismo aristotelico ed un riscoperto misticismo platonico.

---

[44] Sono titolature presenti, sia pure limitatamente alla provincia d'Asia, già per Augusto (cfr. O.G.I.S., 458; Coll. Gr. Ins. Brit. Mus. 894), ma che ripercorrono tutta la ridondante massa delle titolature, ufficiali e no, attraverso le quali si esprime la costruzione della ideologia del potere durante l'impero. Nella titolatura mitraica propria rientrano solo marginalmente: cfr. la dedica *D*(*eo*) *I*(*nvicto*) *M*(*ithrae*) *d*(*omino*) dalla Pannonia (CIL III 3933 = CIMRM 1483) e per il concetto di salvazione la discussa epigrafe del mitreo romano di Santa Prisca, per la quale si veda, in questo volume, pp. 103-105 **. *Dominus* è comunque epiteto ricorrente per Sol (cfr. ad esempio tre iscrizioni rispettivamente da Ostia, Roma ed Aquileia, non sicuramente mitraiche ma accolte da Vermaseren, CIMRM 298, 583, 753). Il *Sol dominus* diviene titolare di un culto di stato con Aureliano (Halsberghe, *o.c.*, p. 140 ss.). La tematica soteriologica è espressa invece dal titolo di *conservator*, epiteto frequente nella titolatura del Dolichenus ma assente in quella mitraica e spesso legato a Sol, come nella titolatura per il *Sol Invictus Elagabal, Conservator Augusti* (H. Cohen, IV, p. 325, 16; cfr. Halsberghe, *o.c.* p. 72).

Da tutto ciò il mitraismo restava escluso proprio per quel tanto di elementi orientali che costituiva il suo apparato esterno mantenuto con una certa rigidezza di simboli e nomenclatura e lo relegava di conseguenza nel gruppo delle religioni « diverse »: appunto i ben noti culti orientali dei quali alla fine doveva condividere il destino, pur avendo saputo assai per tempo ed in modo molto lineare esprimere l'organizzazione teologica e strumentale forse più rispondente alle esigenze di una religione di stato quale si andava delineando nei programmi politici del medio-tardo impero.

Parte settima

I MISTERI DI MITHRA E L'ORIENTE

GEO WIDENGREN

BĀBAKĪYAH AND THE MITHRAIC MYSTERIES

1. The geographical background of Mithraic mysteries has been the subject of discussion. Their Iranian character, however, cannot be disputed in spite of some contradictory views [1] — for the name of the god, some cultic formulas, some myths and ritual practices, the place of Aion (= Zervan) in Mithraic theology and cult, the construction of sanctuaries, and the organization as a warrior society, to mention some essential factors, clearly indicate an Iranian origin. [2] At the same time this type of Iranian religion is absolutely different from the Zoroastrianism we meet with in the Avesta, a fact not always realized by classical scholars.

Actually several indications point in the direction of northwestern Iran as the home of *the* worship of Mithra that we are confronted with in Mithraic mysteries. Here in northwestern Iran, including adjacent parts of Armenia and Caucasus, belonging to the the area of Iranian cultural and ethnic influence, the worship of Mithra had developed special traits.[3]

---

[1] Cf. above all S. Wikander, Etudes sur les mystères de Mithras, I, Lund 1950, Vetenskapssocietens i Lund Årsbok 1950. For criticism of his views cf. A. Alföldi, Germania 30, 1952, p. 366 f. and more in detail G. Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, p. 114 f. (= Part II, p. 90 f.), also published in NUMEN 1954-55, and Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, AGF Nordrhein-Westfalen, Heft 70, Köln-Opladen 1960, p. 65, 82-86. L.R. Gordon, Mithraic Studies, I, Manchester 1975, p. 219 n. 14 speaks of an "attack" on Wikander, but he doesn't mention either Alföldi's opinion or my arguments or the positive evidence presented in "Kulturbegegnung". He refers with approval to R.N. Frye in: Religions in Antiquity, ed. J. Neusner, Leiden 1968, p. 586 f. (also without any examination of arguments). A detailed critique of Frye's and other articles will be published in a near future.

[2] Cumont strongly advocated the Iranian character and origin of nearly everything in Mithraism and most probably went too far in this direction. From the Iranian point of view his theories also suffered from an inadequate picture of the development of Iranian religion — quite pardonable at his time. Such problems will be discussed in my forthcoming article. The essentially Iranian character of Mithraism was defended in my article The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with special regard to their Iranian Background, in: La Persia e il mondo Greco-Romano, Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLXIII, 1966, p. 433-55, esp. p. 435-37, 441, 444 f. Cf. also J.R. Hinnells, Mithraic Studies, II, p. 290-312 where the Iranian background of the bull-slaying scene is examined.

In his life on earth Mithra was not only the god who stole the Bull, the *bouklópos theós*, but also the *tauroktónos*, the killer of the Bull, that Bull from whose body life on earth sprouts forth. Of this myth concerning the bull-stealing god a fragment apparently has survived in oral tradition among the northern Iranian tribes of Caucasus.[4] The myth in question indicates an origin of this motif in a social environment of a cattle-breeding, nomadic people. In the same direction also points the iconographic motif of the hunting, horse-riding Mithras, the bowman, so often found both on reliefs and paintings. The same impression is created by the presence of the shepherds at the birth of Mithras.[5]

Keeping these facts in mind we shall now turn to northwestern Iran in post-Sasanian, Islamic times in order to see what corresponding traits may be discovered there in the field of ritual practice, for it is well known that ritual survives myth and theology. Our attention here will be concentrated upon the politico-religious movement called in Arabic al-Bābakīyah, i.e. the followers of Bābak, a *dehkān* from Badhdhayn in Ādhurbāyjān. In Arabic they were also called al-Muḥammirah, "the Red-clad", in Persian *surx-ǰāmagān*. They had inherited the ideas and social customs of the Mazdakites whose position Bābak was supposed to restore, Fihrist, p. 344:4. The Sasanian sect of Mazdakites was split off from Manichaeism, but was above all characterized by communist ideals and a rebellious and warlike spirit, caused by social unrest and economic sufferings among the lower population of the Sasanian empire. Because of their revolt against the government, when they tried to realize their ideals in social and economic life, they were mercilessly suppressed and forced to go underground.[6] The government, however, did nothing to improve the economic-social conditions of the lower classes, so the problem was left where it had been. It is characteristic of the continuity between Sasanian and post-Sasanian, Islamic Iran that the Mazdakites continued to exist as a separate, organized movement, now in the shape of the *surx-ǧāmagān*, the Red-clad.[7] The Bābakīyah is usually called syncretistic, but it is really doubtful whether there really were any Islamic ideas to be found in it. But this problem falls outside the scope of this paper.

---

[3] Cf. Widengren, Kulturbegegnung, p. 65-68, 80-86; Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, p. 222-232.

[4] Cf. F. Cumont, JRS 27, 1937, p. 63-71, referred to in Widengren, Mithraic Mysteries, p. 446 n. 98.

[5] Cf. Widengren, Mithraic Mysteries, p. 445 with n. 89.

[6] Cf. A. Christensen, Le règne du roi Kavādh I et le communisme

These few words must suffice to give an outline of the ideological background of Bābak who came forward in the year 816/817 in open revolt against the caliphate, motivated not only by economic-social, but also, and perhaps still more, by patriotic Iranian reasons.[8] The personality of Bābak very soon became the centre of legendary tales, *inter alia* concentrated upon his predecessor Jāvīdān and the circumstances of Bābak's ascendancy as his successor. It is extremely difficult to say whether there is any historical truth in these narratives, but they are of great interest

---

mazdakite, Copenhague 1925; L'Iran sous les Sassanides, 2. éd. Copenhague 1944, p. 335 ff., 364 ff.; O. Klíma, Mazdak, Prague 1957, esp. p. 131 ff.

[7] Concerning the Bābakīyah cf. above all G.H. Sadighi, Les mouvements religieux iraniens au IIe siècle de l'hégire, Paris 1938, p. 229-80, with a very good survey of the sources. However, this meritorious work has not succeeded in establishing a historical connection between Sasanian and post-Sasanian times and must be supplemented in this regard. It is useful to compare B. Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, Wiesbaden 1952, p. 61 ff., 200 ff. Here Spuler underlines the connection with the Mazdakites, cf. p. 203. That Bābak was of Iranian nationality is clear from the fact that his brother expressly calls himself a *dehkān* and obviously is proud of his Iranian nationality, cf. Sadighi, op. cit., p. 241. He obviously spoke some Iranian dialect, so Fihrist, p. 343:26 is to be understood (not as Browne translates "his tongue was cramped by an outlandish speech" or as Spuler thinks that he spoke a broken Persian, "sprach nur mangelhaft Persisch", op. cit., p. 203 n. 3). Sadighi translates "l'accent particulier qui gâtait son langage" which is more correct. I think that the expression *ta'aqqud lisānihi bi'l-a'ǧamīyah* simply means that his manner of speaking Persian was difficult to understand, because he spoke some dialect, perhaps Kurdish.

[8] The national character of the politico-religious movements in Iran is strongly emphasized by Sadighi, op. cit., p. 245. The truly Iranian character of the Bābakīyah was advocated with good reasons by E. Wright, The Moslem World, XXXVIII, 1948, p. 47 ff.

and importance as showing what ritual ceremonies were practised among the followers of Bābak at the occasion of his accession to power and command among the Red-clad. The Fihrist gives a detailed story which will be quoted in the following pages.

2. The situation is that Jāvīdān suddenly dies and that his widow, who had fallen in love with Bābak, wants to secure for Bābak the position as her husband's successor. She therefore takes him into her confidence and discloses to him what she intends to do. How the author of the Fihrist is able to tell us what she secretely has told Bābak remains a mystery and the reliability of such a tradition cannot be said to be great. We are on safer ground when it comes to her actions and measures. It is stated that she then convened an assembly of the warriors, *ǧayš*, of Jāvīdān and told them that her husband before his death had chosen Bābak as his successor:

> He said to me: "Verily I shall die this night, and my spirit will go forth from my body, and will enter into the body of this page, *ġulām*, my servant, *ḫādím*, and I purpose to make him reign over my companions, *'aṣḥāb* ...". They answered: "We accept his testament to thee in respect to this page." Then she called for a cow, and commanded that it should be slain and flayed, and that its hide should be spread out, and on the hide she placed a bowly filled with wine, and into it she broke bread, which she placed round about the bowl. Then she called them, man by man, and bade each of them tread the hide with his foot, and take a piece of bread, plunge it in the wine, and eat it, saying: "I believe in thee, O spirit of Bābak, as I believe in the spirit of Jāvīdān", and that each should then take the hand of Bābak, and do obeisance before it and kiss it. And they did so.
>
> Fihrist, ed. Flügel, p. 344:9 ff., transl. E.G. Browne, A Literary History of Persia, I, p. 327 (with insignificant changes).

In this ritual as described here we find the following items:

1. A cow is slain and its hide spread out.
2. On this hide are placed a bowl filled with wine, around which bread is placed.
3. The bread is broken into the bowl.

4. Each man plunges a piece of bread into the wine and eats.
5. Each follower then gives a declaration of faith into Jāvīdān and Bābak.
6. The ceremony ends by each one seizing Bābak's hand, kissing it and doing obeisance before it.

In Iranian religion in general — to the best of my knowledge — nothing comparable with the ritual item No. 1 is found.

We pass to the ritual items 2-4, the partaking of the elements of bread and wine. In Zoroastrian ritual the use of consecrated bread, *drōn* (< *draonah*), is well known.[9] Not so often observed is the fact that in Zoroastrian ritual custom wine occupied an important place. Actually the sacred meal in Zoroastrian religion of Sasanian times included bread and wine as obligatory parts of a real *miyazd* (< *myazda*), as the Zoroastrian religious meal was called.[10] We know this meal *inter alia* from the historical novel called Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān, Ch. XI, where we read of the two loyal brothers Burzak and Burz-Ātur, who entertained Artaxšēr:

> *ut ōišān drōn yašt ... vāč kart ut xvarišn xvart u-šān mai nē būt, bē vašak ō pēš āvurt ut miyazd rāyēnīt, āfrīnagān kart.*
>
> They consecrated the sacred bread, *drōn*, ... (Artaxšēr) said the grace and ate the food. They had no wine, but they brought beer and celebrated a ritual meal, *miyazd*, and said the benedictions, *āfrīnagān*.

The wine is mentioned in the ritual code of Nīrangastān, 29, as part of the ritual celebration of a meal. Already from the Kārnāmak passage it is obvious that together with the *drōn* wine was the regular drink, as is also confirmed by the Nīrangastān passage. Because the brothers Burzak and Burz-Ātur were people in rather small cirmumstances in the passage quoted from Kārnāmak it was especially observed that the regular drink, wine, had to be substituted by beer, *vašak.*

---

[9] Cf. J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, I, Paris 1892, p. LXV; E.S. Drower, Water into Wine, London 1956, p. 199-228; J.J. Modi, Religious Ceremonies and Customs of the Parsis, Bombay 1922, p. 297 ff., cf. 85 .

[10] Cf. the ritual tract Nīrangistān, ed. A. Waag, Leipzig 1941, §§ 29 f. compared with §§ 61-63. The Pahlavi form presumably was *miyazd*, not *mēzd* as D.N. Mac Kenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, London 1971, p. 56 reads the word. P. Horn, GrIrPh II, p. 43 gives *miyazd* and *mayazd* as the Npers. forms used by the older poets (MacKenzie has only *mēz* which is not registered by Horn).

Our conclusions are confirmed by a passage in the Ardāi Virāz Nāmak, a writing much concerned with strict regularity in ritual custom.

When Ardāi Virāz had returned from his visit to paradise and hell a ritual meal was served to him.

> *u xvarišn i hu-poxt u hu-bōi u xvartīk u sart-āp u mai āvurt, u -šān drōn yašt u Virāz vāč kart u xvarišn xvart u miyazd rāyēnīt, vāč bē guft. u stāyišn i Ōhrmazd u Amšospandān u spās i Hordāt u Amurdāt Amšospandān hangārt u āfrīnagān guft.*
>
> AVN III 19-21 [11]
>
> And well-cooked and well-scented food an nourishment and cold water and wine were brought. And they consecrated the ceremonial cakes, *drōn*, and Virāz said the grace and ate the food, and celebrated the ritual meal; and he uttered the grace. And he offered the praise of Ōhrmazd and the Amšaspands, and the thanksgivings of Hordat and Amurdāt, the Amšaspands, and said the benedictions. [12]

---

[11] The verb *yaštan* here presumably in this passage and in AVN III 20 has the meaning of "consecrate" (Haug and West translate AVN III 20 "consecrate"). This meaning is not given by MacKenzie, op. cit., p. 97, but such a meaning is demanded by the context and carries on a special meaning of Avestan *yaz-*, for which cf. AirWb 1277. A possible translation would be "offer", so M. Molé, La légende de Zoroastre, Paris 1967, p. 133, Vičīrkart i Dēnīk 19. The word *vāč* corresponds with the Parsi term *bāǰ*, for which cf. Modi, op. cit., p. 357 ff.

The humble situation of the two brothers is also illustrated by the fact that their reward was of rather modest proportions in view of the great service they had rendered Artaxšēr, cf. KN XIII 18 and G. Widengren, Recherches sur le féodalisme iranien, OrSuec, V, 1956, p. 95 f., where, however, the translation has to be corrected.

[12] Nyberg, A Manual of Pahlavi, II, Wiesbaden 1974, p. 97 b s.v. ^{2}*has* suggests *mad* > Npers. *mai* was the original NW word, whereas *has* was the SW dialect term. He refers to the KZS, mpers. version, *HS* corresponding to mparth. HMR. Because of the obscurity of the supposed word

3. It is not impossible, as has been suggested,[13] that Christian communion as celebrated among the Nestorians and Armenians in the neighbourhood has exercised some influence in certain details of the ritual practised in the Bābakīyah. But we have no special facts to adduce in support of such a theory, which, moreover, doesn't take into account the purely Iranian ritual background here referred to. Presumably the ritual on the whole has a purely Iranian history behind it.

We shall first turn to the ritual item No. 1, for which no Iranian corresponding ceremony was found. Here, however, Mithraic mysteries offer valuable material for comparison. On a Mithraic cult-relief from Konijc in Yugoslavia we see Mithras and Sol celebrating the holy meal. To quote the description given by Vermaseren:[14]

> Behind a *klîne*, which is covered with the bull's skin, Sol and Mithras both with upraised r. hands. Mithras has no Phrygian cap; Sol holds a rhyton in his l. hand. Before them is a small table with three legs on which four small loafs with crosses. To the left of the table a sitting lion. Four persons are walking to the repast.

It should be added here that these persons obviously belong to a group of initiates.

Another pictorial representation of the communion meal in Mithraic mysteries calls for notice in this context:[15]

---

has, I follow the traditional reading *mai*, though admitting that it is equally difficult to explain *HS* as an ideogram. Schaeder in E. Ebeling, Das aramäisch-mittelpersische Glossar Frahang-i-Pahlavīk im Lichte der assyriologischen Forschung, Leipzig 1941, Neudr. Osnabrück 1972, p. 15 tries to explain the writing as an abbreviation of Aramaic *ʾᵃsīsā*, but the position of *HS* Frahang V 1 would rather seem to indicate that Nyberg is right in considering *ʾᵃsīs* as an ideogram of *has*. I have not been able to arrive at any safe conclusion.

[13] Cf. Spuler, op. cit., p. 202 who mentions this possibility.

[14] Cf. M.J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, II, Hague 1960 p. 265 and Fig. 491. An enumeration of similar scenes is given in The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of Work 1933-1934 and 1934-1935, ed. M.I. Rostovtzeff, F.E. Brown and C.B. Welles, New Haven 1939, p. 108 (now possible to supplement).

[15] Cf. Vermaseren, Corpus, II, p. 81 and Fig. 297. Cf. also General Index, p. 405 a s.v. "bull's hide", where a few other references are given.

> In the lower part a representation of Sol and Mithras on a *klīne*, which is covered by the bull's skin. The two gods wear tunics and shoulder capes. Mithras wears a belt and Phrygian cap. He rests his left h. on the skin and he stretches out his r.h. towards a basket (?), which is offered by a person in Oriental dress. Sol raises his r.h. and a drinking horn; with his l.h. he touches the bull's tail, which ends in three corn-ears. Near to him a servant in Oriental dress whose r. arm is lost. Before the *klīne* is a table with three legs. At Mithras' side a sword with a cross of nine rays.

There are other such scenes with the variation that instead of the bull's skin the slain bull himself serves as a kind of *klīne* behind which Mithras and Sol are standing. Mithras in his r.h. has a drinking horn, but the loafs are missing. [16]

Both in the scenes of the Mithraic mysteries and the investiture of Bābak the chief actors are seated on — or at the side of — the skin of the slain bull (in the Bābakīyah the cow, Fihrist, p. 344:12 using the word *baqarah*). Bread and wine are elements of the holy meal in both communities. In the case of Mithraic mysteries this statement needs some qualification, for we possess the well-known notice Justin, Apology I 66 telling us that the elements of the sacred meal were bread and water. But we know that a man, who was initiated into the cult of the Magians, the disciples of Zoroaster, the mystagogue's name Mithrobarzanes indicating that he was a worshipper of Mithra, [17] had to drink milk, honey-mead, and water, Lucian, Menippus 65, 463 ff. This is a cumulative drinking of three beverages which are generally made the object of selection in later traditions, but still in connection with an initiation or investiture. [18]. Now it has been demonstrated that the three drinks represent the three social functions in Indo-European society: that of governing and priestly functions, that of the warriors, and that of the nourishing function.

---

[16] Cf. Vermaseren, Corpus, II, p. 66 Fig. 275.

[17] Cf. Widengren, The Mithraic Mysteries, p. 447 and Die Religionen Irans, p. 31, where some more material is quoted.

[18] Cf. G. Widengren, Muḥammad, the Apostle of God, and his Ascension, Uppsala 1955, p. 103 f., 209 f., 221.

The partaking of all the three drinks accordingly means an initiation into all three functions and is a symbol of royal power, because the king as being possessed of cumulative power represents all the three functions in a society. The initiation as mentioned by Lucian thus implies that the *mysta* has inherited a royal position. It should further be observed that water and wine are interchangeable as representing the drink of the third function.[19] This would imply that in Mithraic mysteries water and wine could be interchangeable and this fact would account for the alternation between them.

Our conclusion concerning the rôle of wine in the holy meal of Mithraic mysteries are confirmed by the representations of that meal where both rhyton and amphora figure. The incontestable presence of wine at the sacred meal in both myth and ritual has recently been stressed.[20] But the alternation of water and wine has obviously not been understood.[21]

4. If the regular beverage at initiation ceremonies and cultic meals was water *or* wine this fact would imply that the adherents of Mithraism were *originally* recruited among the representatives of the third social function. At first sight this conclusion may seem rather astonishing since Mithra himself certainly represents the first social function, the sovereignty. But it should be observed that social function is not the same as social class — a fact repeatedly emphasized by Dumézil. Further we should not forget that in Iran remarkably enough Mithra above all is a warrior god, receiving the epithet *uγra.bāzu*, armstrong. And this epithet is also characteristic of such warriors who are members of a warrior

---

[19] Cf. G. Dumézil, Rituels indo-européens à Rome, Paris 1954, p. 95 where we find these very important observations.

[20] Cf. F. Cumont, Mithraic Studies, I, p. 177, 179 ("the myth has been identified with the rite"), 181. This paper was prepared for the Final Report and sent to Yale in the year 1947. The Final Report was never published and presumably will never be. Nearly 30 years later it has been published in Mithraic Studies with many supplementary and critical remarks by E.D. Francis. Whether Cumont gave his permission to such a publishing policy (nearly 30 years after he wrote his manuscript) is not stated.

[21] In the published literature as far as it is known to me I have not found a solution of this problem. One finds a discussion of the problem water-wine from an altogether other viewpoint in J.P. Kane, Mithraic Studies, II, p. 315 f.

society.[22] Now, the recruiting ground for these warlike fraternities may well have been the representatives of the third function, for evidently Mithra had connections also with the nourishing function as a deity providing fertility and richness. Moreover, the armies of the Parthian period to an overwhelming degree were composed of serfs, thus soldiers coming from the lower population and by the classical authors called *doûloi* or *servi.* It is significant that in Middle Iranian language such soldiers were called a *ram* or *ramak*, herd.[23]

It is characteristic of the Bābakīyah that it is composed of warriors, the Arabic term being *ǧayš*, as we have already seen. These warriors are also called Red-clad, *surx-ǧāmagān* or *surx-ʿalamān*, possessing red banners. This designation was from the outset used of the Xurramīyah or Xurramdīnīyah, whose traditions were inherited by the Bābakīyah. Red accordingly was the distinctive colour of a series of politico-religious movements, all of them carrying on the traditions of the Mazdakites. There presumably was an unbroken continuity, but this problem cannot be discussed in the present context. What is important to observe here is the fact that red being in Iran the colour of the warrior function is the proper colour of the followers of Bābak, who evidently included among them all surviving members of the once very strong movement called Xurramīyah, so that Bābak himself could be called a Xurramī.[24]

On the other hand the Bābakīyah as inheriting the traditions of the Mazdakites certainly was a revolutionary, popular movement, directed against the government, with clear communistic ideals. In the alleged pronouncement of Jāvīdān it was foretold that Bābak was to "slay the tyrants". Now this term *al-ǧabābirah* goes back to the Syriac term *gabbārē*, which is a designation of the title of the Sasanian ruler, mir. *kai*, the mpers. correspondence of mparth. *kav.* [25] The caliph, against whose rule the Bābakīyah revolts, has thus inherited the designation given to the Sasanian ruler, another proof of the continuity of Iranian tradition.

---

[22] Cf. G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala 1938, p. 315-17; S. Wikander, Vayu, I, Lund 1941, p. 109 ff.; G. Widengren, Der Feudalismus im alten Iran, AGF Nordrhein-Westfalen, Wiss. Abh. 40, Köln-Opladen 1969, p. 18 f., 88 f.

[23] Cf. G. Widengren, Die Begriffe "Populorum ordo" und "ram" als Ausdrücke der Standesgliederung im Partherreich, in: Festschrift Walter Baetke, Weimar 1966, p. 380-91.

[24] Cf. Browne, op. cit., p. 323; Sadighi, op. cit., p. 239, 242, 249 f.

Since the Mazdakites and their successors the Xurramīyah and the Bābakīyah are movements stirred up among the lower population of Iranian society their distinctive colour should be a dark one: black, blue, brown, green or grey. [26] But it is obvious that being a warrior society both the Xurramīyah and the Bābakīyah were entitled to adopt the red colour of the warrior function, irrespective of their own social origin. [27] The heritage from Sasanian times is apparent in the prophetical words laid in the mouth of Jāvīdān that Bābak would slay the tyrants and restore the Mazdakites, Fihrist, p. 344:4. Possibly this was a standing formula in Mazdakite circles in Sasanian times, because as already stated the Arabic term renders the title of the Sasanian Great King, against whom the opposition of the Mazdakites was directed after the reign of Xosrav Anōšurvān when they were crushed and forced underground. [28]

---

[25] Cf. S. Wikander, Der arische Männerbund, Lund 1938, p. 98 n. 4.

[26] Cf. Dumézil, op. cit., p. 45-61, 57 n. 4 with a reference to the passage Bdhn ed. Anklesaria, p. 31 f. where the three colours are mentioned: white, *spēt*, red, *algōnakān*, and blue or rather dark, either black, blue, brown, dark grey or green, cf. G. Widengren, Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze, OrSuec II, 1953, p. 53 with n. 2 on the term *xšēn*, of which the adjective form *xšēnēn* is used in the Bdhn passage. For the reading *algōnakān* as designation of red (generally contested) I now accept Nyberg's arguments and evidence for which cf. JA 1929, p. 295. This reading obviously is the best possible solution of the problem connected with the writing for it demands no emendation of the text, it gives the required meaning, and it is a philologically sound proposal.

[27] The communistic tendencies of the Bābakīyah, indicating their Mazdakite, proletarian origin, cf. al-Dailamī, Bayān madhab al-Bāṭinīyah, p. 24:23-25:2. Their extremely warlike spirit is well characterized in al-Malaṭī, Kitāb al-tanbīh wa'l radd, p. 17:8-13 (concerning especially the Dailamites who were among Bābak's soldiers). These two sources have not been utilized by Sadighi.

[28] Cf. Christensen, Le règne de roi Kawādh, p. 124-27; Klíma, Mazdak, p. 269 (a summary of p. 249-69). The suppression of the Mazdakites obviously took place during one of the last years of Kavād's reign, but Xosrav was presumably the instigator of the massacre and the suppression lasted during the reign of him and the following rulers.

In Mithraic mysteries the warlike spirit dominated the atmosphere and it should be emphasized that only men were admitted as members and that the army played a dominant rôle in the spread of Mithraism.[29] On this point there is an incontestable continuity between the old "Männerbünde" with their worship of the warrior-god Mithra as *uγra.bāzu* and the mysteries with their worship of the Hellenistic-Roman Mithras. In both cases the god was the heavenly leader of the members of the fraternity.[30] The continuity is still more striking if we go down in time and regard the religio-political movements of the early Muslim period of Iran, though of course Mithra has now disappeared from the scene.

In the Mithraic mysteries the colour of the god's dress with only *three exceptions* is *red*. From Vermaseren's Corpus the following instances may be quoted:

1) From S. Maria Capua Vetere, Corpus, I, p. 106:181, Fig. 52. "The god is dressed in red eastern attire with a green piping decorated with yellow ornaments", says Vermaseren, The somewhat unprecise expression "eastern attire" should be exchanged for "typically Parthian costume".
2) From S. Prisca, Rome, Corpus, I, p. 196:479 we quote Vermaseren's statement: "Large parts of Mithras' red cloak are preserved".
3) In the scene where Mithras and Sol are sitting side by side at the table of communion their festival attire consists of a red tunic with a board, yellow belt and a red cloak, cf. op. cit., p. 198:483.
4) From another mithraeum in the house of the Nummi Albini's family, Rome, Corpus, I, p. 167:386 we note that Mithras wears a red cap and a read tunic.

---

[29] Cf. C.M. Daniels, Mithraic Studies, II, p. 249-74, a careful discussion of the available evidence but no explanation of the fact itself, i.e. *why* Mithraism — a Persian worship — was spread in the Roman army, when Rome had Iran as its arch-enemy.

[30] Cf. Widengren, The Mithraic Mysteries, p. 433 f. and the statement p. 433 "Mithra was worshipped above all in the Roman army, an indication of his original military character and of the social background of his Iranian worshippers."

In the Oracles of Hystaspes Mithra is the *dux sanctae militiae* — a fact to be compared with the term *militia dei* as a designation of the worship of Mithras in Mithraism, cf. Widengren, Die Religionen Irans, p. 202.

5) From a relief with traces of painting, found in the Palazzo Montecitorio, Rome, Corpus, I, p. 180:430 it is stated that Mithras' garments are red with a green meander-rim.
6) From the mithraeum of Palazzo dei Musei, Rome, Corpus, I, p. 185:437, Fig. 123. It is observed that traces of painting are visible: Mithras' cap and cloak are red.
7) In a mithraeum found in the Caracalla-therms at Rome, Vermaseren, Corpus, I, p. 189:459, Fig. 127. Mithras is dressed in a purple tunic and trousers.
8) Mention should be made of two wall-paintings where only small traces of colours are visible.
Corpus, II, p. 287:1975, Fig. 515. Here traces of red colour in the god's dress are still visible.
9) Corpus, II, p. 367:2315, Fig. 642. Traces of red colour in the god's dress are left.
10) In the mithraeum of Dura, Corpus, I, 63:37 a small relief, and p. 46 f. a large relief, both paintings show the colours of Mithras' dress as being *pink*, cf. the coloured reproductions in The Excavations at Dura-Europos, Prelim. Rep. of the Seventh and Eighth Seasons of Work 1933-1934 and 1934-1935, Pl. XXX. The colours of the reproduction, however, do not agree with the descriptions given op. cit., p. 94 and p. 99.
In the published material there is accordingly a wide scale of variation from purple to pink, but always within the spectrum of a red colour. To this material may be added the mithraeum of Marino where the colour is light red.

The three extant exceptions are interesting from the symbolical point of view. In the painting described Corpus, I, p. 169:1) Mithras wears a *white* tunic, but *red* trousers and *red* cloak. Accordingly we find a combination of *white and red*, the colours of the two higher functions in society, white being the colour of the sovereign function.

According to the description given Corpus, I, p. 168:398 the god is dressed in *green* tunic and trousers whereas his cloak is *red*. Here we thus find a combination *red-green*, the distinctive colour of the third, the lowest social function. Finally Corpus, I, p. 169:2) describes Mithras as wearing a *grey* tunic with *red* piping and *red* cloak. Accordingly a combination of *red-grey*, also the distinctive colour of the third function.

We sum up. In one case Mithras is depicted as the representative of the *first* and *second* functions, in two other cases as that of the *second* and *third* functions (above all the third function), as the colours indicate. These facts correspond with what we know of the position occupied by the Iranian god Mithra. As demonstrated by Dumézil he was from the outset the representative of the first, the sovereign function. [31]

However, his connection in Iran with the warrior function is so well established that it is sufficient to refer to his yasht, the Mihr-yasht. [32]

But Mithra is also associated with the third, the nourishing function. This fact cannot be disputed, for he is the giver of fertility as was shown many years ago. [33]

The dominant feature in the personality of the Iranian Mithra is without any doubt his warlike character and therefore *red*, the colour of the warriors, is his distinctive colour. Even when on the one hand *white* and on the other hand *grey-green* appear in the dress of Mithras, *red* is also found as represented among the colours of his costume.

Most interesting is the combination *white-red*, because this combination is found in the ceremonial garb of the Achaemenian rulers. They were obviously representatives above all of the first, priestly and the second, the warrior function. [34]

It calls for notice that the mystagogue in the scenes of initiation of S. Maria di Capua Vetere is dressed in a white tunic with red stripes, thus a combination *white-red*. We may assume that he is a member of the *ordo sacerdotum*, but yet has some connection with the *milites*, from whom he has emerged, cf. Corpus, I, p.

---

[31] Cf. G. Dumézil, Les dieux des Indo-Européens, Paris 1952, p. 40-42, and above all Les dieux souverains des Indo-Européens, Paris 1974, p. 24-29, 50-81.

[32] Cf. Widengren, Hochgottglaube, p. 103 f. where Yt. 10:98, 141 is quoted. Cf. also Die Religionen Irans, p. 24.

[33] Cf. Widengren, Hochgottglaube, p. 100 f., 103, 111, 127 f.

[34] Cf. G. Widengren, The Sacral Kingship of Iran, in: La Regalità sacra, Leiden 1959, p. 254, p. 257 point 12.

108:188, Fig. 58; p. 108:191, Fig. 59; p. 108:192; p. 109: 194-195.

This combination *white-red*, found in the presentation of Mithras accordingly returns in the person of the mystagogue, the god's own representative, as a symbol of the first function combined with the second function like that of the Persian king. This fact causes no difficulties. Nor does the *red* colour of the majority of the *mystae* offer any problems. The material from S. Maria di Capua Vetere and S. Prisca is abundant.[35]

What is more problematic is to explain why in S. Prisca the *leones* are entirely dressed in *red*, whereas the *milites* are dressed in *white* tunics. The *milites* belong to the 3 lower grades, the *hypēretoúntes*, while the *leones* belong to the 4 higher grades, the *metéchontes.*[36] The inverse order of colours would therefore be the proper symbolical expression of the respective position of the *milites* and the *leones.* Has the artist been given wrong directions or was there a deeper cause of this theologically aberrant use of the symbolical colours?

5. We mention here briefly the shape of the bowls used in Mithraic ritual. "Parsis and Mandaeans both drink from low metal bowls about two and a half inches across and these bear striking resemblance to drinking-bowls depicted on Mithraic bas-reliefs," says Lady Drower.[37] This statement would require a control which was impossible to carry out in this context. If Lady Drower is right — and she had a keen eye for such things — it would show that the bowls used in Mithras mysteries possessed an Iranian background, for Mandaeans in their ritual used utensils clearly possessed of an Iranian background, in this case attested by the agreement with Parsi custom.[38]

The loaves seen on Mithraic monuments are marked with a cross and when placed on the table before Sol and Mithras are 4 in number. The number 4 is important, because in Parsi ritual the breads, *drōn*, used there are 4 in number. It calls for notice that Mandaean ritual in older times used breads marked with a cross.[38] It should be observed that Mandaean religion is violently anti-Christian, so that Christian influence may be safely discarded, and that the cross as being an ancient Indo-European symbol in this context probably had an Iranian tradition behind it even if this origin remains hypothetical in the lack of evidence.[39] In cultic practice breads could be broken with the help of the cuts forming a cross.[40] The breads were in Mithraic ritual presumably broken and dipped into a bowl filled with wine as was the case in the Bābakīyah ritual where the loaves were broken and plunged into the bowl filled with wine. "And she broke bread into it," says Fihrist, p. 344:13. We suppose that this passage in Fihrist sheds some light on Mithraic ritual custom.

---

[35] Cf. Corpus, I, p. 108:188-189; 109:194-195; 197:480, 1), 2), 4).

[36] Cf. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, 3. German ed. K. Latte, Leipzig-Berlin 1923, p. 142.

[37] Cf. Drower, op. cit., p. 26 f.

[38] Cf. Drower, op. cit., p. 60. For the number 4 of the drons cf. p. 203, and for the placing of the table, *xvān*, cf. p. 222 f.

For the present it seems impossible to present an opinion concerning an eventual symbolical meaning of bread and wine. Bread was undoubtedly an innovation in Iranian ritual because the term *draonah* in Avestan language doesn't denote bread.[41]

The subsequent ritual actions also claim our interest. The warrior-members of the Bābayīyah pass in a procession, man by man, treading the skin of the cow, taking a piece of bread, dipping it into the wine and eating it, and then making a declaration of faith in Bābak, at the same time seizing his hand, doing obeisance before it and kissing it.

The procession before the personalities seated at the side of the cow's hide we know from Mithraic monuments as we learn from the descriptions already quoted.

The follower's seizing of Bābak's hand is well known as an act of covenant-making both in religious ritual[42] and feudal practice, in which it played a prominent rôle. In Iranian feudal society the seizing of the lord's hand by the vassal or follower was accompanied by a declaration of loyalty and faith.[43] This act corresponds with the ritual action in the Bābakīyah as narrated in Fihrist. We may ask ourselves if possibly the same idea is to be looked for in the procession of the Mithras *mystae* in the mysteries. There we meet with the so-called *iunctio dextrarum* of the new *mysta* with the *pater*, "a repetition of the mythical *iunctio dextrarum* of Mithras and Sol."[44] Mithras therefore probably receives the title of *syndéxios*. This agreement between Mithraic ceremonies and Bābakīyah is striking and due to common Iranian heritage as demonstrated also by the monuments of Commagene.[45] In this context it should be pointed out that the term *adiutor* given to the deity corresponds with the mparth. term *adyāvar* (mpers.*ayyār*), helper, a feudal title. The Arabic term *'aṣhāb*, companions, used of Bābak's followers corresponds with the *parvānakān*, a mparth. term in feudal terminology, and the *socii* or *sodales* in Mithraic terminology.[46] Bābak's designation as the *ġulām* of Jāvīdān may correspond with *rētak*, page, which seems more probable than *bandak*, which is better rendered by Arabic *ḫādim*, servant, also used of Bābak in Fihrist as a synonymous expression. It calls for notice that Firdausi uses the two words in their New Persian form as synonymous designations.[47]

---

[39] Cf. for the Indian sun-symbolism as expressed in the sun-wheel H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 2. ed. Stuttgart 1917, p. 85.

[40] Cf. Drower, op. cit., p. 163 for the breaking of the bread and its dipping. For the method of breaking the bread in the crossed sections cf. p. 144.

[41] Cf. AirWb 769 f.

[42] Cf. the rock-reliefs at Arsameia and Nimrud Dagh. The meaning of the handseizing gesture has hardly been commented upon in this context, not even by Cumont as far as I can see.

As to the obeisance and the kissing of Bābak's hand it corresponds to the ceremony called *namāč burtan* or *pat rōi ōpastan*, two expressions denoting the *proskýnesis* before the ruler.[48] That this obeisance was carried out before the ruler's *hand* is, however, not said in the sources.

---

[43] Cf. G. Widengren, Recherches sur le féodalisme iranien, p. 89 ff. where illustrations from the texts are given, esp. p. 92.

[44] Cf. Preliminary Report, Excav. Dura-Europos, p. 122, quoted in Widengren, The Mithraic Mysteries, p. 450.

[45] An Iranian heritage is probably to be seen also in the Mandaean rite of giving ("stretching out") *kušṭā*, the ceremonial handclasp, for which cf. K. Rudolph, Die Mandäer, I, Göttingen 1960, p. 190, II, 1961, p. 140 ff. Rudolph discusses above all connections with Manichaeism but mentions also I, p. 138 Iranian influence with reference to previous research. He doesn't mention the scenes of Nimrud Dagh but draws attention to Mithraism.

[46] For such comparisons cf. Widengren, The Mithraic Mysteries, p. 450 with n. 126.

[47] Cf. G. Widengren, Iran, der grosse Gegner Roms; Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, ed. H. Temporini-W. Haase, II, 9:1, p. 293.

[48] Cf. Widengren, op. cit., p. 234.

That Bābak was considered at least a semi-divine being should cause no astonishment in view of Sasanian tradition that the king was a deity, *bag*, as well as with regard to the divine position occupied not only by Mani but also by several leaders of Iranian revolts against the Caliphate, even if the doctrine of *tanāsuḫ* is rather striking in this case.[49]

Anyhow, Bābak's position as related to his followers corresponds to that of Mithras in his relation to the *mystae*. Before leaving this topic we should also emphasize the fact that the fundamental doctrines of the Bābakīyah are based on the strict dualism between the two principles: Light and Darkness, as is the case with all types of Iranian religion, including Mithraism.[50]

6. The concluding ritual actions comprise the following items:
   1. Food and wine are brought forth, implying that a meal was served to the followers.
   2. Bābak was seated on the widow's bed, she sitting beside him publicly.
   3. She and Bābak drank three draughts each.
   4. Taking a sprig of basil she offered it to Bābak, who received it from her.
   5. Then their followers advanced and did obeisance to the two of them, acknowledging their marriage.

Fihrist interprets this conclusion of the ritual as a marriage ceremony and it undoubtedly signifies the marriage of Bābak and the widow of Jāvīdān. There are, however, some obscure points to consider.

First of all it calls for notice that the widow has nothing to say about her husband's last will concerning his widow's eventual marrying Bābak.

---

[49] Sadighi, op. cit., p. 268-70 discusses the problem of Bābak's possible divine position without arriving at any sure conclusion. The problem cannot be attacked in this context.

[50] For the doctrine of the two principles among the Xurramites-Bābakites cf. Sadighi, op. cit., p. 198. As to Mithraism, the presence of Ahriman among its deities is a sufficient indication of its dualistic character.

Secondly it is remarkable that the wedding ceremony is introduced, but not concluded by a common meal — which would seem to be more natural.

Thirdly it is striking that not a crown of myrtle is put on the head of Bābak, but a twig of basil handed over to him. Myrtle is generally the plant given to the bridegrooms and brides, twisted into a wreath or a crown and placed on their heads. Actually the twig of basil reminds us both of the barsom twigs used in Zoroastrian ritual and of their use in Iranian myth and ritual as a symbol of sovereign power, on Sasanian rock-reliefs kept by Mithra and according to Zervanite myth handed over by Zervan to Ōhrmazd, his son.[51] Basil, however, is a plant used in Parsi ritual for remembrance of the dead.[52] In Bdhn ed. Anklesaria, p. 119:7 f. it is said that the basil, here called *šāhsprahm*,[53] is the plant belonging to the Amšaspand Šahrēvar (< Šaϑra vairya), the representative of the second, the warrior function[54]. This fact affords a reasonable meaning to the use of basil in the scene of Bābak's presumed marriage: the widow at the end of the ceremony hands over to Bābak the token of his position as a master of the warrior fraternity and a commander of its forces. This act is followed by an act of obeisance to both of them, the widow evidently being regarded as entitled to act as a giver of investiture.

Conclusion would then be that with the marriage ceremonies there were associated rites expressing the investiture of Bābak. As both Jāvīdān's widow and Bābak occupy a position of authority the warriors stand up and do obeisance to both of them, Bābak and the widow, from now on one couple. This procession of reverence reminds us of the procession depicted on Mithraic bas-reliefs and paintings. From the ritual point of view Bābak and the widow correspond with Mithras and Sol.

7. Conclusion of a general character may now be summarized as follows.

The ritual in the Bābakīyah on many points resembles, or even agrees with, what we know from ceremonies in Mithraism.

---

[51] Cf. Widengren, Hochgottglaube, p. 150 and Die Religionen Irans, p. 288.

[52] Cf. Drower, op. cit., p. 81, 224.

[53] Cf. B. Laufer, Sino-Iraniaca, Chicago 1919, p. 586 f.

First of all the slaying of the cow and the spreading of its skin as a table cloth. Here the only difference is that in the Bābakīyah a cow, not a bull, is the victim. This would seem to indicate that in the Bābakīyah the ritual subsists, whereas the deeper meaning of it, expressed in the myth, is lost.

Secondly the two protagonists of the ritual action are seated at the side of the animal's hide on a bed. This fact corresponds with Mithras and Sol in the similar scenes being seated on a *kline*.

Thirdly a common meal of sacred character is served with partaking of bread and wine, the bread being broken and dipped into wine — a procedure that the cross cut in the loaves used in Mithraic ritual would seem to indicate as a regular ritual practice there too.

Fourthly the procession and obeisance of the followers including the seizing of the master's hand agrees with the procession and the ceremony of *iunctio dextrarum* in Mithraism.

Fifthly the red colour of the members of the Bābakīyah indicates the symbolical rôle of colours also in Mithraism where *red*, the colour of the warrior function, is the colour of the god's dress as well as the absolutely dominant colour among his worshippers.

It should of course be emphasized that the Bābakīyah has inherited religious and social traditions from another type of Iranian religion than those influential among Mithra worshippers, viz. the traditions of the Mazdakites. But Bābak's followers were warriors, a circumstance in agreement with the fact that Mithra was the Iranian warrior god *par excellence*.

In view of all these coincidences it is of the utmost importance that the Bābakīyah had its special centre in northwestern Iran and the border of Armenia and Caucasus, the very regions where we may suppose that the origin of that type of Mithra religion is to be looked for, from which Mithraic mysteries developed.

Accordingly the facts adduced here confirm the opinion once advanced by Franz Cumont that the Iranian character of Mithraic

---

[54] Cf. Dumézil, Naissance d'archanges, Paris 1945, p. 136-56; Widengren, Die Religionen Irans, p. 335.

mysteries cannot be doubted. [55] As we observed in our introductory remarks, this opinion has been strongly contested, in recent years especially in the two volumes called "Mithraic Studies". These views are characteristic of the attitude of classical scholars whose highest ambition would seem to be to prove that the so-called "Oriental mystery-religions" are neither "oriental" nor "mystery-religions" (except when they show an influence from Greek mysteries). This modern attitude for which perhaps reasons not only of a methodological, but also of a psychological kind could be sought for, deserves a thorough critical examination which will be presented in another context. Here our ambition was to present some positive, hitherto overlooked facts of importance for the problem of both the origin and structure of Mithraism.

---

[55] It is significant that Kane is forced to the following statement: "The Graeco-Roman background has nothing which quite matches either the giving of bread and a cup in the Mithraic initiation ceremonies or the enactment of a ritual banquet in which master initiates played the parts of Mithras and Sol," Mithraic Studies, II, p. 351. He then goes on saying: "On the other hand I have found no support for a 'haoma ceremony', the existence of which is the basis assumption of Cumont's theory of a *sacramental* Mithraic meal." This fact I provisionally concede, but my aim here was not to analyse a possible sacramental character of the Mithraic cultic meal. My intention was to demonstrate as clearly as possible that this Mithraic meal led its origin back to deeprooted Iranian ritual ceremonies, prevalent exactly in those regions of Iran where we have to seek the homeland of that Mithra-worship out of which Mithraism ultimately was developed. However, whether the positive facts — not "speculations" — presented here will be accepted by classical scholars remains to be seen.

It should not be left unmentioned that the facts presented by me e.g. in The Mithraic Mysteries and in Iranisch-Semitische Kulturbegegnung have been characterized as mere "speculations", cf. Gordon, Mithraic Studies, II, p. 248. Against this background it calls for notice that both Hinnells and Gershevitch (obviously without knowledge of my research work) refer to data adduced by me 18 years ago in Kulturbegegnung, cf. Mithraic Studies, II, p. 356 f., concerning Armenian popular traditions with reference to Meher (< Mihr), and the term *mehean* < **mihrayān*) as a designation of a sanctuary. For these two instances cf. Kulturbegegnung, p. 65 and 83 n. 300.

ABBREVIATIONS

AirWb = Altiranisches Wörterbuch, hrsg. Chr. Bartholomae, Strassburg 1904
AVN= Ardāi Virāz Nāmak
Bdhn = Bundahišn
Corpus = Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae ed. M.J. Vermaseren, I-II, Hague 1956-60
JA = Journal Asiatique
JRS = Journal of Roman Studies
KN = Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān
KZS = Inscription of Šāpuhr at Ka‘ba-ye-Zardušt
Mithraic Studies = Mithraic Studies, I-II, ed. J.R. Hinnells, Manchester 1975
OrSuec = Orientalia Suecana

WALTER BELARDI

MITHRA 'ARBITER' AND 'REX' *

On the X *Yašt* Mithras is designed as *karšō.rāzah-*, a term which was differently interpreted both by Pahlavi tradition and modern criticism. The interpretation of the Pahlavi tradition is definitively wrong because *karšō.* is considered to mean in the Pahlavi language *kišvar* "region, territory"; that of modern criticism proposed several solutions: however, among them the only one which proved to be valid is "director of (boundary) lines". *rāzah-* also appears in another compound: *dātō.rāzah-* whose precise meaning is "regulator of conduct, law giver". As *karša-* definitely means "furrow" (see Vedic *karṣū-* as cross reference), *rāzah-* must necessarily mean « he who cuts (furrows) », while in *dātō.rāzah-* the original and concrete signification evolved in the more abstract one of "developer, regulator (of law)". The verbal root from which *rāzah-* derives, i.e. *raz-*, in turn derives from the Indo-European root **reĝ-*, which may be found in various other languages: in particular in Latin this root is contained in a vast group of words such as *regere*, *regula*, *regio*, *rex* etc. It has been aknowledged since a long time that the exact meaning of *rex* is "qui regit fines", i.e. "he who cuts boundary lines (by plough)". Thus, the Avestic *karšō.rāzah-* and the Latin *rex* both etymologically signify "director of boundary lines". This function, amongst the many typical of the god Mithras, has not been remarked enough up to the present time. In fact, the only slight testimonial of such a function can be found in the above mentioned epithet. It is therefore a very ancient function to be compared with the original function of *rex* in the Rome of the origins. Amongst the other aspects of Mithras, that of "mediation" is of remarkable importance: Mithras is the mediator or the arbiter, on the cosmological level between the two spirits of Good and Evil, on the social-juridical level as head of the institution of *hačašmānd* under many aspects similar to the institution of *interdictum* in Roman Law, on the social-religious level as the god governing relationships, pacts, contracts and alliances, and finally on the eschatological level of the individual soul as he presides over the Cinvat bridge tribunal, midway between Earth and Heaven, compulsory passage of the soul of the faithful departed. Cutting of furrows, which is intermediate between two portions of territory either private or public, surely also refers to that function of mediation. It is interesting to note that in the archaic Roman Law of the Republican Age, the institution of arbitration in matter of boundary regulation is already to be found. When the legitimacy of boundaries was questioned, the interested parties asked the magistrate to design an "arbiter finium regundorum". It was an "actio" where no "reus" existed, and therefore one "arbiter" (or more) and not a "judex" delivered an "adiudicatio" and not a conviction. It appears that not even in Iran was it a specific function of Mithras to convict someone (*ēraxtan*); he had instead the task of measuring, by means of the Rašn Scale, merits and demerits, or protecting a status of equilibrium, or providing for the faithful observance of a pact. Having recognized in Mithras the important functions of "rex" and "arbiter", one can rightly conclude that in the archaic Roman legislation and in the ancient Mithraic theology two essential institutions of the prehistoric Indo-European community have been retained: the marking of the boundaries and the exertion of arbitration "inter pares".

The Zoroastrian calendar involves not only astronomical but also theological problems. Pahlavi texts, especially the *Bundahišn*, the *Dēnkart* and the *Māh i Fravartīn rōč i Hōrdat* suggest several hints to determine how a solar calendar had superseded a lunar one and to evaluate influences of other cultures. Hints and valuable testimonials can also be found in the writings of al-Bīrūnī. The recent publication in Teheran of facsimiles of two codes of *Bundahišn*, TD1 and DH, gives the possibility of solving various questions of textual criticism. The critical analysis of names of Gathic epact brings to the conclusion that the rectilinear tradition of such names had greatly altered ever since before the year 1000 AC. Henning's thesis that in Sogdian the epact was called "month" is questioned. The analysis of a passage of al-Bīrūnī permits to set the Nōkrōč of the religious year in the equinox of Spring and the Mihrakān in that of Autumn. Therefore, with reference to the year, the name of Mithras appears once again in a central position. Rejecting the thesis — supported by many — that in the

Zoroastrian calendar a Mazdaic and a Mithraic calendar are reflected in a syncretistic manner, the internal structure of the month is taken under examination criticizing the Nyberg-Zaehner's hypothesis according to which the distribution of the names of the days would reveal the model of a Zervanite tetrad composed of Ōhrmazd, Ātur, Mihr and Dēn. On the other hand, syntactic considerations and testimony of the XVI *Yasna* invite to regard the 30-day Zoroastrian month as governed by Ōhrmazd as such, and as "creator (Dadv)" on the days 1, 8, 15 and 23. This thesis is confirmed by theological propositions of "incipit" of *Bundahišn*, of which a new critic reading on the basis of all codes now available is hereby suggested. Having clarified the internal structure of the 30-day Mazdaic month, the contradiction between the attribute of centrality typical of Mithras and the fact that the 16th day (as during the year the 7th month) is ascribed to Mithras is pointed out. Then the question arises that the "present" structure of the Zoroastrian calendar is not primary but secondary. If the three Dadv are subtracted from the month, two preceeding and one following Mithras, we have 27 days with Mithras not any more at the 16th but at the 14th place, that is a central place "inter pares". Now, the month consisting of 27 days is in fact the sidereal lunar month while the month of 30 days is the synodic lunar month. Having recalled the role of the 27 lunar "stations" in Indian astronomy, a critical analysis of a passage of the second Chapter of *Bundahišn* is then made, which confirms that in Iran 27 lunar stations are known, and is followed by the evaluation of the sidereal calculation still used by Afghan people. The terminology used by this people appears as a relic of the Zoroastrian astronomic conception according to which the celestial bodies are conceived by Ahuramazda to protect creatures against the assaults of the Devil. The celestial body as "sentry" at the service of the Creator is therefore evidenced not only by the Pahlavi texts and by Plutarch but also by this Afghan astronomic culture. Now, in order to find the central position of Mithras in the year as well, it is enough to consider thirteen sidereal lunations: the 7th month falls exactly in the middle. It is very likely that the year of 355 days referred to in the *Dēnkart*, III, 419, is the year composed of 13 sidereal periods, and by adding to these the 10 days of Fravartīkān we have a year of 365 days. One comes to the conclusion that the system of denomination of the days and of the months is not recent, but definitively pre-Sassanian, at least when considering that names of the days and of the months harmoniously envelop the name of the day and the month dedicated to Mithras. A passage of Mani concerning the epact does not evidence — as M. Boyce maintains — that the introduction of the epact is Sassanian, but only that the interpretation and the evaluation of the epact in the spiritual-religious sense is quite recent. This is in agreement with the progressive acceptation of the gathicism of the epact during the Iranian Middle Ages.

It is common knowledge that the corpus of *Yašt* of the recent Avesta is corrupted not only in its structure and its arrangement but also in the text of some hymns because the correspondence between names of days and names of *yašt* is clearly imperfect. However, having noted that such imperfection does not imply changes with respect to the series of days but lacunas in relation to some days (the hymns are only 19, as there is not a hymn which corresponds to Šahrēvar, to Spandarmat, to Amurdat, to the three Dadv etc.), it is inferred that the hymn to Mithras is the tenth of this series of 19 hymns, thus being in the middle, preceded and followed by two isomeric series of 9 hymns. Therefore the thesis that the hymnal was based on the month has to be discarded because it is impossible to admit that just by chance exactly four hymns before and four after the hymn to Mithras have disappeared. So, the truth is the contrary: the hymnal is integral at least as far as the number of hymns is concerned and precisely this hymnal was used as a model to give the names to the days of the month.

---

* Da: W. Belardi, *Studi mithraici e mazdei*, Roma 1977, pp. 215-218 (= riassunto dei primi tre capitoli dell'opera).

DISCUSSIONE

BIANCHI: Quant au caractère 'équinoctial de Mithra, je voudrais observer qu'il y a deux manières d'être 'médian': une manière horizontale (le jour et la nuit, l'été et l'hiver) et une manière verticale, qui oppose, elle, le niveau inférieur du *chronos* et de la mutabilité et le niveau supérieur de l'*Aion*, l'éternité. Je crois qu'on puisse retrouver dans l'iconographie mithriaque un exemple concret de ces deux manières, et aussi l'exemple d'une contamination qui a pu parfois se produire entre elles. Le premier type comprend les monuments mithriaques où Sol (son visage ou son char) fait pendant à la Lune (visage ou char): c'est la conception horizontale (exprimée aussi par les deux dadophores, les deux arbres, le scorpion et le bélier, le coq et la chouette dans le mithréum de S. Stefano Rotondo: vr. la relation de M. Lissi).

Mais nous avons aussi la conception verticale du char du Soleil, dans les monuments mithriaques cités dans Proleg. II, p. 43 ss., vr. les figures CIMRM 1958, 2291, 2272, 1935, 1972, qui nous présentent Mithra qui monte sur le char du Soleil pour aller vers un personnage de type aionique qui fait mine de le recevoir. Or, ce départ de Mithra, dans ces monuments, semble conclure la série des épisodes principaux de sa ' vita ' de sa carrière terrestre.

Quant à la contamination des deux types et des deux perspectives, elle se retrouve là où on représente Mithra qui monte sur le quadrige du Soleil, mais le quadrige est représenté en pendant avec le quadrige de la Lune, et non pas dans le contexte de l'accession de Mithra à l'Aion. L'ajout de Mithra au quadrige est dans ce cas dû clairement à une influence iconographique secondaire: mais il synthétise quand même les deux perspectives.

BELARDI: Il faut dire que dans l'Iran ancien et médiéval il y a aussi un Mithra ' horizontal ', immanent dans la société, tandis que la dimension verticale de Mithra est représentée par Mithra en tant que trait d'union entre les terrestres et les défunts.

ROLL: Il est aussi possible d'identifier ce qui semble être une conception cyclique dans les mystères de Mithra. Des groupes iconographiques du répertoire mithriaque, tel que Sol et Luna, les quatre saisons, les sept planètes, le Zodiaque, semblent indiquer que l'espace, de même que le temps, y ont été conçus d'une manière circulaire (se qui permet, en fin de compte, de saisir et faire intelligible l'infini et l'éternel et les mettre en rapport avec le fini et le temporel). En ce cas, c'est à travers un système cyclique que le salut du mystère devrait s'accomplir, au moyen d'une accession rectiligne, qui pourrait bien être symbolisée par l'ascension de Mithra vers l'éternité dans le char du Soleil.

J. KELLENS

LES BRAS DE MIΘRA

Le Y 57, 27 à 29 nous montre le dieu Sraoša, acolyte privilégié de Miϑra et personnification de la discipline religieuse, parcourant l'espace dans un char tiré par quatre coursiers. Le passage se termine ainsi:

Y 57, 29 — *yōi vīspə̄ tē apaiieiṇti yą auue paskāt̰ viieiṇti nōit̰ auue paskāt̰ āfəṇte yōi uuaēibiia snaiϑižbiia frāiiataiieiṇti vazəmna yim vohūm sraošəm aṣ̌īm yat̰cit̰ ušastaire hiṇduuō āgəuruu-aiieite yat̰cit̰ daošastaire niγne*

Cette phrase de bon avestique récent, à la morphologie et à la syntaxe particulièrement cohérentes, pose néanmoins quelques problèmes, qui sont assez exactement ceux de ses formes verbales [1]. Bartholomae en donne la traduction suivante, qu'il faut améliorer: « welche all die einholen, denen sie von hinten her (verfolgend) nachjagen, nicht (aber) werden sie (selber) von hinten her eingeholt, die, ihn den guten ašafrommen Sraoša ziehend, mit beiden Waffen herzukommen. Auch wenn (er) im östlichen Indien (ist), er packt (ihn); auch wenn (er) im westlichen (ist), er schlägt (ihn) nieder » (Wolff, Avesta 79). L'interprétation qui consiste à attribuer la rection accusative sur *vohūm sraošəm aṣ̌īm* à *vazəmna* plutôt qu'à *frāiiataiieiṇti* est, au regard de la grammaire, radicalement erronée. *vaz* signifie, à l'actif, « en tant que bête de trait, véhiculer quelqu'un, le tirer dans un char », au moyen, « être tiré dans un char en tant que conducteur ou passager ». Le Y 57, 27 *sraošəm ... yim caϑβārō auruuaṇtō ... vazəṇti* « Sraoša, que tirent quatre coursiers » s'oppose ainsi très clairement au Yt 10, 100 *dašinəm hē upa arəδəm vazaite yō vaŋhuš sraošō* « à son côté droit roule le généreux Sraoša ». Cette opposition entre un actif transitif et un moyen intransitif de valeur passive[2] est à la base d'un important développement sémantique. Les formes médio-passives de *vaz* sont, dès les parties les plus anciennes de l'Avesta récent, beaucoup plus nombreuses que les formes actives, ce qui veut dire qu'elles ne se laissent plus exactement définir par leur place dans l'opposition de voix. *vaz*, moyen et intransitif, est devenu un verbe de mouvement parmi d'autres: celui qui se réfère à tout déplacement spatial autre que la marche et la chevauchée. Il exprime le vol ou le déplacement au moyen d'un véhicule. Le Yt 14, 20 *mərəγahe ... yō vazaite* $^{+}$*zarəšiiamnō aγrąm usaitīm ušåŋhəm* « l'oiseau qui vole, excité, à la pointe de l'aurore »[3] offre un exemple particulièrement clair de la première signification, le V 6, 26 *pāδa aiiaṇtəm vā barəmnəm vā vazəmnəm vā* « allant à pied, à cheval ou en véhicule » de la seconde. D'autre part, Paul Thieme a tout récemment démontré (Monumentum Nyberg III 341 sq.) que *frāiiataiieiṇti* était une forme causative[4] et, de ce fait, nécessairement transitive. Sa traduction de ce membre de phrase est, de ce point de vue[5], incontestablement la bonne: « Sie (die Renner) lassen ihn, den guten, wahrhaftigen Gott Gehorsam sich fest (zum Kampf) mit Wehr und Waffe aufstellen, indem sie damit eilen. »

---

[1] Celui de *āfəṇte* est sans conséquence pour la compréhension du passage et ne sera pas discuté en détail: il est aujourd'hui acquis que cette forme ne dérive pas d'un présent **āpuua-* de *āp* (Bartholomae, col. 70 sq.), mais de son présent passif *āfiia-* (Hoffmann, Aufsätze I 52 sq.).

---

[2] Deux passages du Mihr Yašt ont empêché Bartholomae de reconnaître le caractère systématique de cette opposition. Au Yt 10,128. 129. 130 *mainiuuaså vazəṇti mainiuuaså patəṇti kamərəδe paiti daēuuanąm* « les (flèches) aériennes vont, les (flèches) aériennes volent à la tête des daēuuas », *vazəṇti* est nécessairement fautif pour ^{x}*vazəṇte*. Quand l'opposition entre l'actif et le moyen correspond à celle entre *-i* et *-e* en finale de désinence, la tradition manuscrite atteste le plus souvent les deux formes. Dans le passage qui nous occupe, la forme active, erronée, est seule à avoir subsisté sous l'influence de *patəṇti* (il ne faut jamais oublier que la transmission du Mihr Yašt est très restreinte). Le problème du Yt 10,100 est plus complexe: *dašinəm hē upa arəδəm vazaite yō vaŋhuš sraošō aṣ̌iiō vairiia. stārəm hē upa arəδəm vazaite rašnuš bərəzō yō amauuå vīspə̄ hē upa arəδəm vazəṇti yå āpō yåsca uruuarå yåṣca aṣ̌aonąm frauuaṣ̌aiiō.* Ou la troisième mention de *arəδəm* est fautive pour ^{x}*arəδə̄* (comme on le considère traditionnellement) et *vazəṇti* l'est pour ^{x}*vazəṇte*, ou elle est originale et *vīspə̄* est l'objet direct de *vazəṇti.* Resterait alors à savoir ce que représente *vīspə̄*: soit Rašnu et Sraoša (le pluriel *vīspə̄* ne serait pas plus irrégulier que dans l'expression *vīspə̄* ... ^{x}*arəδə̄*) soit les termes de l'énumération qui commerce par *yå āpō.* La première solution pourrait être plus vraisemblable que la seconde dans la mesure où les frauuaṣ̌is sont, au Yt 13,26, explicitement présentées comme des bêtes de trait (voir Kellens, Monumentum Nyberg I 461). On trouve par ailleurs des formes moyennes de *vaz* régissant l'accusatif *vāṣ̌əm* au sens de « conduire un véhicule ». *bar*, qui présente des faits strictement parallèles à ceux de *vaz* quand il se réfère à la chevauchée, se construit de la même manière au Yt 19,29 *barata aŋrəm mainiiūm* « il monta Aŋra Mainiiu (comme un cheval) ».

[3] D'un strict point de vue philologique, la leçon *zarəšiiamnō* Ptl J10 n'est ni meilleure ni pire que *zaršaiiamnō* Fl Jm4, mais elle permet de poser un av. *zarəšiia-* directement comparable à l'ind. *hṛ́ṣyati.*

Lommel (ZII 1, 1922, 202 sq.) a bien vu qu'il fallait accorder aux verbes des deux subordonnées suivantes, *āgəuruuaii-eite* et *niγne*, une valeur passive. Cette interprétation[6] est amplement confirmée par les caractères morphologiques de *niγne*. *jan* produit quelques formes moyennes dont le sens, quand il est possible de le déterminer, est tantôt actif, tantôt passif. Le matériel se range commodément en trois groupes:

1. Formes ambiguës. L'infinitif avestique s'insère dans la syntaxe d'une manière qui ne permet jamais d'établir si son sens est actif ou passif. C'est le cas de *jaidiiāi* au Y 32, 14: *gāuš jaidiiāi mraoī* peut signifier aussi bien « la vache à tuer est maltraitée » que « la vache est maltraitée pour être tuée ». Autre type d'ambiguïté au V 16, 12 *xrafstrəm janaēta*: le neutre *xrafstra-* est indifféremment sujet ou objet de *janaēta*. Au V 8, 72 *auua aētəm nasupākəm janaēta auua hē janaiiən*, la portée stylistique du pas-

---

[4] Aussi Kellens (IIJ 19, 1977, 90 sq.). Bartholomae postulait une distinction entre un présent primaire °*yataiia-* et un présent causatif *yātaiia-*. En fait, on note, dans l'Avesta récent, un abrègement sporadique de la voyelle radicale du causatif des racines *aniṭ*. *tac* oppose clairement *tācaiieiṇti* Yt 14,54 à *frātat̰.caiat̰* V 2,34 et *frātat̰.caiia* V 2,26, *yat yātaiieiti* Yt 10,78 et *yātaiieiṇti* N 88. 89. 97 à *frāiiataiieiṇti* et *frāiiataiiat̰* Yt 5,65 = V 22,19, *hac hācaiiene* Yt 5,18. 105 Yt 9,26 et *hācaiiāt̰* Vyt 47 à *upaŋhacaiieni* Yt 5,8. 124. Le causatif isolé *uzpataiieni* Yt 19,44 de *pat* représente vraisemblablement **uzpātaiieni*. Les raisons précises de cet abrègement ne pourront être établies que par une étude systématique de la répartition entre *a* et *ā* en avestique, mais on peut noter qu'il se produit systématiquement devant consonne occlusive sourde en cas de scriptio continua du préverbe et du thème verbal.

[5] Le seul défaut de cette traduction est de rendre *aṣ̌īm* par « den ... wahrhaftigen ». On ne peut plus contester, depuis Hoffmann (Aufsätze II 598 sq. n. 9), que *aṣ̌iia-* soit dérivé de *aṣ̌i-* et signifie « accompagné de la récompense ».

[6] Retenue ultérieurement au moins par Lommel lui-même (Yašts 94), Gershevitch (Miϑra 253) et Insler (KZ 81, 1967, 261 sq.).

sage du moyen à l'actif, concordant avec celui du singulier au pluriel, échappe à l'analyse. L'accusatif *aētəm nasupākəm* interdit en principe d'accorder à *auua* ... *janaēta* une valeur passive, mais *hē*, qui lui fait écho, suggère que les cas ne sont pas employés avec beaucoup de cohérence.

2. Formes réfléchies indirectes. Ce sens n'apparaît clairement qu'avec *paiti.γnīta* au Yt 13,67 *yaϑa nā taxmō ... huš.hąm.bərətat̰ haca šaētāt̰ ... paiti.γnīta* « ainsi qu'un guerrier hardi repousserait par ses coups (l'ennemi) de son butin bien rassemblé ».

3. Formes passives. Ce sens apparaît dans deux types bien précis d'emploi qui en sont vraisemblablement la condition:

a. Avec les formes moyennes de *ni-jan* utilisées dans des expressions du type syntaxique *hubərəta- bar*. Ainsi V 9, 46 (aussi Y 13, 48 et V 13, 55) *aṣ̌əmaoγō haϑra.jatō nijanāite* « le trompeur d'Aṣ̌a sera abattu, tout de suite abattu » [7].

b. Avec la 3ème sing. ind. prés. M. de *ni- jan* caractérisée par la désinence correspondante du parfait. Johanna Narten (Pratidānam Kuiper 9 sq.) a remarqué que l'emploi des désinences de troisième personne du parfait moyen avec un thème de présent représentait un usage ancien et hérité pour les verbes d'état qui produisent un présent radical caractérisé par la permanence du moyen et du degré vocalique plein. *śī* / *sī* « être couché » fait par exemple, en védique, une 3ème sing. *śáye* et, en avestique, une 3ème plur. *sōire*. Or, l'avestique atteste quatre fois le même phénomène avec des présents radicaux soumis à l'opposition de voix et à l'alternance vocalique entre le degré zéro et le degré plein: deux fois avec *ni - jan* et deux fois avec *fra - mrū*. Cette innovation s'explique vraisemblablement d'une manière fonctionnelle. La désinence du parfait moyen entrait en opposition directe avec la désinence du présent moyen [8] et permettait ainsi de produire des formes morphologiquement caractérisées comme passives. Ce fait n'a pas jusqu'ici retenu l'attention parce que seules les formes de *fra - mrū* ont fait l'objet d’une analyse correcte: Y 19, 10 *uxδanąm uxδōtəməm yāiš ... fraca mruiiē* « parmi les paroles, la meilleure parole qui soit prononcée » et Yt 13, 64 *yå masiiehīš ... ahmāt̰ yaϑa vaca framr(a)uuāire* « (les frauuaṣis) qui sont plus grandes qu’elles ne peuvent être décrites par la parole. » *niγne* a cependant un sens incontestablement passif au Y 10, 2 *fratəməmcit̰ tē hauuanəm vaca upa.staomi huxratuuō yō ąsuš həṇgəuruuaiieiti uparəmcit̰ tē hauuanəm vaca upa staomi huxratuuō yahmi niγne narš aojaŋha*. Quoiqu’un locatif ne soit pas un instrumental ,Bartholomae traduit *yahmi* par « womit »: « das erstere (untere Stück) deines Mörsers, das die (Haoma-) Zweige aufnimmt, preise ich mit Gebet, ô einsichtvoller, und auch das obere deines Mörsers, womit ich hineinstampfe mit Manneskraft, ô einsichtvoller » (Wolff, Avesta 35). Insler (KZ 81, 1967, 263 sq.) a montré que le védique *ní - han* se construisait le plus souvent avec l’accusatif du nom de l’arme utilisée et le locatif de celui de la chose frappée. Le RV I 52, 6 *vr̥trásya yád ... nijaghántha hánvor indra tanyatúm* « lorsque tu as, ô Indra, abattu le foudre sur les mâchoires de Vr̥tra », par exemple, correspond assez bien au Yt 10, 101 *hō paoiriiō gaδąm nijaiṇti aspaēca paiti vīraēca* « celui-ci le premier abat la massue sur le cheval et sur l’homme ». Le Y 10, 2 contient très exactement la variante moyenne de cette construction si on exclut le parallélisme des deux relatives, c’est-à-dire si on rapporte *yō* à *hauuanəm* et *yahmi* à *huxratuuō*. On arrive ainsi au sens suivant: « je loue d’une parole ton pressoir inférieur, ô sage, lui qui ramasse tes branches, je loue d’une parole ton pressoir supérieur, ô sage, toi sur qui il est abattu avec (toute) la force d’un homme ». *niγne* a nécessairement la même valeur au Y 57, 29[9].

---

[7] Le type syntaxique de ces phrases a été reconnu par Kellens (Commémoration Cyrus III 143 sq.)

[8] Il faut noter que les présents radicaux du type *jan-/γn-* n'attestent les désinences de troisième personne du présent moyen qu'avec *ni-mrūite* au Yt 8,23. Quant à la prétendue 1ère sing. ind. ou inj. prés. M. *niγne* du Yt 4,5 *ϑβąmca drujəmca baṇdāmi ϑβąmca drujəmca niγne ϑβąmca drujemca nižbarəm*, ce peut bien être le loc sing. de *ni-γna-*.

La valeur passive de *āgəuruuaiieite* ne ressort pas de la désinence moyenne: le moyen de *grab* est tantôt réfléchi comme au Yt 13, 147 *iδ̣a āϑrauuanō ... uzgəuruuaiieṇte zastə ahmākəm auuaŋ́he* « ici les prêtres élèvent leurs mains pour notre aide », tantôt réfléchi indirect comme au Yt 19, 35. 36. 38 *aom xᵛarənō haṇgəur-*

---

[9] Si la correction remise en honneur par Insler (ibid. 259 sq.) est légitime, ˣ*niγnāire*, pour *niγrāire*, est également passif au Yt 10,40 *karətacit̰ aēšąm ... yōi niγnāire sarahu maṣ̌iiākanąm ... vazracit̰ aēšąm ... yōi niγnāire sarahu maṣ̌iiākanąm* « leurs conteaux sont abattus sur la tête des hommes, leurs massues sont abattues sur la tête des hommes ».

-uuaiiata « il se saisit de ce x^{v}arənah ». Il faut, avec Lommel, corriger le texte. Pour s'en tenir aux manuscrits les plus importants, on trouve les leçons suivantes: *agəuruuaiieite* Mf$_1$ K4 C2, *āgəuruuiiete* Pt$_1$ F$_1$, *āgəuruuaiieiti* Pt4 J6, *āgəruuaiieiti* J2 et *ā.gəuruuaiieiti* Jp1. Il est raisonnable d'adopter *āgəuruuiiete* de Pt1 F1 qui, les attestations du thème *gəuruuaiia-* étant fort nombreuses, constitue la lectio difficilior. Elle représente le thème de présent passif *gəuruuiia-* correspondant à l'ind. *gr̥(b)hyáte* et permettrait de traduire de la manière suivante: « wenn einer im östlichen Indien ist, dann wird er ergriffen, wer im westlichen (Gebiet) ist, wird er erschlagen ». Cette traduction ne fait toutefois plus autorité depuis que Thieme (Henning Memorial Volume 447-450) a démontré que *hiṇdu-* n'était pas le nom de l'Inde, mais un nom commun désignant la frontière naturelle. On y substituera donc: « even when he (a man) is in the east of the (eastern) frontier (of the habited world, or, of the Aryan country) he is seized by Sraoša, even when he is in the west (of the western frontier) he is slain ».

Le passage pose encore un problème de contenu que Thieme seul (Ibid. 345) a tenté de résoudre: pourquoi Sraoša a-t-il *deux* armes? Le duel *snaiϑižbiia* vaudrait un dvandva implicite dont les termes seraient *snaiϑiš-* « l'arme offensive » et *varəϑa-* « l'arme défensive », couple traditionnel analytiquement mentionné au Yt 13, 77 *snaiϑišca varəϑasca. uuaēibiia* semble pourtant bien indiquer qu'il faut prendre *snaiϑižbiia* au pied de la lettre. En fait, pourquoi ne pas demander au texte avestique lui-même d'expliquer le duel? Il a tout ce qu'il faut pour cela: deux subordonnées introduites par un *yat̰*° qui peut être le nominatif singulier neutre du relatif. Darmesteter (ZA II 366) est le seul qui s'en soit avisé, en une traduction qui n'a pas fait fortune, mais d'autant plus satisfaisante qu'elle n'est rien d'autre qu'un mot à mot grammatical: « tous ces êtres, les coursiers de Sraoša les atteignent s'ils les poursuivent; et eux ne peuvent atteindre ces coursiers qui vont traînant le bon et pieux Sraoša avec ses deux armes, celle qu'il lève à la rivière du Levant et celle qu'il abat à la rivière du Couchant ». Compte tenu des analyses qui précèdent, cela revient à dire: « (les coursiers de Sraoša) qui rejoignent tous ceux qu'ils pourchassent par derrière sans qu'eux-mêmes soient jamais rejoints par derrière, qui, dans leur vol, mettent en place le généreux Sraoša accompagné de la récompense avec ses deux armes, celle qui est saisie à l'est de la limite (orientale du monde) et celle qui est abattue à l'ouest (de la limite occidentale du monde) ». Ce trompeur qui n'est jamais évoqué dans tout le passage décrivant l'attelage céleste de Sraoša et qui survient implicitement comme sujet de *agəuruuiiete* et de *niγne* a tout du deus ex machina. Par contre, la syntaxe du Y 57, 29 s'ordonne d'une manière parfaitement naturelle et le sens précis de l'opposition entre *āgəuruuiiete* et *niγne*, qui ressortirait autrement à une variation stylistique parfaitement gratuite, s'explique clairement dans le cadre d'une image [10] qui fait du soleil levant et du soleil couchant les armes que Sraoša emploie pour protéger la création ahurique.

En fait, l'interprétation de Darmesteter est si évidemment littérale qu'elle aurait été universellement adoptée n'eût été le passage parallèle du Yt 10, 104: *miϑrəm ... yazamaide ... yeŋ́he darəγācit̰ bāzauua* ^{x}*fragrəβnəṇti* ^{x}*miϑō.aojaŋhō yat̰cit̰ ušastaire hiṇduuō āgəuruuiiete yat̰cit̰ daošastaire niγne yat̰cit̰ sanake raŋhaiiå yat̰cit̰ vīmaiδīm aŋhå zəmō* [11].

Ici, la première subordonnée, qui fait office de principale pour toutes celles qui suivent, mentionne les trompeurs absents du Y 57, 29, et deux allusions géographiques supplémentaires interdisent en principe de considérer les premières comme l'analyse d'un antécédent neutre duel qui, d'ailleurs, manque. *sanake raŋhaiiå* est encore attesté au Yt 12, 19 et *vīmaiδīm aŋhå zəmō* au Yt 12, 21, dans un long passage qui évoque successivement les divers sièges mythiques d'un autre acolyte de Miϑra, Rašnu. L'énumération se déroule avec beacoup de logique. Elle commence par les différents karšuuars et la mer Vouru.kaṣ̌a, se termine par les montagnes et les corps célestes que coiffe, comme il se doit, le paradis des lumières infinies. Entre ces deux parties, sont cités les cinq emplacements suivants: Y 12, 18 *yat̰cit̰ ahi rašnuuō aṣ̌āum*

---

[10] Il me semble que cette image solaire teintée d'activité guerrière commence avec l'évocation de ce quadrige qui rejoint chaque chose et que rien ne rejoint.

[11] La correction de *fragrəβəṇti* en ^{x}*fragrəβnəṇti* va de soi. Sur celle de *miϑrō.aojaŋhō* en^{x}*miϑō.aojaŋhō*, pressentie par Geldner, voir Kellens (Noms-racines 170 sq.).

upa aoδaēšu raŋhaiiå ... 19 *yat̰cit̰ ahi* ... *upa sanake raŋhaiiå* ... 20 *yat̰cit̰ ahi* ... *upa karanəm aŋhå zəmō* ... 21 *yat̰cit̰ ahi* ... *upa vīmaiδīm aŋhå zəmō* ... 22 *yat̰cit̰ ahi* ... *upa kuuacit̰ aŋhå zəmō*. Si nous faisons abstraction de (*upa*) *kuuacit̰ aŋhå zəmō*, qui résume les deux expressions précédentes, nous nous trouvons devant une triple opposition: une opposition globale entre la Raŋhā et la terre et deux oppositions secondaires, l'une entre les *aoδa* et le *sanaka* de la Raŋhā, l'autre entre le bord de la terre et son point central.

aoδa- et *sanaka-* sont deux termes problématiques. Leur sens, leur étymologie, la réalité ou le concept qu'ils recouvrent, rien de tout cela n'est fermement établi. Dès le départ, le préjugé [12] qui consiste à faire de la Raŋhā un fleuve et de ce fleuve une réalité géographique a vicié les conjectures en induisant à interpréter l'opposition entre *aoδa-* et *sanaka-* comme celle entre la source et l'embouchure. Le cours a été identifié tantôt avec le Tigre [13], tantôt avec l'Iaxarte [14], tantôt avec la Volga [15], tantôt encore avec l'Indus [16] et la liste pourrait continuer avec ni plus ni moins de vraisemblance si on se donnait la peine de chercher encore ailleurs. L'hypothèse mythologique, défendue par Lommel (ZII 4, 1926, 194-206), est pourtant imposante. Christensen lui-même (ibid.) si épris d'identifications historiques et géographiques, accorde une valeur mythique au Yt 12, 18, ce qui équivaut à en faire autant pour le Yt 10, 104, mais omet de faire remarquer qu'en dehors de ces deux passages et du V 1, 19 qu'il étudie, il n'y a ni la moindre attestation de *aoδa-* et de *sanaka-*, ni la moindre allusion significative au cours de la Raŋhā [17]. D'autre part, *raŋhā-* représente l'indien *rasā-*. Quand un nom propre iranien a un équivalent exact en indien, il est de bonne méthode de conclure qu'il appartient au vieux fond mythologique indo-iranien, a fortiori quand l'analogie va au-delà des lois phonétiques. Lommel a excellemment montré qu'une strophe du R̥gveda permettait de déterminer ce qu'était la Rasā. Cet espace liquide que Saramā traverse pour faire ambassade auprès de Paṇis, c'est l'océan mythique du bout du monde, qui sépare la terre des hommes de la demeure des dieux et des démons: RV X 108, 1 *kím ichántī sarámā prédám ānaḍ dūré hy ádhvā jāguriḥ parācaíḥ kā́smébhitiḥ kā́ páritakmyāsīt kathám̐ rasā́yā ataraḥ páyām̐si* 2 *índrasya dūtī́r iṣitā́ carāmi mahá ichántī paṇayo nidhī́n vaḥ atiṣkádo bhiyásā tán na āvat táthā rasā́yā ataram páyām̐si* « avec quel désir Saramā est-elle venue ici? Un chemin si long dans les lointains est bien épuisant. Que signifie ton envoi vers nous? Quel a été le tournant? Comment as-tu franchi les flots de la Rasā? Je viens vers vous comme ambassadrice d'Indra, désireuse de vos grands trésors, ô paṇis. Par crainte du saut, (la Rasā) nous a aidé: ainsi j'ai franchi les flots de la Rasā ». En opposant la Raŋhā à la terre, le Yt 12, 18-22 et le Yt 10, 104 montrent que la conception iranienne est identique: la Raŋhā est l'océan ou l'immense fleuve mythique des confins terrestres.

---

[12] Comment appeler autrement une hypothèse qui n'a jamais été exprimée que par des affirmations péremptoires? Ainsi Christensen (1er Chapitre 56), sans le moindre argument: « en tout cas, la Rahā a été d'abord la dénomination d'un fleuve réel ».

[13] Darmesteter (ZA II 15 n. 44) et Herzfeld (Zoroaster II 450).

[14] Geiger (OstirKultur 34 sq.) et Nyberg (Religion 323).

[15] Markwart (Wehrōt und Arang 133 sq.) et Christensen (ibid.).

[16] Humbach (WZKSOA 4, 1960, 42 sq.), qui en est revenu plus tard à l'Iaxarte (Cyrus Commemoration Volume I 2 50 sq.).

[17] Les rapports entre la Raŋhā et Pāuruua sont étudiés ci-dessous. Le Yt 14,29 parle du poisson *kara* qui vit dans la Raŋhā et, au Yt 5,8, Yōišta demande à Anāhitā, *paitipə̄ duuaə̄pə̄ raŋhaiiå*, de pouvoir répondre aux énigmes du sphynx. Comme l'a très bien montré Lommel, la Raŋhā a dans ces passages la même valeur mythique que le sphinx et le *kara* qui est le

On peut à présenter essayer de déterminer le sens de *aoδa-* et de *sanaka-* en tenant compte d'une part de l'étymologie probable de ces mots, en analysant d'autre part l'utilisation que le Yt 10, 104 fait du matériel du Yt 12, 18-22. Des trois oppositions que contient ce dernier passage, le rédacteur du Yt 10, 104 retient l'opposition globale, mais il l'exprime en juxtaposant un terme de chacune des deux oppositions secondaires. Cela répond à une nécessité: *ušastaire hiṇduuō* et *daošastaire*, comme expression des limites de la terre, ont déjà fait référence aux points de contact entre la terre et la Raŋhā ou, pour être plus précis, entre le bord de la terre (*karanəm aŋhå zəmō*) et les rives de la Raŋhā (*aoδaēšu raŋhaiiå*).

---

patron (*ratu-*) de tous les poissons. Bien entendu, le nom du fleuve mythique a pu servir, en Iran comme en Inde, à désigner un fleuve impressionnant au-delà duquel commençait une terre suffisamment différente et inconnue pour faire figure d'autre monde. Mais même de cela, il n'y a pas trace dans l'Avesta. Le Yt 5,27, où Kərəsāspa sacrifie à Vaiiu *upa guδəm apaγžārəm raŋhaiiå mazdaδātaiiå* montre qu'on avait alors assez le sens du relatif pour considérer ces fleuves-là comme de simples défluents de la Raŋhā.

Il reste alors à compléter le tableau par le point central de la terre auquel s'oppose alors, terme à terme, comme *ušastaire* à *daošastaire*, le sanaka de la Raŋhā. *aoδa-*, qu'on ne peut guère séparer du védique *ódman-* « le flot » (Mayrhofer, EW I 132), désigne les bords de la Raŋhā, sa ligne de contact avec la terre. On traduira *upa aoδaēšu raŋhaiiå* par « auprès des flots de la Raŋhā », en entendant par là « aux rives de la Raŋhā ». Le V 1, 19 définit en ces termes le seizième et dernier pays créé par Ahura Mazdā, situé aux bords du monde, touchant si intimement aux confins de la vie qu'il n'a pas de nom et ne peut être évoqué que par son contact inquiétant avec la grande limite et par la conformation fantastique des ἀκέφαλοι (*asārō*) qui le gardent. *sanaka-*, dérivé de la racine *san* « grimper » [18], est en opposition symétrique avec *vīmaiδiia-* et est à *aoδa-* comme *vīmaiδiia-* est à *karan-*. C'est le point médian, subterrestre ou supracéleste [19], de la Raŋhā.

En énumérant les extrémités des deux axes du cosmos indo-iranien, le Yt 10, 104 se réfère évidemment aux quatre points directeurs du parcours solaire [20]: le levant, le couchant, le point médian de la courbe diurne et le point médian de la courbe nocturne Miϑra, se déplaçant avec la lumière du jour, saisit un ennemi qui ne peut fuir puisque, où qu'on soit, on est toujours sur la route du soleil: « nous sacrifions à Miϑra, dont les deux longs bras saisissent ceux qui ont une parole fausse; si (l'un se trouve) à l'est de la limite (orientale du monde), il est saisi; si (l'un se trouve) à l'ouest (de la limite occidentale du monde), il est abattu; si c'est au centre de la Raŋhā; si c'est au point médian de cette terre ».

---

[18] Cette étymologie proposée par Bailey (Ro 21, 1957, 68) et systématisée par Gershevitch (Miϑra 253 sq.) est d'autant plus convaincante que d'autres formes verbales de cette racine ont depuis lors été retrouvées par Klingenschmitt (MSS 28, 1970, 71-74) et Emmerick (AsMaj 16, 1971, 213). Je ne vois toutefois pas de lien nécessaire entre « to rise » et « source, spring ». Il est par contre légitime de faire de *sanaka-* un nom de lieu en *-ka-* (Wackernagel-Debrunner, AiGr II 2 519 sq. et 528 sq.) de *sana-*. Ce serait alors, avec ambiguïté, « le point de grimpée », c'est-à-dire le sommet où l'on est monté ou le fond à partir duquel on ne peut que grimper.

[19] Selon que le soleil, après s'être couché, continue sa route sous le globe terrestre ou revient sur ses pas derrière la voûte céleste. Si l'analyse de Gershevitch (Miϑra 38 sq.) est exacte, le seconde solution est la bonne.

[20] On connaît l'histoire de Pāuruua qui, projeté dans les airs par ϑraētaona, revient sur terre par faveur d'Anāhitā. Le Yašt 5, qui se soucie seulement de démontrer l'efficacité des prières à Anāhitā, ne conte clairement que le dénouement de l'aventure. Le reste est si allusif que la légende ne peut être restituée. Or Pāuruua est constamment associé à la Raŋhā. Trois mauvais fragments ne mentionnent même de lui que ses rapports avec elle. Les P 32 sont trop corrompus pour être utilisables. Je cite le texte et la traduction de JamaspAsa - Humbach (Pursišnīhā I 50-51): *yaϑa pāuruuō aēuuō.gauuō aēuuō.armō raŋhąm auua.naiieiṇtīm sauuauuå dət̰ cišaīte* « then Pāuruua of one hand, of one arm (made) the (river) Raŋhā to lead (him) down » traduit et commenté par *cigōn paurune ēvak-gav ēvak-arm ka hac arang*

Ce mot à mot, qui représente l'interprétation traditionnelle du passage, est peu convaincant dans la mesure où il se satisfait d'une syntaxe souvent incohérente. L'accusatif pluriel *miϑō.aojaŋhō* de-

---

āp pa bē barišnih pa sōk mar apasihēnītan kāmīst u-š apasihēnītan nē tuvān ētōn-ic ān āfrīn pa tan i ān mart nizārtar bē nē bavēt « Just as Paurune, one hand, one arm, when he was carried away from the side of the Arang waters the scoundrel desired to destroy him but he was not able to destroy, so also that Āfrīn will not become more weak in the body of that man. » L'Az 4 *raŋhąm dūraēpārąm bauuāhi yaϑa yō vifrō nauuāzō* et le Vyt 2 *araŋhąm dūrepaitinąm amauuå yaϑa vafrō nauuazō* représentent vraisemblablement un original *ā raŋhąm dūraēpārąm amauuå* [*bauuāhi*] *yaϑa* [*yō*] *vifrō nauuāzō* « [tu seras] puissant comme le navigateur inspiré (Pāuruua) auprès de la Raŋhā aux larges bords ». Au Yt 5,62, Pāuruua fait à Anāhitā la promesse suivante: *hazaŋrəm tē azəm zaoϑranąm ... barāni aoi yąm raŋhąm* « je t'apporterai un millier de libations auprès de la Raŋhā ». Quoique toute intrigue restituée soit fatalement arbitraire, trois détails peuvent être significatifs. Pāuruua est un navigateur, il subit l'agression d'un héros positif, il se tire d'affaire en promettant à Anāhitā un sacrifice auprès de la Raŋhā. N'est-il pas tentant d'imaginer l'histoire d'un marin téméraire qui se serait risqué à traverser la Raŋhā, que les dieux, par la main de ϑraētaona, auraient puni de son audace et qui rentrerait en grâce par un sacrifice à la divinité des eaux par excellence, offert par expiation à l'endroit même de son forfait. Ajoutons à cela le caractère particulier de l'acte qui le jette dans les airs — *uz-duuą-naiiaṯ* « il le fit partir en fumée » (Thieme, ibid., a montré que *mərəγahe kəhrpa kahrhāsahe* « sous la forme de l'oiseau *kahrkāsa* » se rapportait plus sûrement à ϑraētaona qu'à Pāuruua) — et l'intéressante description que le Yt 5,62 fait de son trajet céleste: *hō auuaϑa vazata ϑri. aiiarəm ϑri xšapanəm paitiša nmānəm yim x^{v}aēpaiϑīm nōiṯ aora auuōirisiiāṯ *fraošta xšafnō ϑritiiaiiå frāγmaṯ ušå̄ŋhəm sūraiiå vīuuaitīm* « il vola trois jours et trois nuits en direction de sa propre demeure sans pouvoir y descendre; quand s'éclaira la troisième nuit, il s'approcha de l'aurore brillante (dans le domaine) de la puissante (Anāhitā) ». Pāuruua participe à l'alternance des jours et des nuits. S'évaporant au-dessus de la Raŋhā, a-t-il été happé par la rotation solaire?

vient le sujet non exprimé des verbes singuliers *āgəuruuiiete* et *niγne*. Les deux dernières propositions n'ont pas de verbe et on ne sait si c'est *āgəuruuiiete*, *niγne*, l'un et puis l'autre ou simplement le verbe *être* qu'il faut y sous-entendre. Il y a pire encore: l'accusatif *vīmaiδīm* est en soi impropre à exprimer le lieu. Il faudrait pour cela qu'il fût, comme au Yt 12, 21, introduit par *upa*. En omettant la préposition, le rédacteur a eu beaucoup d'égards pour la mètre, mais bien peu pour la grammaire. En tout cas, nous tenons ici la preuve qu'il a bricolé cette phrase à coups d'emprunts formulaires plus ou moins maltraités. Il est légitime de penser qu'il a voulu agencer une phrase où le duel *darəγācit̰ bāzauua*, comme *uuaēibiia snaiϑižbiia* au Y 57, 29, eût été explicité non plus par deux subordonnées, mais par deux fois deux subordonnées. Que le relatif neutre *yat̰*°, légitime avec *snaiϑiš-*, ne le soit plus avec *bāzu-*, cela gênait d'autant moins un rédacteur déjà malhabile à manier la flexion avestique et incapable d'y adapter ses emprunts textuels qu'il pouvait y reconnaître une forme conjonctive. Abstraction faite de cette irrégularité grammaticale, plus explicable, en définitive, que les nombreuses petites incohérences dont s'accommode l'interprétation traditionnelle, on arrive à la traduction suivante, qui fait mieux ressortir encore l'image solaire: « nous sacrifions à Miϑra, dont les deux longs bras saisissent ceux qui ont une parole fausse, (le bras) qui est brandi à l'est de la limite (orientale du monde) et celui qui est abattu à l'ouest (de la limite occidentale du monde), (le bras) qui se trouve au milieu de la Raŋhā et celui qui se trouve au point central de cette terre ».

Les deux bras de Miϑra et les deux armes de Sraoša participent donc de la même symbolique solaire. En une métaphore qui associe habilement leur force guerrière et leur personnalité diurne, les dieux du ciel lumineux font du soleil, leur attribut grandiose et indissociable, l'instrument des coups dont ils anéantissent les ennemis de l'ordre ahurique. L'image du soleil qui se lève et du soleil qui se couche, comme une arme qu'on ramasse puis qu'on abat, donne à la comparaison toute sa signification et toute sa précision.

Cette nouvelle interprétation du Y 57, 29 et du Yt 10, 104 n'est pas sans conséquences:

1. D'un point de vue strictement iraniste, elle modifie une de nos conceptions sur la composition du canon avestique. Il a

toujours passé pour vérité admise que le Yasna de Sraoša avait été composé au moyen d'éléments empruntés au Yašt de Miϑra. Cette hypothèse, qui n'a jamais eu l'appui d'une seule preuve, est tout entière fondée sur le fait que Miϑra est une divinité plus prestigieuse que Sraoša[21]. Les arguments grammaticaux qui nous ont permis de déterminer la dépendance du Yt 10, 104 envers le Y 57, 29 ne font que confirmer, pour une certaine strophe, l'impression qu'on retire d'une lecture superficielle des deux textes. Si le Yasna 57 dénote un emploi très sûr des catégories grammaticales, on ne peut en dire autant du Yašt 10, dont toutes les déficiences ne peuvent être attribuées à la transmission manuscrite. L'idée que la composition du Yašt 10 serait plus récente que celle du Yasna 57 n'est pas si illogique qu'il y paraît. Miϑra et Anāhitā sont absents de tous les textes en dialecte gâthique et je ne puis croire que ce soit un hasard. Dans le Yasna, le matériel formulaire de l'hymne à Miϑra sert à magnifier Sraoša et celui de l'hymne à Anāhitā à prier les eaux (Y 65). Or Sraoša et les eaux sont gâthiques. Le Yasna Haptaŋhāiti fait constamment référence à une liturgie des eaux et les Gāthās disent que Sraoša est le *vīspō. mazištəm* « le plus grand de tous » (Y 33, 5). On peut se demander si les deux grandes divinités des Yašts, Miϑra et Anāhitā, ne se sont pas réintroduites dans le mazdéisme zoroastrien en faisant de Sraoša et des eaux leurs têtes de pont.

2. D'un point de vue iraniste encore, notre interprétation du Y 57, 29 et du Yt 10, 104 permet de préciser un aspect de la personnalité du Miϑra avestique. Il est bien connu que ce dernier est, par rapport au panthéon védique, une divinité composite. Ses quatre fonctions marquantes, que Gershevitch (Miϑra 42) a excellement mises en tableau, sont dévolues, dans le R̥gveda, à des dieux spécialisés: comme Mitra, il protège le contrat; comme Indra, il est le grand dieu guerrier; comme Savitar, il personnifie la lu-

---

[21] Aussi bien trouve-t-on surtout cette affirmation sous la plume des historiens des religions. Nyberg (Religion 66): « die eindrucksvolle Schilderung, wie Miϑra auch auf weitesten Abstand den Vertragsbrecher trifft (Yt 10,104) ist teilweise wörtlich auf Sraoša übertragen (Y 57,29) ». Mary Boyce (Zoroastrianism 271): « ... it is not always easy to establish which is a dependant text, which the original. This is not a problem in the case of the long hymn to Sraoša, which exists as part of the extended *yasna* liturgy (Y. 57), and is unquestionably modelled on the Mihr Yašt ».

mière diurne; comme diverses divinités de troisième fonction, il favorise la vie et la fécondité. Il a toujours été admis que la mention des bras de Miϑra, si fréquente dans le Yašt 10, ressortissait à son aspect indrique. Le bras est le siège par excellence de la force guerrière. Avec ses bras, Miϑra saisit les trompeurs. Avec les siens, Indra assène le *vájra* sur les ennemis des dieux: RV III 44, 4 *háryaśvo háritaṃ dhatta ā́yudham ā́ vájram bāhvór hárim* « (Indra) aux chevaux fauves a pris dans les bras l'arme fauve, le fauve *vájra* ». L'Indra védique est *ugrábāhu* comme le Miϑra avestique est *uγra.bāzu-* « aux bras puissants ». Les choses sont à présent, de ce point de vue, plus complexes: le Yt 10, 104 nous a appris que les bras de Miϑra constituaient un symbole solaire en même temps qu'ils évoquaient son irrésistible puissance guerrière. Ils participent eux aussi à sa nature composite en ce sens qu'ils correspondent non seulement aux bras d'Indra, mais encore à ceux de l'autre divinité védique dont les bras sont l'objet de mentions fréquentes, Savitar: entre autres, RV VI 71, 1 *úd u ṣyá deváḥ savitā́ hiraṇyáyā bāhū́ ayaṃsta sávanāya sukrátuḥ* « là-bas, le dieu Savitar a levé ses bras dorés, le sage, pour donner l'incitation » (aussi I 95, 7 I 190, 3 II 38, 2 IV 53, 3.4 VII 45, 2 VII 79, 2 VIII 101, 13). Il faut citer aussi cette strophe énigmatique de l'hymne au *deus ignotus*, Prajāpati, où les points cardinaux, évoqués directement après la Rasā, sont assimilés aux bras du dieu. RV X 121, 4 *yásyemé himávanto mahitvā́ yásya samudráṃ rasáyā sahā́húḥ yásyemāḥ pradíśo yásya bāhū́ kásmāi devā́ya havíṣā vidhema* « à quel dieu, auquel appartiennent par puissance les montagnes, auquel appartient, dit-on, l'océan avec la Rasā, auquel appartiennent les points cardinaux qui sont ses bras, devons-nous faire hommage par l'oblation? »

3. Une dernière réflexion enfin. A deux reprises, le chantre avestique nous a confié cette image: le soleil levant et le soleil couchant se confondent avec un attribut du dieu, ses armes ou ses bras, tantôt ramassé à terre ou brandi, tantôt abattu. N'est-ce pas faire très exactement dans l'ordre du langage ce que feront dans celui du bas-relief les lapicides qui graveront dans les mithraeums de l'empire romain les figures de Cautes et de Cautopates.

HELMUT HUMBACH

DER SOGDISCHE MITHRA

Seit *Reichelts* Publikation der sogdischen Handschriftenreste des Britischen Museums rechnen die Iranisten mit einem von den Alten Briefen an mehrfach bezeugten sogdischen Wort *myδr- /miϑr/* 'Tod'. [1] Sie lassen sich dadurch zu manchmal merkwürdigen Schlüssen verleiten. So leitet *Benveniste* dieses von *Reichelt* angesetzte *myδr-* 'Tod' aus aaw. *maṣ̌a-* [= aaw. *marəta-*] 'Sterblicher, Mensch' her, was weder zu den lautlichen Verhältnissen noch zu den beiderseitigen Bedeutungen stimmt. [2] Etwas brauchbarer scheint zunächst die durch *Henning* und *Gershevitch* vertretene Erklärung von *myδr-* 'Tod' aus aaw. *mərəϑiiu-* 'Tod' zu sein. [3] Doch sie setzt eine den bekannten Mustern inverse Lautentwicklung voraus (*ϑr* öfters > *rϑ*, aber *rϑ* niemals sonst > *ϑr*). Vom linguistischen Standpunkt aus betrachtet ist diese Voraussetzung sehr bedenklich. Man wird deshalb besser daran tun, die Fortsetzung von aw. *mərəϑiiu-* in b.sogd. *mwrδw* 'Tod' zu suchen, dessen Qualität als *u*-Stamm noch deutlich erkennbar ist (Akk.Sg. Vim. 7, Gen.Sg. Dhu. 38) und das m.W. bislang etymologisch noch ungedeutet ist.

Bei sorgfältiger Lesung und Interpretation der einschlägigen Passagen — insgesamt sind es fünf an Zahl — stellt sich nun heraus, daß die Übersetzung 'Tod' für *myδr-* teilweise absolut nicht in den Kontext paßt. Andererseits hat *Livšic* in seiner Edition der Mugh-Dokumente eindeutige Belege der Homographen *myδ̣r- /miš/* 'Mithra' und *mydr- /miž/* 'Siegel' nachgewiesen. [4] So ist es vielleicht an der Zeit, die Frage zu stellen, ob jenes *myδr-* 'Tod' nicht ein Geisterwort sein könnte und ob an seinen vermeintlichen Belegstellen nicht eines der beiden Homographen vorliegen könnte. In erster Linie kommt natürlich *myδr-* 'Mithra' in Frage

---

[1] H. Reichelt: Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. 2 Bde. Heidelberg 1928-1931.

[2] E. Benveniste, BSOAS 9 (1937-1939), p. 507.

[3] W.B. Henning, BSOAS 11 (1943-1946), p. 484, n. 5. — I. Gershevitch: A Grammar of Manichean Sogdian. Oxford 1954, §§ 185.440.507.953.

[4] Mugh Nov. 4, Recto 10 f., ed. V.A. Livšic, in: Sogdijskije dokumenty s gory Mug. Vyp. 2. Moskau 1962, p. 17 ff. 'Mithra'. Mugh B 4, Verso 7, ibid., p. 53 ff. 'Siegel'. Letzteres auch in Mugh A 13, Recto 10, ed. M.N. Bogoljubov und O.I. Smirnova, in: Ibidem. Vyp. 3, Moskau 1963, p. 71 f.

Reichelt gründet den Ansatz der Bedeutung 'Tod' für *myδr-* auf zwei Belege des buddhistischen Ausdrucks für 'die fünf Arten von Todsünden', nämlich *pnc wkry myδry γwtk ʾkrtʾnyh* Vim. 45 f. bzw. *pnc wkry myδryγwtʾk ʾkrtʾny* Dhu. 83.[5] Das ist eine Übersetzung von chin. 五無間罪 * 'die fünf ohne Zeitverzug (bestraften) Vergehen'. Dieser ist seinerseits eine Wiedergabe von skr. *pañcānantaryāṇi* 'the five evil actions bringing immediate retribution', i.e. 'killing of mother, killing of father, killing of an arhant, causing dissension in the order of the monks and deliberately causing a Tathāgata's blood to flow'.[6] *Reichelts* deutsche Übersetzung 'Todsünde' für sogd. *myδry-γwtk ʾkrtʾnyh* ist also von der Sache her nicht unberechtigt und im Endeffekt zweifellos annähernd richtig. Damit ist aber der sogdische Ausdruck, der jedenfalls eine sehr freie, den spezifisch iranischen Vorstellungen entsprechende Verarbeitung seines chinesischen Vorbilds darstellt,[7] hinsichtlich seiner Struktur noch keineswegs richtig analysiert. Wenn *myδry* wirklich soviel wie 'Tod' wäre, dann könnte *myδry-γwtk ʾkrtʾnyh* nicht etwa 'mit der Tode(strafe belegte) begangene Sünde' bedeuten, sondern nur 'vom Tod begangene Sünde' oder 'gegen den Tod begangene Sünde'.[8] Hält man sich dies so recht vor Augen, so wird man gerne einer glatteren Lösung den Vorzug geben. Eine solche ergibt sich, wenn man *myδry* als Beleg des Gottesnamens *myδr-* betrachtet und *myδry-γwtk*

---

[5] 'The five kinds of mortal sin' bei D.N. MacKenzie: The Buddhist Sogdian Texts of the British Library. Teheran-Liège 1976, p. 23 und p. 39.

[6] MacKenzie, op. cit., Appendix II, p. 187 b. — F.D. Edgerton: A Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. New Haven 1953, p. 95b f.

[7] Die mit der chinesischen Negation 無 * 'nicht haben' eingeleiteten Ausdrücke werden sonst im Sogdischen regelmäßig durch Komposita mit privativen *ʾpw* als Vorderglied wiedergegeben. Material bei MacKenzie, op. cit., Appendix II, p. 186 f.

[8] Vgl. die prädikative Verwendung von *γwtk* in Dhy. 141 *ZKZYšy ZK škšʾpt ʾrnh γwtk ʾʾt* 'derjenige, von dem eine Übertretung des Gebots (fehlerhaft) begangen worden sein sollte' = 'one whose precept (observance) may have been at fault' (MacKenzie).

'krt'nyh als 'gegen Mithra begangene Sünde'.[9] Es liegt der Gedanke zugrunde, daß der Gott Mithra sich ganz persönlich der Bestrafung der Kapitalverbrechen annimmt. Das ist ein Relikt der präbuddhistischen iranischen religiösen Rechtsauffassung im buddhistischen Kontext.

Mit *myδr-* 'Tod' rechnet *Henning* auch in seiner Edition des Fragments der Erzählung vom Fisch Kar.[10] Dieses ist in sehr ordentlichem sogdischen Duktus geschrieben, enthält aber offensichtlich eine erhebliche Anzahl von Fehlern, was seine Interpretation erheblich erschwert. Hier vermißt der König von Rāβān seinen Sohn Kul, der einer Intrige seiner Stiefmutter zum Opfer gefallen ist. Dabei tut der König nach *Hennings* Text und Übersetzung folgenden Ausruf: *pry'n prytm z'ty kwl'* ... *kδ' tw' βγy mγδry 'skw't tw' m'z'ych m'th γwty prw'yδ kwn'* 'oh, most beloved son Kul, ... if your Lordship's death should have taken place, I myself will call your stepmother to account'. *Gershevitch* sucht das zu verbessern in 'if you should be dead'. Damit versucht er die unangemessene Titulierung des Söhnchens durch seinen Vater als 'your Lordship' zu umgehen, entfernt sich aber allzuweit vom überlieferten Text[11]. In der Tat bedarf es keines solchen Kunststücks, um die Schwierigkeit zu meistern. Man muß sich lediglich darüber wundern, daß weder *Henning* noch *Gershevitch* die am nächsten liegende Lösungsmöglichkeit bedacht haben: Die von *Henning* durch 'the Lordship's death' übersetzte Wortverbindung βγ*y myδry* ist nach dem wohlbekannten man.sogd. *myšy* βγy (einmal auch *myδry*)[12] als Name des Gottes Mithra zu interpretieren, wobei allerdings auf die abweichende Wortstellung zu achten ist. Bei leichter Korrektur von Hennings Lesung des schließenden Verbums ergibt sich so eine sinnvolle Interpretation der ganzen Passage. Der König spricht: *kδ' tβ' βγy myδry 'skw't tβ' m'z'ych m'th γwty prw'yδ kwn't* 'wenn Mithra dein Herr sein sollte, dann wird er selbst deine Stiefmutter zur Rechenschaft ziehen'. [13] In ebenderselben Weise wie bei dem zuerst behandelten Belegpaar erscheint also auch hier der Gott Mithra in seiner Funktion als der die Kapitalverbrechen ahndende Richter. [14]

---

[9] Man beachte noch die Figura etymologica *γw't* ... *γwt'k* in Dhu. 83 *γw't* ... *prw pnc wkry myδryγwt'k 'kr'ny* 'er wird fehlen in den fünf gegen Mithra (fehlerhaft) begangenen Sünden' = 'who will be at fault in the five kinds of mortal sins' (MacKenzie). Es zeigt sich, daß der Ausdruck *myδry-γwtk 'krt'nyh* in seiner Struktur sehr verschieden ist von man. sogd. *mrc βnd'm γw'n*, das tatsächlich exakt 'Todsünde' bedeutet, wörtlich 'mit Todesstrafe (zu ahndende) Sünde'. Es ist belegt in *mrc βnd'm γw'nkryh* 'todessträflicher Sünder' BBB 645 f.

[10] Sogdian Tales, Nr. j, ed. Henning in BSOAS 11 (1943-1946), p. 482-485.

[11] Gershevitch, Grammar, § 507.

[12] Belege bei Gershevitch, Grammar, § 299. Bei den sogdischen Manichäern ist *myšy βγy* dem Tertius Legatus gleichgesetzt. S. dazu Gershevitch: The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge 1959, p. 40 f.

Die sogdischen Briefe bieten zwei weitere Belege von *Reichelts myδr* 'Tod', nämlich 2, 55 und 3, 22. Behandelt sei zunächst 3, 22, da es sich zwanglos an das Vorausgegangene anschließt. Reichelt liest dort *AXRZYm LA əwy myδryh sxwn kšt LA* [*'wy*] *'zw'n* 'und von mir ist nicht im Tode ein Wort ausgestreut worden, nicht im Leben'. Das ist wiederum unsinnig, ist es doch schwierig für einen lebenden Menschen, im Tod ein Wort ausgestreut zu haben. Bei einer Überprüfung des von *Reichelt* publizierten Faksimiles des Briefes stellt sich nun heraus, daß der Text nicht etwa *'zw'n* 'Leben' hat, was die Auffassung von *myδry* als 'Tod' stützen könnte, sondern vielmehr *'xyn*. Letzteres aber kann kaum etwas anderes sein als heterographisches *AXYN* < aram. *'ḥyn* 'Brüder'. Daraus ergibt sich wiederum zwingend die Auffassung des mit *AXYN* koordinierten *myδryh* als Bezeichnung einer (göttlichen oder menschlichen) Person. Natürlich kommt nur der Name des Gottes Mithra in Frage: *AXRZYm LA 'wy myδryh sxwn kšt LA* [*'wy*] *AXYN*, *AXRZYm cww'rty YWM ZKw βγ' 'γr'nt'nt AYKZYm ZK swxnky* (korr. *sxwn*) *krty* 'und ich habe nicht beim Mithra eine Äußerung verbreitet, nicht bei (seinen) Brüdern. Eines ... Tages aber wurden mir die Herren böse (mit der Begründung), ich hätte diese Äußerung getan'.

---

[13] Am Ende des zitierten Textstücks, das zugleich mit dem Zeilenende zusammenfällt, liest Henning *kwn'* + Tintenklecks und konjiziert *kwn'*[*n*]). Dem Photo nach kann der Tintenklecks dadurch entstanden sein, daß der Schreiber ein aus Platzmangel besonders enges Schluß-*t* intendierte, was ihm jedoch mißlungen ist. Diesen meinen Eindruck fand ich auch am Original bestätigt, das ich dankenswerterweise in der Akademie der Wissenschaften der DDR einsehen konnte.

[14] Dieses Ergebnis spricht nicht gerade für die Richtigkeit der von Henning geäußerten Vermutung, die Erzählung sei manichäischer Provenienz.

W. Lentz bestärkt mich in der von mir zunächst nur sehr zögernd erwogenen Auffassung, daß Mithra hier zur Bekräftigung der von der Absenderin des Briefes aufgestellten Behauptung als Zeuge berufen wird. Die dabei verwendete Formel *'wy myδryh* ... [*'wy*] *AXYN* 'bei Mithra ... bei (seinen) Brüdern' dürfte von einigem religionshistorischem Belang sein. Sie zeigt ja doch anscheinend, daß Mithra nicht als Vatergott verstanden wurde, sondern als einer aus der Reihe der Söhne des Vatergottes. Als Vatergott fungiert offensichtlich Ahura Mazdā, den *Livšic* unter dem einfachen Namen Baga (βγ-) in einer ähnlich gearteten Bekräftigungsformel wiederfindet, nämlich in Mugh Nov. 4, R 10 f. *ZKn βγy ZY ZKn myδr' nβ'nty* 'bei Baga und bei Mithra'. [15]

Anderer Art ist allerdings anscheinend der letzte von *Reichelt*s Belegen für *myδr-* 'Tod'. Er findet sich in Brief 2, 55 *myδ myδ ZNE myδrw pcp'ymn APZY wmrzw. Reichelt* übersetzt 'Tag für Tag erwarten wir den Tod...'. Das paßt nicht gerade gut in den Kontext, in dem es um mancherlei Geldangelegenheiten geht, wird aber vermutlich doch durch *wmrzw* gestützt. Letzteres übersetzt *Henning* mit 'Verderben', dem Verbum *wmrz-* nach zu urteilen bedeutet es aber vielmehr 'Ausplünderung'. [16] Bemerkenswert ist nun aber, daß das *y* von *myδrw* Zeichen eine möglichst unauffälligen Korrektur aufweist und tatsächlich ein Mittelding zwischen *y* und *w* ist. Anstelle der psychologisch leicht erklärbaren Lectio facilior *myδ myδ* ... *myδrw* ist also wahrscheinlich die Lectio difficilior *myδ myδ* ... *mwδrw* herzustellen. Das kann eine verunglückte Schreibung für *mwrδw* 'Tod' sein. Eine ganz andere Möglichkeit wäre die Deutung von *myδrw*/*mwδrw* als 'Siegel' (zum *w* vgl. mp. *muhr*). In diesem Fall müßte *wmrzw* ein siegeltechnischer Ausdruck sein. Eine zufriedenstellende Klärung des Tatbestandes ist gegenwärtig nicht möglich. Unserem Hauptergebnis tut das aber wohl keinen Abbruch. Die eine, sehr fragliche Stelle genügt nicht, um den Bedeutungsansatz 'Tod' für *myδr-* aufrechtzuerhalten. Es ist uns gelungen, das bislang spärliche Material über den sogdischen Gott *myδr-* 'Mithra' in unerwarteter Weise zu bereichern.

---

[15] V.A. Livšic, Act. Or. Hung. 26 (1972), p. 79, n. 8, Ende. Vgl. auch A. Dietz: Baga and Miϑra in Sogdiana. In: Acta Iranica 17 (1978), pp. 111-114. Dieser setzt sich mit den Kombinationen um einen vermeintlichen sogdischen Ehegott auseinander, die W.B. Henning, BSOAS 28 (1965), p. 252-254 an die Mugh-Stelle knüpft. — Als göttlicher Zeuge erscheint Mithra (in der wohl fehlerhaften Form *'myδr-*) auch in VJ 1205 *'wyn δ'm'yγtyh 'myδry pt'ych* 'in the presence of Mithra, the judge of creation' (so Gershevitch (1959), p. 35), bereits herangezogen von Livšic (1962), p. 42. Die Passage ist eine Hinzufügung des sogdischen Übersetzers, stellt also ein Relikt präbuddhistischer iranischer Vorstellungen im buddhistischen VJ dar.

[16] Das Verbum *wmrz-* bedeutet wohl nicht 'Gewalt antun, ruinieren', wie Henning in: Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, Berlin 1937, p. 100 aus Pelliots französischer Übersetzung des chinesischen Originals von SCE 217 kombiniert (« ~'gewaltsam' »), gefolgt von MacKenzie in: The Sūtra of the Causes and Effects of Actions in Sogdian, London 1970, p. 13. Folgender Befund liegt vor: Chin. 劫剝人衣者 * (Taisho 2881, p. 1381 c 3) = 'ceux qui arrachent violemment les vêtements des hommes'. (Pelliot). Sogd. *γwnγ ZKZYšn myšnw mrtγm'tty wm'rzt APZYšn ZKwh nγ'wδn βr''mcn'nt* = 'those who do violence to men and take off their clothes' (MacKenzie). Die sogdische Version stimmt nicht genau zum chinesischen Original, sondern legt eine von diesem abweichende Wortstellung

---

劫人剝衣者 * 'plündern die Menschen aus und ziehen ihnen die Kleider aus' zugrunde. Dann ergibt sich *wm'rzt* 'sie plündern aus' nach chin. 劫 * 'to plunder, to rob' und *βr''mcn'nt* 'sie ziehen aus' nach chin. 剝 * 'to flay, to peel, to strip'. Es handelt sich jedenfalls um einen juristischen Terminus technicus. Vgl. BBB e 7 *t'ywnyy kwn't* ... *wmrz't*, das dann bedeutet 'Diebereien beginge ... ausplünderte'.

---

* p. 718: Matthews' *Chin.-Engl.* Dictionary 7187, 7180, 835, 6860.
p. 718 n. 7: Matthews, 1180.
p. 721 n. 16: Matthews, 771, 5337, 3097, 2989, 263.
p. 722 n. 16: Matthews, 771, 3097, 5337, 2989, 263.
p. » » » : Matthews, 771.
p. » » » : Matthews, 5337.

ANHANG:

ZUM SOGDISCHEN MITHRA

von Werner Sundermann (Berlin, DDR)

Professor Humbachs Einwände gegen ein soghdisches Wort *miši* 'Tod' halte ich für berechtigt. Unter der Voraussetzung, daß andere Bedeutungen anzunehmen sind, dürfte neben *miši* 'Mithra' und *miži* « Siegel » aber noch die weitere Möglichkeit berücksichtigt werden, daß — mindestens in einigen Fällen — eine soghd. Fortsetzung des aw. Wortes *miθra-* 'Vertrag' usw. vorliegt, das zu mp. und np. *mihr* 'Vertrag, Bindung; Freundschaft, Liebe' gehört. Im Soghd. ist diese Bedeutung des Wortes m.W. bisher nicht bezeugt, doch nicht unmöglich. *Myδry γwt(')k* (Vim. 45 f., Dhu. 83) könnte dann als 'die Bindungen (zu Mutter, Vater, Arhant usw.) verletzend' verstanden und mit *škš'pt γw't'k* 'śīla verletzend' (vgl. MacKenzie BSTBL II, S.56) verglichen werden. In den Alten Briefen 3,22 ist *myδryh* durch sein endendes *h* als ein Femininum gekennzeichnet. Neben dem von Prof. Humbach überzeugend vermuteten *'XYN* fällt es mir am leichtesten, in *myδryh* einen Frauennamen zu vermuten. Da aber wohl nicht an einen der vielen vom Gottesnamen abgeleiteten « Kurznamen » Mithra zu denken ist, die, wie es scheint, nur Männern gegeben wurden (vgl. R. Schmitt in Acta Iranica, Textes et Mémoires Vol. IV, Téhéran-Liège 1978, S. 398, ferner F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895, S. 207 f.), so ist vielleicht eher an die Möglichkeit zu denken, daß das Appellativum 'Vertrag, Bindung' o.ä. zum Frauennamen geworden ist, und es wäre zu übersetzen: 'Nicht bei der Miši noch bei (ihren?) Brüdern habe ich (= die Briefschreiberin) ein Wort ausgestreut'.

GHERARDO GNOLI

SOL PERSICE MITHRA

Gli studiosi che ritengono centrale nel dio iranico Mithra la sua natura di divinità del contratto, *miθra-*, sono spesso portati a negare o a sottovalutare il carattere solare di questo dio. Mi pare opportuno osservare subito che la natura di divinità dei patti, dei contratti, dei trattati, si addice alle divinità solari in parecchie tradizioni religiose e si spiega col ruolo di difensori della giustizia e di giudici delle azioni umane che esse di frequente hanno. Si pensi, per non andare lontano dal nostro ambiente storico e culturale, a Šamaš mesopotamico [1], giudice supremo delle azioni degli uomini, che premia i giusti e punisce i malfattori, né più né meno del Mithra avestico cui è associata Arštāt [2], la Giustizia, insieme con gli altri suoi tradizionali assistenti, Sraoša e Rašnu [3]. Anche in questa occasione bisogna ricordare quanto ho sostenuto altrove: la spiegazione e l'interpretazione di fatti religiosi e culturali iranici non possono quasi pregiudizialmente chiudersi in una visione indoeuropeistica[4], o anche solo indoiranica, ma devono necessariamente tener conto della realtà storica del Vicino Oriente, nelle sue ricche interrelazioni, negli scambi e nei contatti che proprio nella sfera religiosa e delle idee scientifiche furono intensissimi e quindi in particolare dell'incontro, fondamentale per comprendere la storia dell'iranismo, che l'Iran fece con la civiltà mesopotamica[5].

---

[1] J. Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris 1952, p. 39; E. Cassin, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris 1968, p. 68. Cf. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses, 1. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976, p. 81; Id., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 131.

[2] *Yt.* XIII, 18. Vedi Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra,* Cambridge 1959, pp. 259, 286 e p. 53. Cf. L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1929, pp. 136-137.

[3] Sui quali vedi ora M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, Leiden 1975, pp. 59 sgg. Le sottili distinzioni fra la funzione arbitrale che sarebbe propria di Mithra, μεσίτης oppure * *miyānčikīh kartār* o *miyānčīk* o *patmānīk*, e la funzione di chi condanna e punisce, cui W. Belardi (*Studi mithraici e mazdei*, Roma 1977, pp. 15-57) cerca, con molta dottrina, di dare rilievo, sono poco convincenti e sostanzialmente contraddittorie, dal momento che essenzialmente si basano sullo sforzo di dimostrare ciò che non ha bisogno di essere dimostrato: che, cioè, gli esecutori materiali di un castigo non sono gli stessi giudici. Le affermazioni del Belardi alle pagine 39-40 riflettono, a parer mio, l'imbarazzo in cui si viene a trovare chi voglia portare alle estreme conseguenze quelle distinzioni. Vedi, per es.: « ... un tribunale che ha la potestà di disvelare, di dichiarare, non propriamente di condannare, anche se poi una dichiarazione di colpevolezza comporta conseguenze inevitabili (p. 39) »; e poi, dopo aver riconosciuto che gli assistenti del dio « sorgono come ipostasi di caratteristiche connesse con Mithra » (p. 36),

L'esclusivismo con cui spesso si è difesa la natura contrattuale di Mithra, con vari toni e con diverse argomentazioni, dal Meillet[6] al Dumézil[7], al Thieme[8], al Gershevitch[9], a scapito della

---

quando scrive: « Per tornare al giudizio post mortem, più che Mithra che resta estraneo alla cattura dell'anima malvagia da parte delle forze del male, le quali tuttavia attendono che prima Mithra intervenga, sembrerebbe che il « punitore » possa essere se mai Sraoša... » (p. 35); e infine l'interpretazione dei passi di *Yašt* X, 67 sgg. e 124 sgg., in cui Mithra infierisce contro i demoni e i fedifraghi, non come un tratto del « Mitra indoiranico preistorico » (P. Thieme, *The concept of Mithra in Aryan belief*, in *Mithraic Studies*, I, Manchester 1975 [pp. 21-39], p. 29) — o del Mithra protoiranico, si potrebbe aggiungere — ma « come uno sviluppo tipicamente iranico o perfino zoroastriano » (p. 40). Quest'ultima spiegazione è inaccettabile perché se Mithra non avesse avuto già prima della riforma zoroastriana il ruolo di giudice e di custode dei patti non si vede perché siffatte caratteristiche gli sarebbero poi state attribuite, senza obiettive motivazioni, dopo tale riforma.

[4] Suscitano conseguentemente in me forti perplessità altre affermazioni del Belardi (*op. cit.*, p. 55), secondo le quali « certi aspetti della teologia mithraica » sarebbero dovuti a « ipostasi nel trascendente di alcune funzioni di istituzioni indoeuropee tra le quali quella del mediare » etc. E si tratta di perplessità maggiori di quelle suscitate dall'ideologia tripartita duméziliana perché relative a metodi di indagine, più che storico-religiosi, linguistici.

[5] Vedi in particolare G. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in *Gururājamñjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, I, Napoli 1974, pp. 23-88 (= *Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides*, in *Hommage Universel* (Acta Iranica, 2), Téhéran-Liège 1974, II, pp. 117-190.

[6] A. Meillet, *Le dieu indo-iranien Mitra*, « JA », 1907, pp. 143-159.

[7] G. Dumézil, *Mitra Varuṇa*, Paris 1940; e vedi ora Id., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, p. 83 sgg., con opportune ulteriori precisazioni.

[8] P. Thieme, *Mithra and Aryaman*, New Haven 1957; e cf. Id., *op. cit.* alla nota 3.

[9] I. Gershevitch, *The Avestan Hymn...* cit.

sua connessione col Sole e con le sorgenti della vita, trae origine da un presupposto erroneo, più o meno esplicito: che una divinità possa ridursi ad un'unica funzione specialistica e che la sua natura non trascenda in nulla il suo nome [10]. Molto giuste, per questo riguardo, mi paiono le considerazioni del Bianchi [11].

Il Gray, nel 1929, si oppose con ottime ragioni alla riduttiva interpretazione contrattuale del Meillet (« Mithra n'est qu'une personnification indo-iranienne du contrat ») [12] e vide in Mithra una divinità solare [13]. Condividendo pienamente l'opinione che il Mithra iranico è una divinità della luce con forti caratteristiche solari [14], intendo ora limitarmi alla discussione di alcune argomentazioni contrarie alla solarità di Mithra, portate recentemente dal Gershevitch in particolare [15].

* * *

Nel 1974 mi sono espresso a favore di un'alta antichità del carattere solare di Mithra [16], analogamente a quanto aveva sostenuto il Widengren, riferendosi, sulla base di Senofonte, al periodo achemenide [17]. Per il Gershevitch, invece, il carattere solare di Mithra sarebbe un tratto caratteristico di una religiosità iranica orientale, dovuto « like so much else in Persian culture, to Parthian influence »[18].

---

[10] Si pensi, d'altra parte, al vedico *mitra* « amico », che difficilmente può esser considerato, col Gershevitch (*op. cit.*, p. 30), « a case of accidental homonymity »: cf. ora Boyce, *op. cit.*, p. 30. Vedi J. Gonda, *Mitra in India*, in *Mithraic Studies*, I, cit. (pp. 40-52), per l'etimologia cf. ora le diverse ipotesi di W. Lentz, *The 'Social Functions' of the Old Iranian Mithra*, in *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, pp. 245-255; e di H.W. Bailey, *The second stratum of the Indo-Iranian gods*, in *Mithraic Studies*, I, cit. (pp. 1-20), pp. 15-16.

[11] U. Bianchi, *Rassegna di studi religiosi iranici*, « SMSR », XXXIV, 1963 (pp. 103-127), p. 111. Sulla « medietà » di Mithra vedi anche Id., *Zamān i Ōhrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958, pp. 44, 48.

[12] *Op. cit.*, pp. 145, 156.

[13] L.H. Gray, *op. cit.*, 89-99.

[14] Cf. già le mie considerazioni in *Ricerche storiche sul Sīstān antico*, Roma, 1967, p. 27; Id., *Politica religiosa...*, cit., pp. 37-38.

[15] I. Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, in *Mithraic Studies*, I, cit., pp. 68-89.

[16] *Politica religiosa...*, cit., p. 37 nota 96.

[17] G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 128.

Ora, in un articolo pubblicato nel 1975, il Gershevitch si è di nuovo occupato del Mithra solare iranico[19], discutendo un'interpretazione data dal Lommel[20] di un celebre passo gathico[21] in cui si condanna colui che parla del Bovino, *gav-*, e del Sole, *hvar-*, come delle cose peggiori a vedersi con gli occhi[22]. Il Lommel aveva proposto che con *hvar*, sole, dovesse intendersi un riferimento di Zoroastro al dio Mithra; una proposta che, anche per gli argomenti addotti dal Gershevitch, resta quanto meno molto ipotetica. Ma non è questo versetto delle *Gāθā* che qui ci interessa, bensì, appunto, le argomentazioni fatte dal Gershevitch al fine di dimostrare che la solarità di Mithra è del tutto estranea all'*Avestā*.

Il Gershevitch si sofferma dapprima sul Mihr e il Mihryazd manichei[23], il *Legatus Tertius*, parthico e sogdiano, e lo *Spiritus Vivens* persiano, svolgendo un'argomentazione ricca di acute considerazioni e di ipoteticissime ricostruzioni, la quale, a parere mio, non tiene nel debito conto il fatto che nell'orizzonte religioso iranico in cui Mānī operò la solarità di Mithra doveva essere un fenomeno a tal punto generale e diffuso, che il nome stesso del dio non poteva non evocare aspetti e caratteristiche di una divinità solare, intesa sia « in a loose sense » sia pure, forse, « in a strict sense », come dice il Gershevitch[24]. È noto, infatti, che in epoca sassanide — e non v'è alcuna ragione per pensare che le radici di questo fenomeno non fossero ben più antiche — l'espressione *Mihr yazad*, cioè il « dio Mithra », fosse un'espressione usata per riferirsi al sole[25]. D'altra parte, il carattere eminentemente solare di Mithra in epoca sassanide, che si perpetuerà nel neo-persiano *mihr*

---

[18] Gershevitch, *The Avestan Hymn...*, cit., p. 41.

[19] Citato alla nota 15.

[20] H. Lommel, *Die Sonne das Schlechteste?*, « Oriens », XV, 1962, pp. 360-373 (= *Zarathustra*, hrsg. von B. Schlerath, Darmstadt 1970, pp. 360-376).

[21] *Yasna* XXXII, 10.

[22] Cf. anche Gnoli, *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*, « AIUON », N.S. XXI, 1971 (pp. 341-370), p. 354.

[23] Cf. M. Boyce, *On Mithra in the Manichean Pantheon*, in *A Locust's Leg. Studies in honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, pp. 44-54.

[24] Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, cit., p. 69 etc.

[25] Vedi ora Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, Leiden 1975, p. 69.

« sole »[26], è cosa ricostruibile sulla base del ruolo preponderante che ebbe il Sole nel culto mazdeo, come rilevò il Christensen[27], anche grazie alle testimonianze dei martiri cristiani[28].

Dopo aver ricordato il *mīr* Yidgha[29] (un dialetto iranico orientale) e dopo aver svolto la sua critica all'interpretazione del Lommel di *Y.* XXXII, 10, il Gershevitch affronta le questioni relative al MIIPO, o MIOPO, kuṣāṇa identificato con HΛIOC[30], al Mihira importato nell'India nord-occidentale dal paese dei Śaka[31], al Mithras dei Misteri e al Mehr armeno[32]. Per quanto riguarda questi ultimi argomenti, la sua tesi, costruita con molta cura ed erudizione, è che tutte queste attestazioni di un Mithra solare iranico vadano spiegate con un'influenza saka, esercitatasi in vario modo e con varie e diverse mediazioni. Il che, tuttavia, è lungi dall'esser dimostrato, vuoi per il MIOPO kuṣāṇa vuoi per il Mehr armeno.

---

[26] Su cui vedi ora W. Eilers, *Sinn und Herkunft der Planetennamen*, München 1976, pp. 19-20.

[27] A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2a ed., Copenhague 1944, p. 143 e sgg.

[28] *Ibid.*; Gh. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, in *La Persia nel Medioevo*, Roma 1971 (pp. 225-253), p. 228.

[29] Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, p. 83; Id., *The Avestan Hymn...*, cit., p. 41, dove, in nota, cita la testimonianza di G. Morgenstierne.

[30] Su Mithra kuṣāṇa vedi ora i recenti lavori di H. Humbach *Mithra in the Kuṣāṇa period*, in *Mithraic Studies*, I, pp. 135-141, e, soprattutto, D.W. MacDowall, *Mithra and the deities of the Kuṣāṇa coinage*, *ibid.*, pp. 142-150.

[31] I. Scheftelowitz, *Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras-Kult*, « Acta Orientalia », XI, 1933, pp. 292-332. Il Gershevitch (*Die Sonne das Beste*, cit., pp. 82-83) fa anche riferimento al libro di H. von Stietencron, *Indische Sonnenpriester*, Wiesbaden 1966, che, per risolvere i problemi del Mihira solare d'origine saka e di quella che il Gershevitch chiama « the Avestan god's unsolarity », ricostruisce due distinti immigrazioni di sacerdoti iranici in India, la prima delle quali sarebbe stata libera da influenza zoroastriana e sarebbe riflessa in un *Purāṇa* da datarsi poco prima del V sec. av.Cr.

[32] Cf. la leggenda popolare armena in M. Dikran-Tchitouny, *L'épopée populaire arménienne*, in *Actes du XXI^e Congrès international des Orientalistes*, Paris 1949, pp. 368-371. G. Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, cit., pp. 85-86. Manca a questo proposito nel Gershevitch qualsiasi riferimento alle pertinenti osservazioni di G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln und Opladen 1960, p. 65; Id., *Die Religionen Irans*, cit., pp. 209-210, 239.

Per quanto riguarda il Mithra kuṣāṇa, chiaramente identificato con Sole[33], c'è da fare innanzi tutto una considerazione di carattere molto generale sul ruolo e sulla natura della componente iranica nell'iconografia monetaria kuṣāṇa[34]. Essa richiederebbe uno studio più approfondito di quelli che son seguiti al celebre lavoro dello Stein[35]. Non c'è dubbio che, se essa risultasse complessivamente abbastanza estranea alle tradizioni avestiche e a ciò che conosciamo della storia religiosa dell'Iran non esterno, la testimonianza del Mithra solare kuṣāṇa acquisterebbe un significato tale che potrebbe rafforzare la tesi generale del Gershevitch, ma, in verità le cose non pare che stiano così. La componente iranica, per quanto certamente influenzata dal contatto con altre correnti religiose e verisimilmente aperta a tentativi sincretistici, sembra fortemente legata alla tradizione zoroastriana e mazdea. In ogni caso la discussione è tuttora in corso[36] e non è possibile, quindi, concludere che MIOPO, essendo solare, anzi addirittura il Sole, nell'iconografia kuṣāṇa, va nettamente distinto dal Mithra avestico, il cui presunto carattere non solare viene ricostruito, oltre che sulla base di una particolare interpretazione dei testi avestici, specialmente del *Mihr Yašt*, sul fondamento di una minuziosa e puntigliosa demolizione di tutti quegli aspetti del Mithra iranico, come appunto di quello kuṣāṇa, che potrebbero indurci a pensare ad una sua natura solare. Resta, allora, il fatto che nei primi secoli della nostra èra, in un ambiente religioso fortemente marcato da una componente iranica, Mithra è una vera e propria divinità solare. Il che è tanto più significativo tanto più riusciamo a scorgere in questo Mithra solare kuṣāṇa connessioni e analogie con l'omonima divinità sassanide, anch'essa, come s'è visto[37], identificata col Sole; e lo studio della regalità kuṣāṇa, in cui sembra preminente, insieme con ΦΑΡΡΟ e ΑΡΔΟΧÞΟ[38], una coppia Sole-Luna, ΜΙΟΡΟ-ΜΑΟ, ha già dato risultati apprezzabili in questa direzione[39].

---

[33] U. Monneret de Villard, *Le monete dei Kushāna e l'impero romano*, « Orientalia », XVII, 1948 (pp. 205-245), p. 266 e nota 7 a p. 268.

[34] J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, pp. 239-241; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, cit., pp. 333-338.

[35] A. Stein, *Zoroastrian Deities on the Indo-Scythian Coins*, Bombay 1888. Vedi ora, come lavoro d'insieme, J.M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley-Los Angeles 1967.

[36] Cf. Humbach, *op. cit.*, pp. 136-137.

[37] Vedi sopra e cf. Christensen, *loc. cit.* alla nota 27.

Per quanto riguarda poi il Mehr della leggenda armena (e i suoi innegabili legami col Mithras dei Misteri), la sua presenza ai margini nord-occidentali del mondo iranico, dove un'influenza saka sarebbe a prima vista poco immaginabile, ha indotto il Gershevitch ad una complessa, e a parer mio fortemente artificiosa, spiegazione storica. « The undefined area — scrive il Gershevitch — where Western Mithraism arose, west of Media or of Persis, was certainly a quite different part of the world from the area in the north-east where a Saka sun worship of Mithra may now be regarded as having existed at the turn of the Christian era. We have heard repeatedly at this Congress[40] the suggestion that the non-solar god of contract familiar from the Avesta may have acquired the solar features apparent in Western Mithraism through Mesopotamian influence. But if this were so, it is difficult to understand why the god of that cult bears the Avestan Mithra's name, with whom he otherwise shares as little, instead of being called, say, ΣΑΜΑΣ »[41]. Egli pensa per il Mithra solare nord-occidentale riflesso nel Mehr armeno e nel Mithras dei Misteri e pel Mithra orientale, per cui sarebbe a suo avviso ipotizzabile un'influenza saka, ad una comune eredità, secondo una « essential technique in Indo-European studies »[42]. Cosicché la soluzione di un siffatto problema dovrebbe essere ricercata nell'occupazione saka della Media dell'area in cui sorse il Mithraismo occidentale, di cui parla Erodoto (I, 103). Si tratterebbe, quindi, degli anni 652-625 av.

---

[38] Per i quali vedi le mie osservazioni in Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, cit., p. 74 nota 315. Su ΦΑΡΡΟ e ΑΡΔΟΧÞΟ cf. L. Bachhofer, *Pancika und Hāritī,* ΦΑΡΟ *und* ΑΡΔΟΧÞΟ « Ostasiatische Zeitschrift », N.F. XIII, 1937, 6-15, e, più recentemente, M. Bussagli, *Cusanica et Serica*, « RSO », XXXVII 1962 (pp. 79-103), pp. 91-103.

[39] Mi riferisco alle ricerche del Bussagli del 1951 e del 1953: M. Bussagli, *Royauté, guerre et fécondité, à propos d'une monnaie kuṣāṇa*, « RHR », CXL, 1951, pp. 129-154; Id., *Un particolare aspetto religioso della regalità presso i Kuṣāṇa*, « SMSR », XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 93-110.

[40] Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, cit., p. 84.

[41] Si tratta del I Congresso Internazionale di Studi mitriaci, Manchester 1971.

[42] *Ibid.*

Cr.[43]: « This would account for the emergence, on the north-western fringe of Iran, of a cult of Mithra distinct from the one which the earlier waves of Iranian invaders of Iran, long settled by the seventh century B.C., had brought with them, of which distinct cult of Mithra Western Mithraism may be a descendant, considerably altered as a result of intermarriage with Mesopotamian cults »[44].

Si tratta, come ognuno può vedere, di un'ipotesi ben poco verisimile, con la quale si vuole a tutti i costi tener fermo il presunto carattere non solare del Mithra iranico quale è riflesso nell'*Avestā* e nella tradizione mazdea, distinguendo fra un Mithra avestico, divinità non solare del contratto, e un Mithra solare d'origine nomadica o saka. Ma che i ventotto anni della dominazione scitica della Media nel VII secolo av. Cr. abbiano lasciato una traccia così ampia sulla religione dell'Iran antico è cosa tutta da dimostrare e certo molto azzardata da un punto di vista storico. Le idee — soprattutto certe idee tanto ampiamente e profondamente radicate nel mondo religioso iranico, quale quella della solarità di Mithra, da diventare un tratto caratteristico di una religiosità ritenuta d'origine iranica ben oltre i confini politici e culturali dell'iranismo — han bisogno di tempo per radicarsi, per tramandarsi e per irradiarsi. Ora, che la religione degli Sciti occupanti la Media nei pochi anni tra la metà e la seconda metà del VII secolo avesse, presso popolazioni più evolute e a contatto con civiltà più evolute, tanta forza d'espansione è un'affermazione azzardata.

Che Mithra sui confini occidentali dell'iranismo avesse, quindi, aspetti di una divinità in qualche misura solare va quindi spiegato altrimenti e precisamente mediante l'influenza mesopotamica che fin dal periodo achemenide si esercitò largamente sul mondo religioso iranico. Se quest'influenza non portò ad una diffusione presso gli Iranici di una divinità di nome Šamaš, o d'origine straniera, come dice il Gershevitch nel passo sopra citato, lo si deve certamente al fatto che le tendenze sincretistiche iranico-mesopotamiche agivano su un terreno già preparato: il Mithra iranico, in altre parole, doveva avere già allora tratti e caratteristiche solari, come si conviene ad una divinità della luce, dotata di luce propria, *hvā.raoxšna-*[45], e « che al mattino mette in evidenza le molte forme », *yō paoiriš vaēiδiš sūrəm frāδāiti*[46], verisimilmente connessa col carro solare[47].

---

[43] Egli cita I.M. D'jakonov, *Istorija Midii*, Moskva-Leningrad 1956. Per la cronologia dei primi sovrani medi cf. anche R. Labat, *Kaštariti, Phraorte et les débuts de l'histoire mède*, « JA », CCXLIX, 1961, pp. 1-12; E. Cavaignac, *A propos du début de l'histoire des Mèdes. R. Labat, JA, 1961*, pp. 1-12, « JA » CCXLI, 1961, p. 159.

[44] Gershevitch, *Die Sonne das Beste*, cit., p. 84.

In un lavoro pubblicato quattro anni fa, mi sono soffermato sull'identificazione di Mithra con Šamaš[48], parlando dell'influenza babilonese sul mondo religioso iranico, vuoi per quanto concerne la religione astrale e il calendario, oltre che, si può aggiungere, l'astrologia[49], vuoi per quanto riguarda le concezioni della regalità[50]. Ricordavo, allora, due elementi importanti e significativi: la probabile derivazione del motivo iconografico di Mithra che nasce dalla roccia [51] da quello di Šamaš che nasce dalla montagna [52]; la puntuale corrispondenza nei due calendari, iranico e mesopotamico, del settimo mese come il mese di Mithra e di Šamaš[53].

---

[45] Su *yaθa må̊ŋhō hvāraoxšnō* di *Yašt* X, 142, cf. Gershevitch, *The Avestan Hymn...*, cit., p. 288 e sgg.

[46] *Yašt* X, 142: Gershevitch, *loc. cit.*

[47] Checché ne pensi il Gershevitch, *op. cit.*, p. 35 sg. Cf. anche Humbach, *op. cit.*, p. 137. Mithra è definito *hvaspa-* « dai buoni cavalli » (Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, cit., p. 91) e *aurušāspa-* « dai cavalli bianchi »; epiteto, quest'ultimo, che giustamente il Duchesse-Guillemin (*La religion de l'Iran ancien*, cit., p. 173) non sa spiegarsi in quanto riferibile al « Contratto ».

[48] Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, cit., pp. 29-30, 37-38, 44.

[49] G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Roma 1930, p. 61 e sgg.; J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, p. 131 e sgg.; R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, p. 147 e sgg. Un particolare aspetto di questa influenza è stato da me studiato in un precedente articolo: Gnoli, *La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico*, « SMSR », XXXIV, 1963, pp. 237-245. Per quanto riguarda Tīrī e Tištrya, alla documentazione e alle considerazioni ivi fatte vanno aggiunti: B. Forssman, *Apaoša, der Gegner des Tištriia*, « KZ », LXXXII, 1968 (pp. 37-61), p. 53 e sgg.; J. Filliozat, *Notes d'astronomie ancienne de l'Iran et de l'Inde*, « JA », CCL, 1962 (pp. 325-350), pp. 326-328; W. Eilers, *Semiramis*, Wien 1971, pp. 43-45; Gnoli, *op. cit.*, pp. 38-42; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, cit., pp. 73-77. W. Eilers, *Sinn und Herkunft der Planetennamen*, München 1976, p. 47 sgg. Sull'astrologia nei testi pahlavici vedi ora D.N. MacKenzie, *Zoroastrian Astrology in the « Bundahišn »*, « BSOAS », XXVII, 1964, p. 511-529.

Nel calendario babilonese Šamaš è appunto il dio del settimo mese [54], Tašrītu, in cui cadeva l'*akītu* autunnale [55], corrispondente al **Miθrakāna* iranico [56]. Se l'ipotesi di un'influenza della festa solare autunnale mesopotamica sul Miθrakāna iranico è ammissibile, dobbiamo porci in una nuova prospettiva per spiegare

---

[50] Gnoli, *op. cit.*, pp. 29 sgg., 37, 42-43. Cf. Id., *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, cit., pp. 245-246.

[51] Ridiscusso da G. Widengren, *The Mithraic Mysteries in the Graeco-Roman World with special regard to their Iranian Background*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 1971 (pp. 433-456), p. 444, e da M. Schwartz, *Cautes and Cautopates, the Mithraic torchbearers*, in *Mithraic Studies*, cit., II (pp. 406-423), pp. 416-417; a p. 423 (Second postscript) lo Schwartz scrive: « I would also remark that Dr. Gershevitch's important suggestion in his articles that Mithra's solarity may be due to Scythian influence on the Medes raises the possibility that likewise the rock birth, and even the twin companions, may also be of Scythian origin »! Per la connessione di Mithra con la montagna, presente nell'*Avestā* nel rapporto tra il dio e il monte Harā (*Yašt* X, 50), cf. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sīstān antico*, Roma 1967, pp. 27-28.

[52] Cf. E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution à l'histoire de l'art de l'empire romain*, Paris 1955, p. 206, dove l'autore cita l'opinione di F. Saxl, *Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen*, « Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte », II [XVI], 1923 (pp. 63-121), p. 82, del quale, tuttavia, vedi specialmente *Mithras Typengeschitlichen Untersuchungen*, Berlin 1931, p. 73 e sg.; cf. pp. 55, 85, 89.

[53] Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, cit., pp. 30, 37; cf. Id., *La religione persiana*, in *Storia delle religioni*, 6ª ediz., Torino 1971 (pp. 233-292), p. 262 e sg.

[54] Cf. F.X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, Münster 1907, p. 224; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1949, p. 63.

[55] Sul quale cf. S. Smith, *The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms*, in *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East*, edited by S.H. Hooke, Oxford 1958 (pp. 22-73), p. 42. Sull'importanza dell'*akītu* di Tašrītu cf. R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris 1939, p. 38.

[56] Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, cit., pp. 29-30. Sul Mihragān cf. Boyce, *Mihragān among the Irani Zoroastrians*, in *Mithraic Studies*, cit., I, pp. 106-118; Id., *A History of Zoroastrianism*, I, cit., pp. 172-173.

il motivo centrale dell'iconografia mithriaca; una prospettiva, d'altra parte, conforme agli orientamenti di alcune più recenti ricerche[57]. La festa solare d'autunno deve essere al centro della tauroctonia mitriaca[58] e il simbolo del Toro deve in essa, forse, molto di più alle concezioni astrali babilonesi che ad uno sfondo mitologico indo-iranico[59]. Il che, tuttavia, non può non implicare che le idee mesopotamiche si siano affermate su un terreno già sfavorevole, nel quale fossero presenti in qualche modo sia il carattere solare di Mithra sia il concetto di una sua vittoria benefica e salvifica. Mithra, cioè, quale massima divinità della luce — e pertanto strettamente connessa col Sole — e quale *saošyant*, costituisce, per così dire, la preistoria iranica del dio dei Misteri, la cui fisionomia si formò e si sviluppò sotto l'influsso della religiosità astrale[60] e delle idee astrologiche mesopotamiche.

La corrispondenza Mithra-Šamaš come divinità del settimo mese non può quindi essere casuale, data l'importanza religiosa del calendario e la sicura influenza esercitata in questo campo dai Babilonesi sui Persiani, che assunsero il calendatio lunisolare caldeo[61] e questa corrispondenza è un'ulteriore prova a favore del carattere solare del Mithra iranico in epoca achemenide. Il calendario delle feste religiose iraniche [62] dovette certamente molto a quello di Babilonia: anche il Tīragān ebbe verisimilmente sullo sfondo la festa di Adonis-Tammuz, celebrata in Siria e in Mesopotamia nel quarto mese [63]. Era questo il mese dedicato al dio Tīrī [64], o Tīra, la cui relazione col Nabū mesopotamico, quale dio del pianeta Mercurio, è forse all'origine dell'identificazione di Mithra con Hermes [65], ricorrente, fra l'altro, nella famosa iscrizione di Antioco di Commagene al Nemrud Dagh, cui il Duchesne-Guillemin ha dedicato un contributo in questo seminario [66].

---

[57] J.R. Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene*, in *Mithraic Studies*, cit., II, pp. 290-311; S. Insler, *A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif*, contributo al II Congresso Mitriaco di Teheran, 1975.

[58] Cf. già A. Bausani, *Interpretazione paleo-astronomica della stele di Triora*, « Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici », X, 1973, pp. 127-134.

[59] Si pensi al motivo diffusissimo del Leone che uccide il Toro: Hinnells, *op. cit.*, p. 301 nota 75. Su questo motivo vedi inoltre W. Hartner, *The earliest history of the constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull combat*, « JNES », XXIV, 1965, pp. 227-259; e alcune considerazioni in A.D.H. Bivar, *Religious subjects on Achaemenid seals*, in *Mithraic Studies*, cit., I, pp. 90-105.

[60] Sulla quale cf. J. Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris 1952, p. 137 e sgg.

[61] Cf. E.J. Bickerman, *The « Zoroastrian » Calendar*, « ArOr », XXXV, 1967, pp. 197-207. Sul calendario iranico antico si vedano i fondamentali lavori di H.S. Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, Uppsala 1934; S.H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars*, London 1938; H. Lewy, *Le calendrier perse*, « Orientalia », XI, 1941, pp. 1-64; e ora W. Belardi, *Studi mithraici e mazdei*, cit., pp. 59-149, il quale, riconoscendo « nell'assoluta centralità di Mithra anche nell'anno » oltre che nel mese, una valorizzazione della funzione mediatrice del dio, scrive: « Per tal fatto potremo attribuire

* * *

Si è parlato di Mithra come di una divinità della luce dai forti tratti solari e come di un *saošyant* [67]. In due studi — un contributo, inedito, ad una seduta della Società italiana di storia delle religioni del 1967 [68] e un articolo pubblicato nello stesso anno [69] —

---

la struttura sottostante al calendario attuale a un ambiente religioso che doveva tenere in gran conto questa funzione di Mithra, salva restando la possibilità che tale struttura sottostante, cioè precedente, che andremo scoprendo, sia risultata da arrangiamenti di altra diversa e sconosciuta struttura, promossa da altro diverso ambiente religioso » (*op. cit.*, p. 142). Il pensiero va naturalmente all'analoga centralità di Šamaš nel calendario babilonese; ed è certamente significativa, in questo contesto, l'osservazione del Cumont, *Les Mystères de Mithra*, 2ª ediz., Paris 1902, p. 107: « Lorsqu'il — cioè Mithra — fu identifié à Shamash, on se souvint sans doute en lui appliquant ce nom d'intermédiaire, que, selon les doctrines chaldéennes, le soleil occupait la position médiane dans le choeur des planètes ».

[62] Sul quale vedi ora M. Boyce, *On the Calendar of Zoroastrian Feasts*, « BSOAS », XXXIII, 1970, pp. 513-539.

[63] Cf. L.H. Gray, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by J. Hastings, V, Edinburgh 1912, s.v. *Festivals and Fasts (Iranian)*, pp. 872, 874-875; Id., *The Foundations of the Iranian Religions*, cit., p. 113; Gnoli, *La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico*, cit., p. 241-243; Id., *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, cit., pp. 39-40.

[64] Per Tīrī, e per Tištrya, vedi sopra, nota 49.

[65] Gnoli, *Politica religiosa...*, cit., p. 38.

[66] J. Duchesne-Guillemin, *Iran and Greece in Commagene*.

[67] Su av. *saošyant-* cf. ora J. Kellens, *Saošiiant*, « *Studia Iranica* », III, 1974, pp. 187-209.

[68] *Considerazioni sui Misteri di Mithra*, Roma, 21 Gennaio 1967.

mi sono occupato di questi due argomenti, facendo alcune considerazioni che richiederebbero, ora, ulteriori approfondimenti

Che Mithra avestico sia una divinità della luce risulta con ogni evidenza: com'è noto, egli precede il Sole dai veloci cavalli afferrando per primo il monte Harā, donde guarda le belle vette colorate d'oro e l'intera dimora degli Arî[70]; egli quindi è strettamente connesso alle prime luci dell'alba che rischiarano le tenebre della notte[71], mettendo in evidenza, come dice un'espressione a lui riferita che abbiamo sopra ricordato, al mattino le molte forme[72]. È per questo particolare e fondamentale rapporto con la luce, di cui il Sole è il massimo distributore nel mondo, che Mithra ha anche i tratti di una divinità solare: egli non è semplicemente il Sole, perché la sua natura e le sue funzioni trascendono, come dobbiamo aspettarci in una divinità complessa che non può essere ridotta ad un'unica funzione specialistica, la natura e le caratteristiche del maggiore luminare del cosmo, che di lui costituisce la più splendida e maestosa manifestazione visibile[73]. Quel che dobbiamo chiarire è che, come sarebbe un errore identificare, o ridurre, Mithra al concetto di « contratto » o alla sua natura « mediana », così pure sarebbe errato identificarlo *sic et simpliciter* al « Sole »; ciò che è vero, invece, è che Mithra ha sempre avuto nella storia religiosa dell'Iran preislamico i caratteri di una divinità solare, fino al punto che ha potuto essere identificato col Sole e che è divenuto un nome stesso di questo pianeta.

Siamo, così, giunti al termine di questo contributo. Resta

---

[69] *Licht-Symbolik in alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos*, « Antaios », VIII, 1967, pp. 528-549. Non condivido più, per molti versi, alcune tesi principali di questo articolo, soprattutto per quanto riguarda il posto di Zoroastro all'interno della storia religiosa dell'Iran antico e il rapporto fra zoroastrismo e mondo religioso iranico preislamico.

[70] *Yašt* X, 13.

[71] Cf. *Vendidād* XIX, 28.

[72] *Yašt* X, 142. Vedi Gershevitch, *The Avestan Hymn ...*, cit., pp. 288-289.

[73] Sul rapporto fra Mithra e *Hvar xšaēta*, il Sole raggiante, cf. ora le giuste considerazioni della Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, cit., p. 69. Sia pure in forme diverse, anche nei Misteri, dove la solarità di Mithras non è in discussione, il dio non è semplicemente identificato al Sole, ma è da questo distinto. Si veda, fra gli altri: M. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles 1960, pp. 79 sgg.

da affrontare un ultimo argomento: quello di Mithra come *saošyant*, cioè come « salvatore », operatore della *frašō.kərəti* (in pahlavico *frašegird*), della trasfigurazione o del rinnovamento della vita e del cosmo[74]. Ma questo argomento ci porterebbe ora lontani dal tema che ci siamo prefissi, anche se — ne sono convinto — ci farebbe toccare meglio con mano la natura di questa grande divinità iranica, dal momento che, a parer mio, è nell'idea di una consustanzialità spirito-luce, per dirla con Eliade[75] — e possiamo aggiungere, sempre con lui[76], spirito-luce-seme — che si trova la « centralità » di Mithra. Il soggetto principale dell'escatologia iranica, non di quella zoroastriana di Uxšyat̰.ərəta, Uxšyat̰.nəmah e Astvat̰.ərəta[77], è appunto Mithra. Un'analisi approfondita dello *Zamyād Yašt*, che termina col trionfo del Saošyant e si svolge con una « storia » dello *x^{v}arənah* perduto da Yima, credo che possa contribuire grandemente ad una migliore precisazione di questa idea di un Mithra *saošyant*, antenato del Mithras *salutaris* dei Misteri[78]. Quest'analisi, che esporrò altrove, mette in evidenza come l'inno dedicato allo splendore irradiante[79], che è anche un elemento costitutivo dell'essere umano[80], contenga *in nuce* una vicenda dello spirito-luce che vide al suo centro come principale attore il dio Mithra, *x^{v}arənaŋuhastəma-* « colui che è più dotato di splendore », prima che l'escatologia zoroastriana lo relegasse in un ruolo secondario per dar posto al *saošyant* Astvaṯ.ərəta.

---

[74] Sul concetto di *frašō.kərəti*, *frašegird*, vedi soprattutto M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, e cf. Gnoli, *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*, « AIUON », N.S. XXI, 1971 (pp. 341-370), pp. 346 sgg.

[75] M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962, pp. 58 sgg.

[76] Id., *Spirit, Light, and Seed*, « History of Religions », XI, 1971, pp. 1-30.

[77] Sui quali vedi ora la Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, cit., pp. 277 sgg.

[78] Sul trasferimento al Saošyant zoroastriano di tratti soteriologici di Mithra cf. già F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1896-1898, I, p. 188 nota 6; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, cit., p. 349; J.R. Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene*, cit., pp. 310-311 e nota 132.

[79] *Yašt* XIX.

[80] Sullo *x^{v}arənah-* cf. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, cit., p. 73 nota 308. La Boyce (*A History of Zoroastrianism*, I, cit., pp. 66-68 e nota 296) è fuorviante su questo punto: cf. Gnoli, *More on the Sistanic Hypothesis*, « EW », N.S. XXVII, 1977 (pp. 309-320), p. 318 nota 70.

Una siffatta acquisizione è di notevole importanza per lo studio delle origini del culto « mistico » [81] di Mithra nei Misteri. Se l'interpretazione dello *Zamyād Yašt* che qui è sommariamente lumeggiata risultasse esatta, si potrebbe convenire che il dio che l'inno avestico ci presenta come un raccoglitore dello *x^varənah* perduto da Yima è strettamente connesso con la vicenda dello splendore, inteso come una sorta di anima divina che dev'essere reintegrata [82]. Siamo quindi di fronte, già nel mondo iranico, ad una prospettiva tra misterica e misteriosofica, secondo la terminologia del Bianchi? Ebbene, ritengo di sì. Il manicheismo, in cui le vicende della luce restano intimamente legate all'antico dio iranico in un ruolo eminentemente soteriologico [83], svilupperà decisamente gli aspetti misteriosofici con una forte accentuazione degli elementi « anti-cosmici » propri del pensiero gnostico [84].

Queste brevi note non possono concludersi senza un riferimento alla teoria del Pettazzoni sui misteri [85]. Per il Pettazzoni i Misteri di Mithra posseggono una loro peculiarità in quanto Mithra, a differenza delle altre divinità mediterranee e orientali titolari di misteri, quali Demeter e Kore, Dioniso, Sabazio, Attis, Adonis, Osiride, non è un nume connesso col mondo e con la vita vegetale, ma una divinità celeste. Ora, non credo che sia necessario supporre che Mithra abbia preso il posto di un nume agrario e abbia ereditato, in tal modo, alcuni elementi di una primitiva religiosità agraria [86]: il motivo iconografico tipico dei Misteri delle spighe di grano con cui termina la coda del Toro ucciso va forse spiegato nell'ambito della religiosità astrale e delle concezioni astrologiche [87]. Penso, piuttosto, che la simbologia della fecondità non è che uno dei modi in cui può essere percepita l'alternanza vita-morte e in cui può esprimersi la vicenda del dio mistico e dell'anima divina: la simbologia astrale e l'alternanza luce-tenebre ne costituiscono un'altra, non meno valida, modalità.

---

[81] Nel senso dato a questo termine dal Bianchi, di cui si veda: *Initiation, mystères, gnose*, in *Initiation*, ed. by C.J. Bleeker, Leiden 1965, pp. 154-171; « Numen », XII, 1965, pp. 162-178. Per una tipologia del « mistico » nel mondo greco-romano: U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (*Iconography of Religions*, XVII, 3) Leiden 1976, pp. 1-8. Vedi anche del Bianchi, *Mithraism and Gnosticism*, in *Mithraic Studies*, cit., II, pp. 457-465.

[82] Cf. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, « AIUON » N.S. XII, 1962 (pp. 95-128), pp. 121-123; Id., *Licht-symbolik in alt-Iran*, cit., pp. 537-539.

[83] Cf. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stüttgart 1961, pp. 58 sgg. Per le corrispondenze luce-seme e Mihr-Nēryōsang nel mazdeismo e nel manicheismo e per l'episodio della seduzione degli Arconti cf. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khoni*, Bruxelles 1908, pp. 54-68. Per il mito di Gayōmart e di Mašya e Mašyānak, la prima coppia umana, vedi ora la Boyce, *op. cit.*, pp. 139-140.

[84] Cf. U. Bianchi in *Le origini dello gnosticismo* (Supplements to « Numen », XII), Leiden 1967 (ristampa 1970), pp. 1-27 e 716-746.

[85] R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.

---

[86] Queste argomentazioni furono da me svolte nella comunicazione fatta il 21-1-1967 alla Società di storia delle religioni (vedi sopra, nota 68). In essa proponevo di collegare la Tauroctomia mitriaca non tanto ad un sacrificio cosmogonico o ad un sacrificio rituale del bovino (cf. H. Lommel, *Mithra und das Stieropfer*, « Paideuma », III, 1949, pp. 217-218) quanto al sacrificio escatologico del *gav ī Haδayans* e in tal senso mi sono pronunciato anche in *Licht-symbolik in alt-Iran*, cit., p. 546, e in *Ricerche storiche sul Sīstān antico*, cit., pp. 27 sg. nota 10, essendo convinto del parallelismo fra la figura zoroastriana del Saošyant e quella di Mithra come salvatore. Già il Cumont si era espresso in tal senso (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 188; *Les mystères de Mithra*, 3. ediz., 1913, pp. 147-148), senza tuttavia sviluppare adeguatamente questa sua intuizione (una critica, a parer mio, inaccettabile, perché fondata sul presupposto erroneo di una sostanziale estraneità delle idee religiose iraniche al mithraismo occidentale, della maniera in cui il Cumont ha affrontato il problema escatologico è in R.L. Gordon, *Cumont and the doctrines of Mithraism*, in *Mithraic Studies* cit., I [pp. 215-248], pp. 233 sgg.); e sulla questione torna ora lo Hinnells, *Reflections on the bull-slaying scene*, cit., pp. 310 sgg., riproponendo un'interpretazione soteriologica della Tauroctonia sulla base del confronto col sacrificio iranico del *gav ī Haδayans* compiuto dal Saošyant.

[87] Sulla preminenza di un'interpretazione astrale e astrologica, vedi sopra

A.D.H. Bivar

MITHRAIC IMAGES OF BACTRIA: ARE THEY RELATED TO ROMAN MITHRAISM?

It is a major question for the understanding of western Mithraism to determine whether it represents a real offshoot of eastern religion; or whether it is to be seen as essentially a western innovation, tricked out with some veneer of oriental mystery, and enhanced by the adoption of an Iranian name, much astrological lore, and several Indo-Iranian technical terms. We have now reached the third in this series of international discussions on Mithraism. Much preliminary ground has been cleared. Yet it is still fair to claim that this central question remains unsettled. For some critics, like my good friend the Secretary-General of our Society, to whom the organisation of our labours owes so much, it is strictly in the western context that the monuments of Mithraism are best examined.[1] For others, including the present speaker, the adoption of a wider, world perspective could illuminate aspects which the reticence of the western Mithraists has left obscure. I had proposed a thesis that before its passage to the Romans, Mithraism could have enjoyed an earlier grandeur as the religion of the ancient Medes. Evidence in favour of this theory is indeed nearly as scanty as that which inclines against it. Yet certain positive indications which I am about to explore lack explanation on narrower forms of the 'western hypothesis'. Separately small, their cumulative weight must not be ignored by any valid general theory. At least one quite recent discovery, that of the Xanthos trilingual inscription[2] has tended, indirectly perhaps, to point the same way.

The images I have to discuss are the earliest to which the label of Mithra can *demonstrably*, rather than *arguably*, be attached.

---

[1] J.R. Hinnells, 'Reflections on the lion-headed figure in Mithraism', *Monumentum* H.S. Nyberg I, 343.

[2] A. Dupont-Sommer, 'La stèle trilingue récemment découverte au Lêtôon de Xanthos' CRAI, 1974, pp. 132-149, and especially 146-7.

There are points in common with the Roman image, but naturally also differences. They do not, of course, include the Tauroctony, but I have argued elsewhere that this too can be detected in forms pre-dating the advent of anthropomorphism.[3]

The items in question come from the area of Bactria, and modern Afghanistan, and date from the last half of the second century B.C. They are far older than any monument of the cult in Italy, or even the well-known sculptures of Commagene. It is surely favourable to the Median theory that the oldest monuments are the closest to Iran. That evidence is to be found both to the east, and to the west, of that kingdom. With such preliminaries I turn to the material.

Since the work of Newell,[4] students of the Graeco-Bactrian coinage have recognised the attributes of Mithra accompanying several of the deities there portrayed. We pass over quickly the representation of the solar chariot appearing on the commoner varieties of Plato's Bactrian silver (Pl. I, fig. 1b) (I refer here to the minor King of Bactria, not the philosopher whose work sometimes also alludes to our theme). It is possible that the Iranian user of such coinage might understand as Mithra the radiate figure of the charioteer, no less than that the Greek designers of such coinage need have seen no more than a rendering of their own Apollo — depicted perhaps as on the shoulder register of Apulian vases (Pl. II, fig. 2)[5]. It is interesting, but not conclusive, that the monogram of these issues contains the letters *mu* and *iota*. Conceivably they designate a magistrate whose name was compounded with the element Mithra-, and to which the reverse type would cantingly allude. That argument, however, is not to be pressed.

More strictly relevant to the eastern setting is a scarcer variety of Plato first reported by myself from the Kabul Museum in

---

[3] 'Document and symbol in the art of the Achaemenids', *Monumentum H.S. Nyberg* I, 62.

[4] Edward T. Newell, *Miscellanea Numismatica: Cyrene to India* (ANS Numismatic Notes and Monographs No. 82), New York 1938, pp. 89-91.

[5] As on the Thersites Vase at Boston, Ernst Buschor, *Greek vase painting* London 1921, Pl. XCV, fig. 158 (facing p. 157).

1952 (Pl. III, fig. 3b).[6] The radiate deity should be the same, but is shown standing, clad in a flowing garb, and bearing a sceptre. The analogy with a familiar type of the subsequent Kushan coinage[7] (2nd century A.D.), where it is also labelled, makes it clear that an aspect of Mithra is depicted in both instances. I shall argue later, from the sceptre and other details, that an aspect of Mithra as supreme deity is intended. This pattern of ideas naturally leads to an identification of Mithra with the Classical Zeus.

Directly concerned in the attribution of Newell are a group of renderings found on the Indo-Greek coinages of Amyntas and Hermaeus (around 120 B.C.). On silver tetradrachms of these rulers (as on the great double-decadrachms of the Kabul Museum), Zeus is shown enthroned, either radiate, or clad in the so-called Phrygian cap (more specifically, the Median *tiara*), and in some cases both (Pl. IV, fig. 4b). Despite the small scale of the rendering on the silver, the outline, and its meaning, are not to be missed. This formed the basis of Newell's identification of the type as Mithra.

As the reasoning evolves I shall develop the view that Mithra (whose rôle was naturally many-sided as the chief deity of a presumed Median religion)[8] was much concerned with the concept of death and the after-life. This is not a proposition to be proved within the scope of the present paper, yet some of those who have deeply studied the monuments of weastern Mithraism may possibly agree that the western Mithra had also, amongst many others, connexions with the concept of death. Knowledgeable students of Mithraism have independently argued such a view in my hearing, and it will be interesting to see whether in so expert an audience as the present, that view commands more support than opposition.

The point I have next to raise may seem to some new or strange, but emerges with growing clarity in recent research. The deity enthroned on coins of Amyntas and Hermaeus recalls at once the Olympian Zeus of Alexander. Yet it should be remembered that the Zeus of Alexander's coinage derives directly from the enthroned Ba'l of Mazaeus at Tarsus.[9] A striking numismatic discovery of recent years is a Tarsus coin with the deity expressly labelled in Aramaic as 'Nergal of Tarsus'.[10] Further research in the minor coinages of Southern Anatolia has brought to light others which bear the label of 'Nergal'. The deity of death and battle must have played a considerable rôle amongst the cults of the region. Other evidence suggests that for Greeks also such an interpretation of a seated Zeus would not be unfamiliar, for the epithet 'Zeus Chthonios' was long established for the Lord of the Underworld, and Pausanias (*IX*, 34) stressed the similarity between an image of Zeus, and of his brother Pluto.[11] Besides the primary suggestion of the Olympian Zeus conveyed to the Greek viewer by the deity on silver of Amyntas and Hermaeus, in the Oriental context such a figure could connote the deity of the underworld, especially when provided with the attributes of Mithra.

---

[6] See now R. Curiel and G. Fussman, *Le trésor monétaire de Qunduz* (Mémoires de la DAFA XX), Paris 1965, Pl. XXXIII, 389.

[7] *BMC Greek and Scythic Kings*, Pl. XXVIII, 2, and *passim*.

[8] Some aspects common to the Babylonian Nergal and the Roman Mithras are summarized in 'Mithra and Mesopotamia' in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, II, 284. There is of course no certainty how far these functions might correspond with those of a Median Mithra.

The cap of Mithra is naturally typical of his iconography in the Roman environment. This attribute is shown on a very small scale on the Indo-Bactrian silver, but its representation is more satisfactory on the bronze issues of the same two rulers (Pl. IV, fig. 5a). Early students had difficulty in accounting for such a *tiara* on the obverses of these bronzes, even assuming that the figure could portray the ruler himself, for some reason in Persian dress. This was always improbable, since unlike the silver, bronze coins of the Indo-Bactrians seldom depict the ruler, but more often deities or their attributes on either face. Once informed by the observations of Newell, there is no difficulty in the student's understanding that the Phrygian cap both on silver and on bronze implies that an aspect of Mithra is intended. It is usual enough for the same deity to appear both on bronze and on silver of a particular reign, though of course that is not an invariable arrangement.

---

[9] Alfred R. Bellinger, *Essays on the coinage of Alexander the Great* (ANS Numismatic Studies No. 11), New York 1963, p. 10.

[10] G.K. Jenkins, 'Two coins of Asia Minor', *British Museum Quarterly* XXXVI, 1971-2, nos. 3-4, 98.

[11] Daremberg and Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV, Paris 1900, s.v. Plouton.

In one respect the deity of the bronze departs from the usual rendering of Mithras in the west. In this case the features are bearded. We could ascribe the beard to syncretic assimilation to the rendering of Zeus, or more specifically that of Hades. Or it could merely be that the canonical type was not yet established.

We shall be led back to underworld aspects of the deity shortly, but first it is necessary to follow the enthroned image of the coinage into later periods, to seek confirmation that the identification with Mithra is correct. Under the Kushano-Sasanian governors, who controlled the Indo-Bactrian area after the fall of the Kushan Empire, perhaps from about A.D. 226, the motif of the enthroned deity again makes its appearance. A well-known copper coin [12] bearing on the obverse the legend of Shāpūr as Kūshānshāh is possibly, if not unquestionably, ascribable to Shāpūr I of Iran before his imperial accession, and therefore datable somewhat before A.D. 240 (Pl. V, fig. 6a, b). The reverse portrays a seated deity whose descent from our Indo-Bactrian representations is sufficiently evident. The figure is once more depicted radiate, and the marginal legend in cursive Bactrian script describes him unequivocally as *Baga Miiro* 'The God Mithra'. [13] From the Sasanian point of view at least, we have explicit confirmation of Newell's identification of the later Indo-Bactrian Zeus with Mithra.

When the identification on the bronze of Shāpūr is grasped, other renderings on the Kushano-Sasanian coins are readily identified with Mithra. A gold piece of the viceroy Hormizd I Kūshānshāh (contemporary with Bahram II of Iran, and active towards A.D. 283) has on the reverse a fire-altar, with the ruler on the left, and on the right a figure in Sasanian dress, radiate, holding aloft a diadem, and wearing a form of *tiara* (Pl. VI, fig. 7b). From the foregoing, and what is to follow, it is not hard to recognize the image of Mithra. Silver issues of Pērōz I Kūshānshāh and of the same Hormizd (especially the splendid Paruck coin at Delhi) render the fire-altar on a smaller scale (Pl. VII, fig. 8b). In both cases the ruler appears to be pouring a libation from a *simpulum*, and the deity on the right is once more enthroned as on the Indo-Bactrian coins, radiate and extending the diadem. Once more we are evidently concerned with the same deity. Behind him, on both the issues, there is a descriptive Pahlavi legend. It balances the legend on the left, which conveys the name and titles of the viceroy. It is necessary to correct the old reading by Herzfeld, who saw, improbably indeed, in the Pahlavi inscription a designation of the deity as Buddha.[14] I must quote again the reading communicated to me many years ago by the late Professor W.B. Henning. He read, on the coin of Pērōz, *bwld'yndy yzty*; on that of Hormizd, *bwrz'yndy yzdty.*[15] The two are but graphic variants of the same legend, with the meaning 'Exalted deity'.[16] For reasons that may appear, the designation is somewhat vague. We could compare, however, such Middle Persian forms as Borzmihr, Borzēnmihr, for instance in the name of the sacred fire Ādūrborzmihr, as evidence of the appropriateness of the epithet to Mithra.

---

[12] *Corpus Inscriptionum Iranicarum* Pt. III, Vol. VI, Portfolio I, *Kushan and Kushano-Sasanian Seals and Kushano-Sasanian coins: Sasanian Seals in the British Museum* London 1968, Pl. IX, 1.

[13] Op. cit.; cf. also Ernst Herzfeld, *Kushano-Sasanian coins* (Memoirs of the Archaeological Survey of India No. 38), Calcutta 1930, p. 29.

Finally we turn to the scyphate coins of the main Kushano-Sasanian gold series (Pl. VIII, fig. 9). These imitate closely issues of the Kushan dynasty, and the legends are in a devolved and difficult form of the Kushan Bactrian script. The deity who constitutes the reverse type is easily recognised as Śiva, since he holds the *triśula* and is accompanied by the bull Nandi. There is ample evidence that Śiva was the most widely reverenced of the Hindu gods in the ancient Indian North-West. Many years ago, I had the opportunity to discuss with Sir Harold Bailey the reading of the difficult legend accompanying this figure. He communicated to me his reading *varzāvand yazado.*[17] An ambiguity of Bactrian Greek script here obtrudes, for while the Pahlavī previously discussed begins unmistakably with *beth*, the Bactrian commences in some cases with *omicron* and in others with *beta*. Even if we prefer the latter reading, fricative prononciation of the *beta* was current in Greek as early as the 4th century A.D. To *varzāvand* is ascribed a rather different shade of meaning from *borzāwand*, viz. 'having miraculous power'.[18] This is a no less appropriate designation for a deity. None the less, in view of the similar context and close parallelism, it is difficult to doubt that the intended meanings of the two legends are the same. When the iconographically distinct deities are described by identical formulae, it is natural to suppose that they were equated in terms of religious syncretism. That Śiva 'the Destroyer' could be seen by foreign theologies as a deity of death is natural enough, and further such evidence could be assembled. Here perhaps is confirmation that the ancient Iranian Mithra was felt, by the rulers of the Bactrian province, to fulfil a comparable rôle. Thus Kushano-Sasanian evidence not only confirms that the enthroned deity is Mithra on the Indo-Bactrian coins, but also substantiates his equivalence to Zeus Chthonios.

---

[14] Herzfeld, p. 31. Recently quoted by G. Koshelenko, 'The beginning of Buddhism in Margiana', *Acta Antiqua Academie Scientarum Hungaricae* XVI, fasc. 1-2, 1966, 182.

[15] Quoted by the writer in 'The Kushano-Sassanian coin series', *Journal of the Numismatic Society of India* XVIII, 1956, 20-21.

[16] cf. now D.N. MacKenzie, *A concise Pahlavi dictionary*, p. 19, *borz* 'high', and p. 13, *-āwand* (suffix forming adjectives of quality), though the actual compound does not there occur.

Representations of Mithra on the Graeco-Bactrian coinage between 160 and 110 B.C. thus include the sun-chariot comparable with representations of Apollo. The standing figure with the sceptre seems best explained by the following hypothesis. The recently-discovered trilingual inscription from Xanthos in Lycia mentions in its Aramaic text a deity named as Ḥšatrapati (*Ḥštrpty*). He is linked in the text with Artemis and Leto, and evidently considered an Iranian equivalent of Apollo.[19] No doubt some aspect of Mithra is intended, and the epithet is reflected also by sundry later Classical allusions to a deity named Satrapes. More significant perhaps for the study of Roman Mithraism is a possible connexion with the supposedly Egyptian Sarapis. If OP

---

[17] H.W. Bailey, 'Hārahūṇa' in *Asiatica* (Festschrift Friedrich Weller), Leipzig 1954, p. 14, n. 21.

[18] MacKenzie, p. 88, *warzāwand.* The word, as I learn from Professor Boyce, is well attested in Manichaean texts, and but for the Pahlavi spelling with *beth* on the coins, could seem in both cases the more plausible reading.

[19] A. Dupont-Sommer, 'La stèle trilingue...' CRAI 1974, p. 147, n. 1.

xšatrapavān gives MP *šahrab,* why should OP *xšaθrapati* not result in Greek Σάραπις? Though Sarapis has hitherto been treated in a purely Egyptian context, the new evidence gives Iranianists a claim to regard him as a pan-Iranian deity, widely established outside the borders of Egypt before the coming of Alexander.[20] Such a view puts a new aspect on the inscriptional evidence from Gorgan,[21] and the occurrence on the Kushan stater.[22]. *Xšaθrapati,* like *xšaθrapavān* displays purely Median phonetics. In so far as its meaning should be 'Lord of the Kingdom',[23] it is only of the Median, scarcely of the Achaemenid Empire that such a deity could have been the official patron.

The coinage of Amyntas and Hermaeus once more presented a solar deity, radiate, and equipped, most obviously on the bronze issues, with the Phrygian cap typical of Mithras in the Roman context. These allusions to an Iranian cult of Mithra and its underworld connexion predate by a century or more the images of Commagene, and by a greater gap the earliest iconography of the Roman cult. Though there are differences of iconographic detail in the later developments, yet the several resemblances are scarcely fortuitous. Even the frequent occurrence of Sarapis in the later Mithraea seems natural and proper if he be acknowledged an aspect or avatar of the principal deity.

Close study and comparison of the layout and iconography of western Mithraea should certainly be pursued, to throw valuable light on the detailed organisation and sculptural tradition of the western cult. Yet it is worth maintaining that in its broader aspects Mithraism needs also to be viewed in a wider setting which extends from Egypt to ancient Bactria. In this larger scene something may be learnt of its Iranian antecedents. Some light may be thrown on the real religious background of which the monuments tell too little, and the long and complex processes of history which brought it into being.

---

[20] For the 'Egyptian' interpretation of Sarapis, cf. P.M. Fraser, 'Current problems concerning the early history of the cult of Sarapis', *Opuscula Atheniensia* VII, 1967, 23-42. Another view is C.B. Welles, 'The discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria', *Historia* XI, 270-298, which finds a measure of support in the recent discovery.

[21] L. Robert, 'Inscription héllénistique de l'Iran', *Hellenica* XI-XII, 1960, 85-91.

[22] *BMC Greek and Scythic Kings*, Pl. XXVIII, no. 21.

[23] A. Dupont-Sommer, p. 146, n. 1. Of the various shades of meaning proposed by several authorities, that of Batholomae 'Herr des Reichs', seems to the present writer most appropriate here. Though he selected a different nuance, 'Le Maître du Pouvoir', the author's comment 'Mithra fut-il honoré, du moins à partir d'un certain moment, du titre de * *Xšaθra-pati...* tout comme le dieu souverain Ahura-Mazda?, appears extremely relevant.

POST-SCRIPTUM [being a résumé of the summary with which Dr. Bivar introduced the discussion during the session].

BIVAR: Three main points emerged in the stencilled text of my paper, and each of these finds an interesting point of contact in papers read to this Seminar by colleagues.

1. It is contended from archaeological evidence that the origins of Mithraism are ancient — far older than the period of its western diffusion under the Roman Empire. A plausible hypothesis is that Mithraism was the religion of the early Medes. This is in harmony with the evidence presented with Professor Widengren.

2. It is argued that amongst the numerous functions of the god, an important aspect was that of a God of Death. According to some authors quoted during the Seminar, the name of the god and the word for 'death' were near homonyms in Sogdian — (perhaps a significant word-play).

3. It is maintained that the name of the supposedly Egyptian Sarapis derives from an Old Iranian epithet of Mithra, *xšaθrapati*, and that this cult, later naturalised in Egypt, was in origin Iranian. The MIr. realisation of this word, *šahrpēt*, *šahrbēd* is effectively identical with the Greek root *Sarapid-* etc. Professor Sunderman's paper finds in the theology of the Manichaeans (as rendered in Persian) a series of five 'Sons' (or emanations) of Mithra, *mānbēd* 'head of the house', *wysbēd* 'head of the clan', *zandbēd* 'head of the country', *dahybēd* 'head of the country' and (inconsequentially) *pahr(ag)bēd* 'head of the frontier-post'. The first four are paralleled in the Zoroastrian tradition of the Avesta, where however the fifth place is occupied by 'Zoroaster'! On the new evidence, we could argue that the Zoroastrian tradition in turn arose from a pre-Zoroastrian, presumably Mithraic, series of 'emanations' or epithets in which the fifth and highest place belonged to *šahrbēd* etc. 'head of the kingdom'. With the transition to Zoroastrianism this designation became unacceptable, and 'Zoroaster' was substituted. The Manichaeans in turn rejected 'Zoroaster', and inserted a neutral term.

DISCUSSIONE

HUMBACH: As to the Kushano-Sassanian deity *Borzooando Iazado* who was interpreted by you as an incarnation of Mithra, I would draw your attention to the fact that the name of the same deity on the Kushana coins is not *Miuro*, but *Oēšo*. For further connections I would refer you to my article 'Vayu, Śiva und der Spiritus vivens im ostiranischen Synkretismus' published in Monumentum Nyberg, Vol. 1, p. 397-408.

In my opinion, the sun-god represented with a quadriga on the coins of Plato and other Indo-Greek kings is a veritable sun-god, not Mithra. He should, therefore, not be brought into the discussion of Mithraic problems. The Indian sun-god Sūrya is represented in a similar way.

DUCHESNE-GUILLEMIN: J'ai trouvé très intéressante et convaincante la communication de M. Bivar; j'attendais, je dois dire, quand il a parlé de Mithra comme dieu principal des Mèdes, une petite référence à l'article que j'ai publié dans *Acta Iranica*, ma contribution au congrès de Shiraz-Téhéran en 1971, intitulé 'Le dieu de Cyrus', où je montre que Cyrus a repris le grand dieu des Mèdes, qui était Mithra.

PL. I

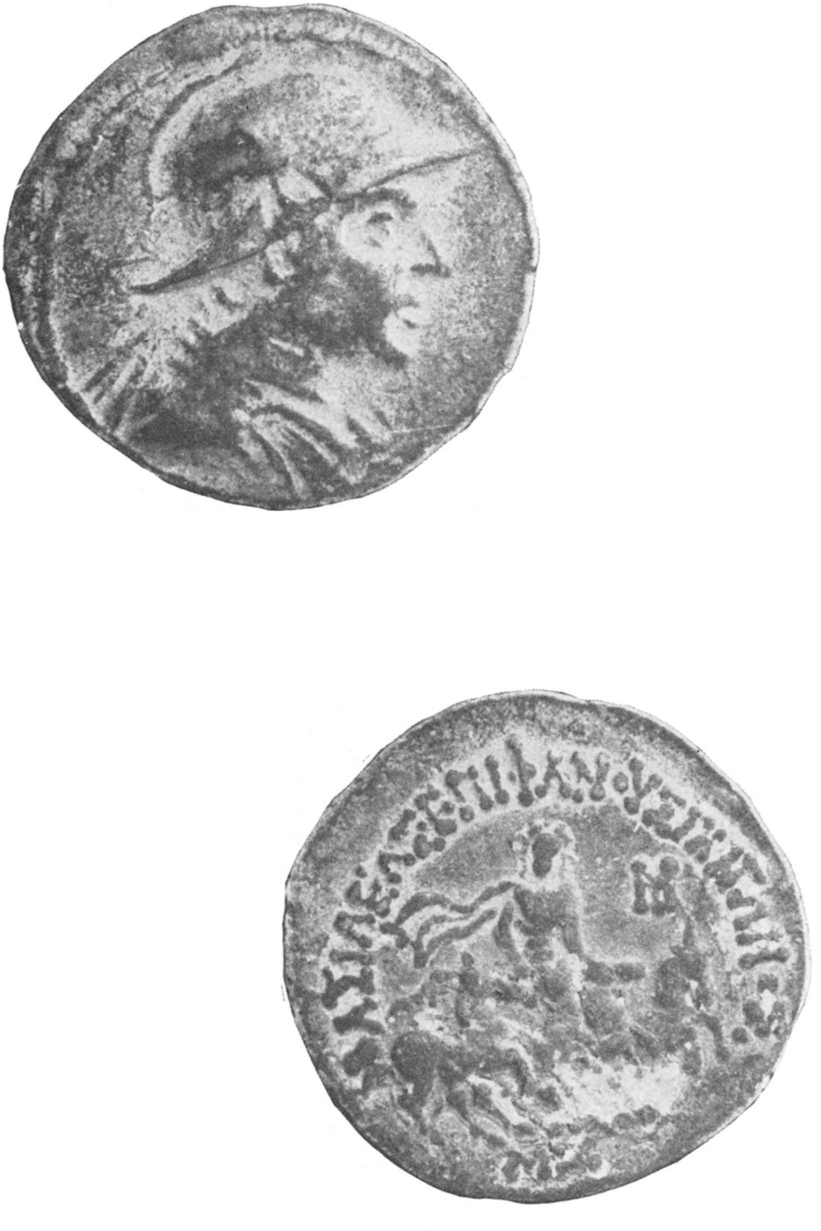


Fig. 1. Bactria, Plato (c. 154 B.C.). Silver tetradrachm, Kabul Museum. 'Sun-chariot' type; (a) obverse, (b) reverse. Scale 2x. Courtesy of the Director.

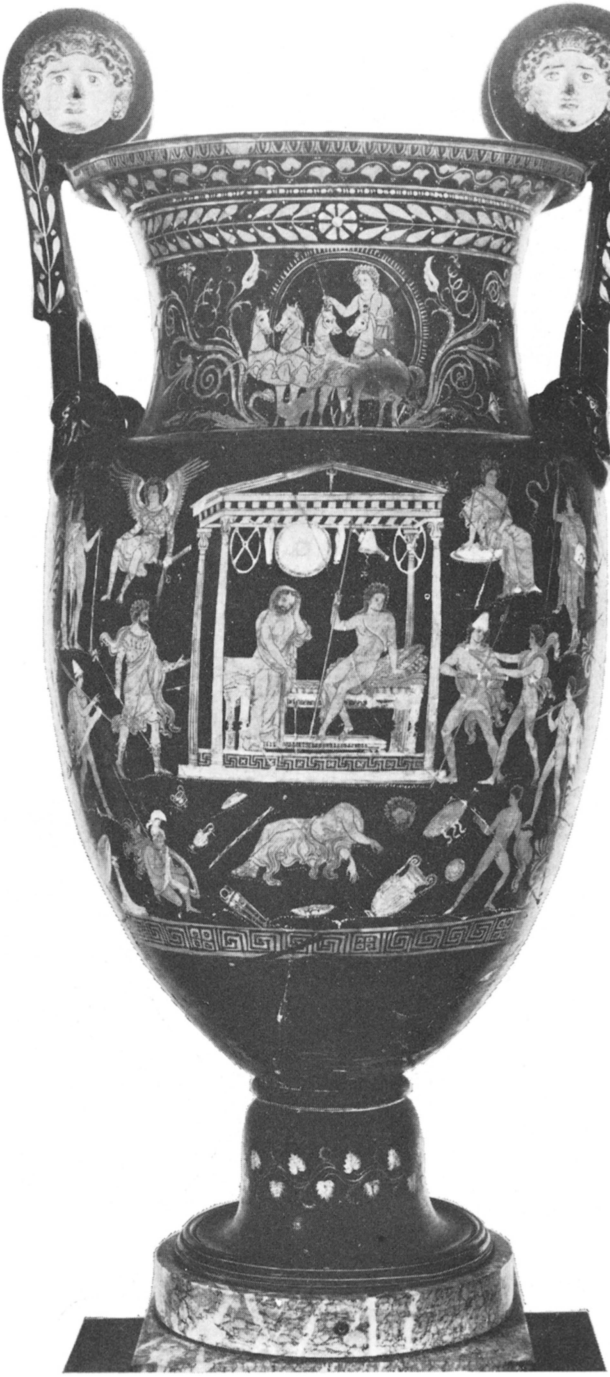


Fig. 2. Boston, Thersites Vase (Apulian, late 4th cent. B.C.). 'Sun-chariot' on shoulder. Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston: Francis Bartlett Collection.

PL. III

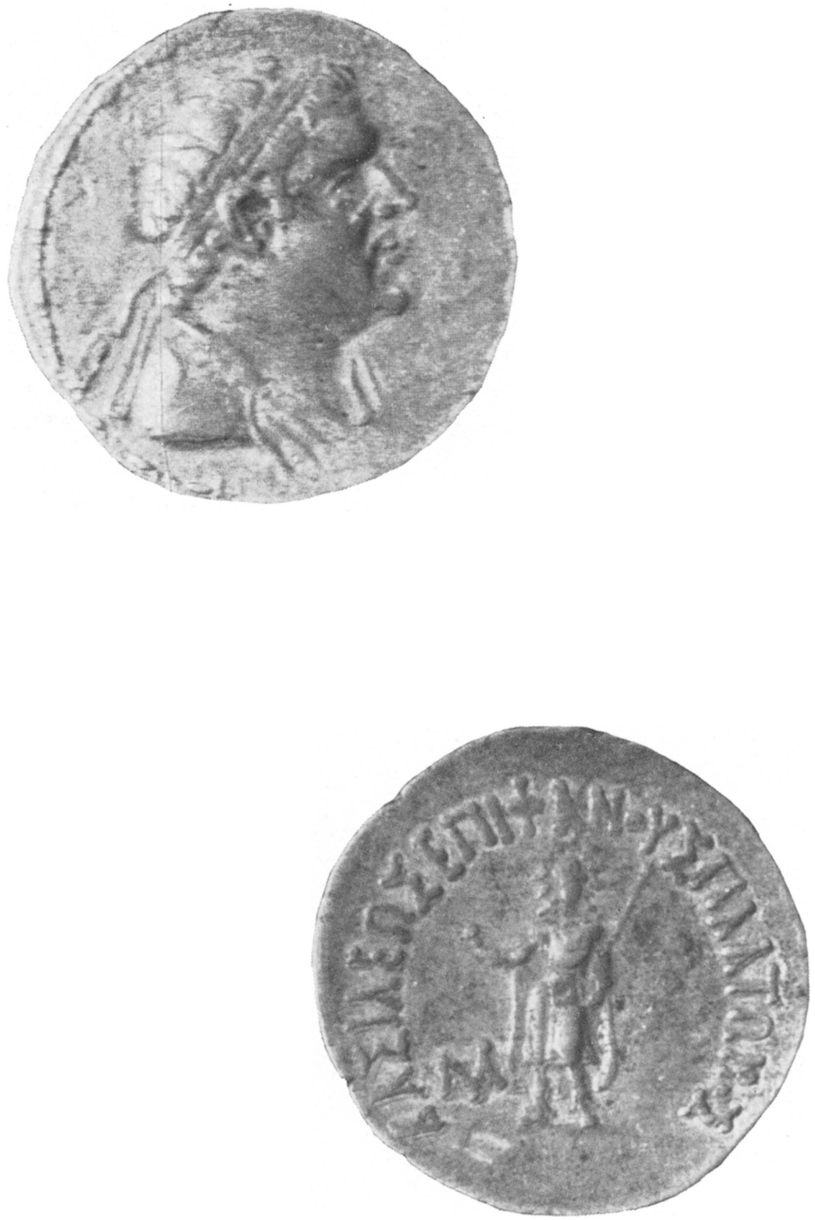

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Fig. 3. Bactria, Plato (c. 154 B.C.). Silver tetradrachm, Kabul Museum. Standing Mithra with sceptre; (a) obverse, (b) reverse. Scale 2x Courtesy of the Director.

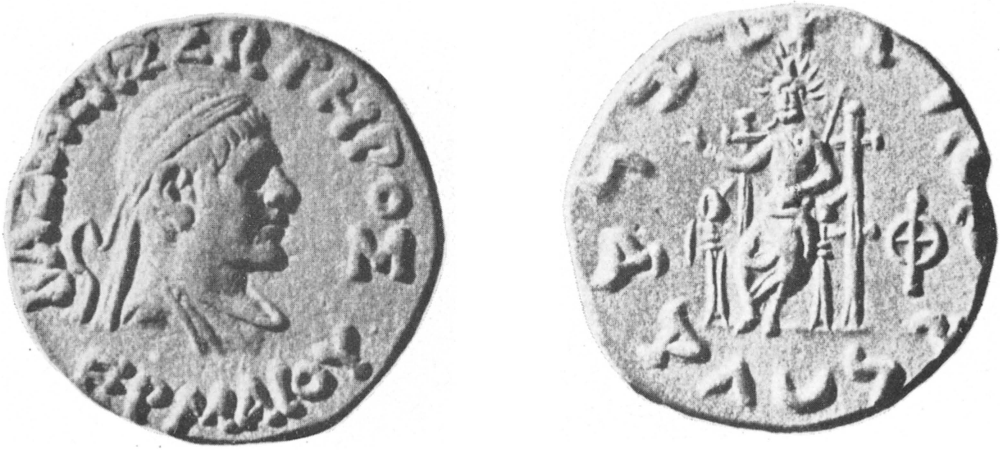


Fig. 4. Bactria, Hermaeus (c. 120 B.C.) Silver tetradrachm, American Numismatic Society. (a) Obverse: bust of king. (b) Reverse: Zeus-Mithra with cap and rays. Scale: somewhat more than 2x. After E.T. Newell.

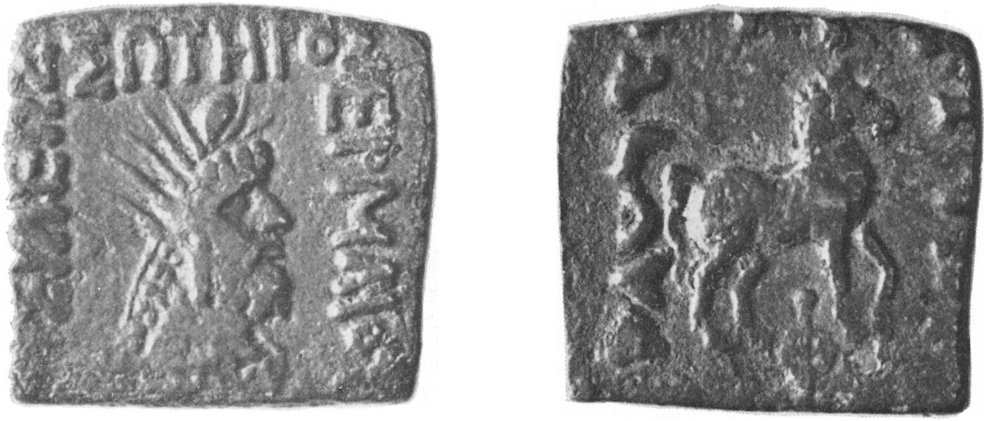
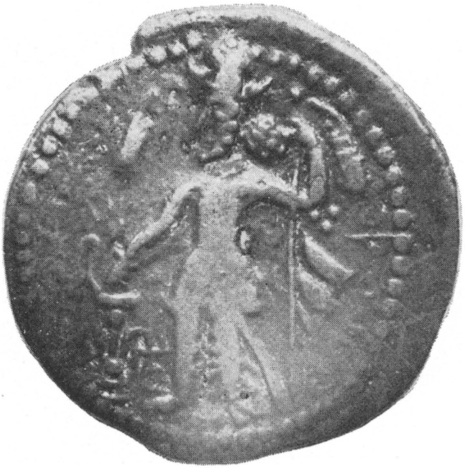


Fig. 5. Bactria, Hermaeus (c. 120 B.C.). Bronze unit, British Museum. (a) Obverse: bust of Mithra with cap and rays. (b) Horse r. Scale: some -what over 2x. By Courtesy of the Trustees.



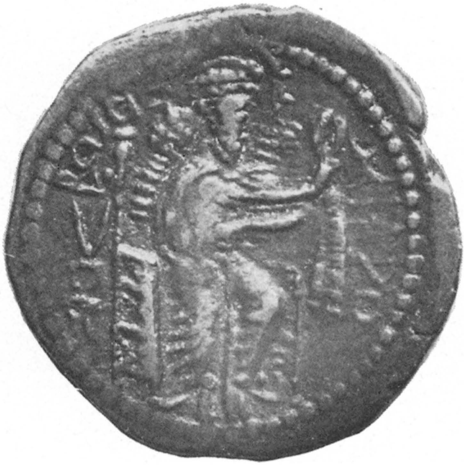


Fig. 6. Sasanian Kūshānshāhs, Shapur I (before A.D. 240?) as Kūshānshāh. Bronze unit, British Museum. (a) Obverse: ruler standing to r., and legend *Šoboro košan/ o šao.* (b) Reverse: Mithra radiate and enthroned, holding diadem, and legend *Baga Miiro* (or *Mirro*). Scale: about 3x By courtesy of the Trustees.

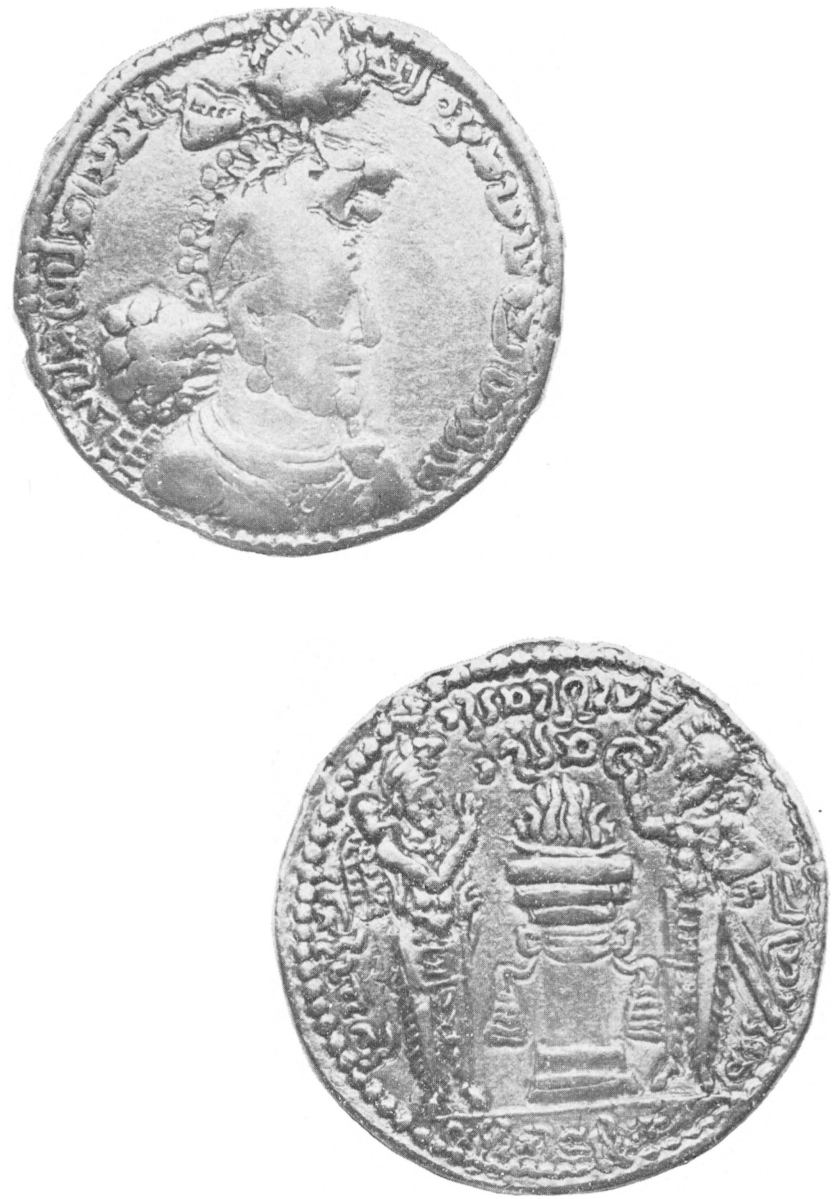
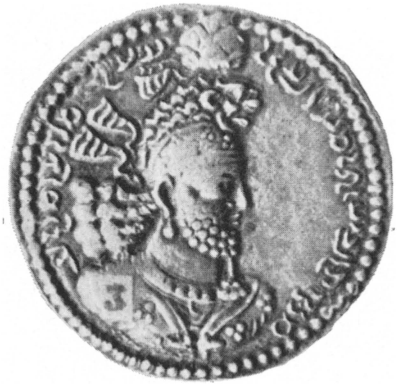


Fig. 7. Sasanian Kūshānshāhs, Hormizd I Kūshānshāh (c. A.D. 283). Gold dīnār of Marv, British Museum. (a) Obverse: crowned bust of ruler, r., with Pahlavī legend. (b) Reverse: Mithra standing to r. of fire-altar holding diadem, and ruler to 1. Scale: over 3x. By courtesy of the Trustees.



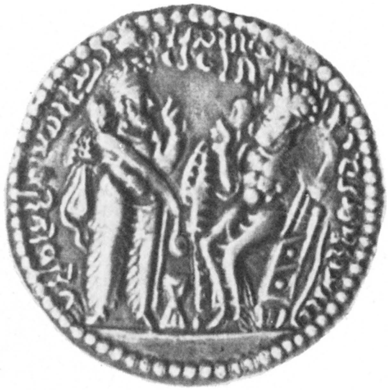
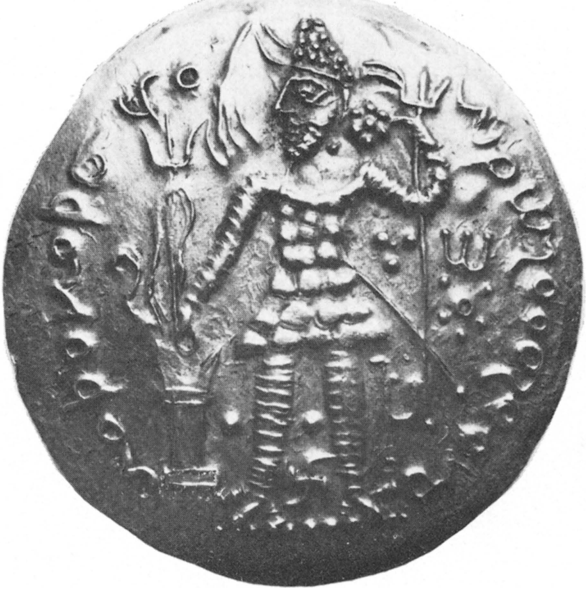


Fig. 8. Sasanian Kūshānshāhs, Hormizd I Kūshānshāh (c. A.D. 283). Silver drachma of Herat, Indian National Museum, New Delhi. (a) Obverse: crowned bust of ruler, r., with Pahlavī legend. (b) Mithra enthroned before fire-altar, with ruler standing 1. Scale 2x. By courtesy of the Director.



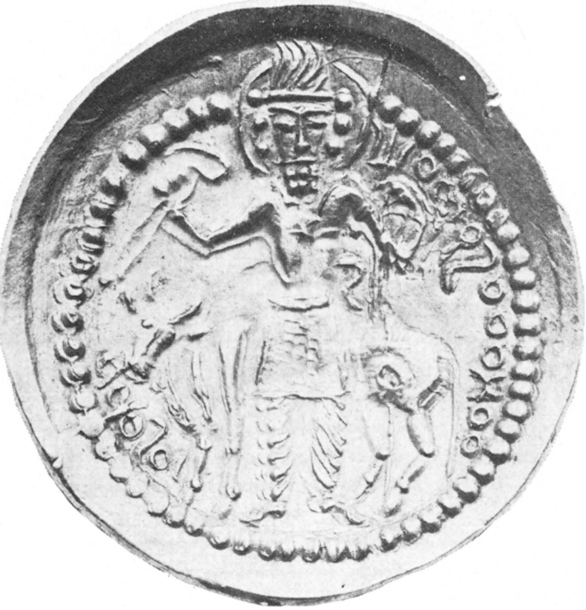


Fig. 9. Sasanian Kūshānshāhs, Hormizd I Kūshānshāh (c. A.D. 283). Gold scyphate dīnār, British Museum. (a) Obverse: ruler standing to 1. (b) Reverse: Śiva with the bull Nandī, and Bactrian inscription. Scale: about 3x. By courtesy of the Trustees.

JULIEN RIES

THÉOLOGIE SOLAIRE MANICHÉENNE ET CULTE DE MITHRA

La recherche récente semble insister sur les relations entre le culte de Mithra et la religion de Mani [1]. L'éminent spécialiste du mithriacisme M. Vermaseren, souligne le passage des *Acta Archelai* — cette somme antimanichéenne datant des années 325 — dans lequel Hegemonius décrit Mani en ces termes: « Il portait un manteau bleuâtre, multicolore; à la main, il avait une solide canne d'ébène; sous le bras gauche, il serrait un livre babylonien. » Le costume de Mani, ajoute Vermaseren, se rapproche de celui des prêtres de Mithra [2]. Ailleurs, le même auteur montre l'importance du soleil dans le culte de Mithra: « Avec Cautes et Cautopates, il (Mithra) personnifie le soleil à l'aube, à midi et le soir »... « *Sol* fait office d'intermédiaire entre la suprême puissance du bien (Ahura - Mazda) et Mithra » [3]. En partant du qualificatif μεσίτης que les auteurs anciens donnent à Mithra, Vermaseren situe le dieu entre les deux mondes, celui de la lumière et celui des ténèbres [4]. À l'appui de cette position, I. Gershevitch fait remarquer que les Parthes, en se convertissant au manichéisme au III^e^ siècle, confèrent le nom Mithra au Troisième Envoyé de la cosmogonie manichéenne: ils en font un dieu solaire. Cela semble signifier que chez eux, le dieu Mithra jouissait depuis longue date, de privilèges solaires [5]. Ajoutons que parmi les sept degrés d'initiation et de promotion dans la hiérarchie du culte mithriaque, le sixième dignitaire portait le nom *Heliodromos* que Vermaseren traduit « messager du soleil », traduction adoptée par E.D. Francis:

---

[1] W. Sundermann, *Some more Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon*, dans Études Mithriaques, Actes du 2ème Congrès International, Leiden, Téhéran, Liège, 1978, p. 485-499.

[2] M. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris, 1960, p. 19.

[3] M. Vermaseren, *Mithra...*, p. 79-80.

[4] M. Vermaseren, *Mithra...*, p. 89.

[5] I. Gershevitch, *Die Sonne, das Beste*, dans J. R. Hinnells, *Mithraic Studies*, I, Manchester, 1975, p. 69.

« messenger of the sun »[6]. Ces brèves considérations nous montrent l'intérêt des textes manichéens pour les études mithriaques.

I. La théologie solaire dans le manichéisme

1. *Les deux Royaumes*

Dans la religion de Mani, un dualisme radical situant aux origines deux principes coéternels et inengendrés, les deux Royaumes et leurs mystères, occupe la place centrale. Le Royaume de la Lumière est la maison du Père dans laquelle le souffle de l'Esprit répand lumière et vie sur les cinq Grandeurs et sur les douze esprits lumineux. Sous ce Royaume se situent les Ténèbres où se traîne un Prince qui, avec ses cinq archontes règne sur les cinq gouffres de la mort et excite contre la Lumière, les douze esprits d'erreur. Ce dualisme statique des origines va se transformer en dualisme dynamique, car le Prince des Ténèbres lance un cri de guerre contre le Royaume de la Lumière.

Le Père riposte en faisant sortir de son essence sa propre âme, la Mère des vivants ou Homme Primordial qui se lance dans le gigantesque combat des origines. Malheureusement, l'Homme Primordial est défait: l'étincelle divine tombe dans la matière. Le Père fait sortir l'Esprit Vivant, Ami de la Lumière et Grand Architecte qui marche au combat avec ses cinq fils: l'Ornement de la Splendeur, le Roi d'Honneur, Adamas-Lumière, le Roi de Gloire, l'Omophore. Ces nouveaux combattants lancent le cri du salut: *Tôchme* en copte, *Xrôshtag* en pehlevi. À cet appel gnostique répond l'Homme Primordial: *Sôtme* en copte, *Padvâxtag* dans les textes iraniens. L'Esprit Vivant tend sa main droite à l'Homme Primordial qui, Sauveur sauvé, regagne le Paradis des Lumières pendant que son libérateur crée la terre, le soleil, la lune, les étoiles. C'est la mise en place d'une machinerie cosmique destinée à libérer les parcelles de lumière encore prisonnières. Ici prend place le Troisième Envoyé, Colonne de Gloire, Père de douze Vierges de lumière qui provoquent le mauvais désir des archontes: c'est la création de la végétation, des animaux, du premier couple Adam et Ève. En vue de sauver Adam et sa descendance, ainsi que la lumière encore prisonnière, le Père envoie Jésus la Splendeur, Roi et Sauveur qui crée la Grande Pensée et met en place la mécanique gnostique du salut, *Tôchme* et *Sôtme*[7]. L'œuvre des messagers du salut peut commencer. Elle va d'Adam à Mani en passant notamment par les grands prophètes, Zarathustra, le Bouddha et surtout Jésus qui envoie Mani, l'Eprit Paraclet.

---

[6] E.D. Francis, dans Hinnells, *Mithraic Studies*, I, p. 131.

2. *La nature divine du soleil*

Ce bref rappel du mythe manichéen nous permet de mieux voir comment, d'une part, cosmogonie et sotériologie sont intimement liées et comment, d'autre part, lumière et soleil constituent deux articulations fondamentales de la religion du Prophète de Babylone. À présent, nous pouvons aborder les trois *Kephalaia* de Medînet Mâdi, consacrés au soleil et à son action dans le salut de la lumière[8].

Le *Kephalaion 65* nous montre Mani devant une assemblée de disciples groupés face au soleil levant. Le Maître explique la nature et la fonction de l'astre du jour. Il leur parle « de la grandeur du soleil et de sa divinité, leur montrant comment le soleil a été constitué à l'image de la Première Grandeur » (K 65, 158, 28 - 30). La portée dogmatique de ce texte est capitale car le soleil y est présenté comme un être divin créé à l'image du Père. Le mot copte *eine* (ὅμοιος en grec) souligne fortement la consubstantialité du soleil et du Père. D'autres expressions du *Kephalaion* confirment cette doctrine. Ainsi Mani dit que le soleil est lié « au mystère de la Première Grandeur » (K 65, 162, 22). Le texte continue en parlant de la plénitude, de la lumière et de la transcendance du soleil, tout cela en relation avec le Père. De toute évidence, nous avons ici une solarisation du Père de la Lumière. Ainsi, induits en erreur par Satan, certains ne reconnaissent pas « la grâce de ce grand Illuminateur », ils nient sa « grandeur et sa divinité » (K 65, 159, 9-10).

---

[7] J. Ries, *Le dialogue gnostique du salut dans les textes manichéens coptes*, dans Orientalia Lovaniensia Periodica, 6/7, Leuven, 1975-1976, p. 509-520.

[8] C. Schmidt, *Kephalaia*, I, Stuttgart, 1940. Il s'agit du *Kephalaion 65*, p. 158-164, du *Kephalaion 66*, p. 164-165 et du *Kephalaion 67*, p. 165-166. Nous citons K 65, K 66, K 67.

Si le soleil est un être divin consubstantiel au Père, il est aussi « la porte de sortie des âmes » (K 65, 159, 1-2). Nous entrons dans le domaine de la sotériologie gnostique avec son double volet, l'illumination et la libération. Le soleil porte un nom qui le lie au mystère de l'Homme Primordial: « Second Illuminateur ». En effet, chaque jour il vient dans le cosmos « afin de révéler toutes les merveilles de sa grâce et de donner la preuve et le signe qu'il est l'essence du Bien » (K 65, 163, 15-17). L'illumination prélude à la libération. Satan a compris que, grâce au soleil s'opère le salut des parcelles lumineuses prisonnières de la matière. D'où son commandement: « Celui qui l'honore, mourra »[9]. Mani montre clairement que chaque jour, dans le contexte de l'illumination et de la libération, se poursuit le combat primordial de la Lumière et des Ténèbres.

Ainsi, pour l'Église de Mani, le soleil est un être divin, consubstantiel au Père et, comme l'Homme Primordial, messager du Royaume chargé d'une mission gnostique illuminatrice et libératrice. Le soleil se situe au cœur de la sotériologie[10].

II. Soleil et salut gnostique: trois listes d'éléments solaires

1. *Une liste de sept bienfaits (ἀγαθόν): K 65, 159, 18-33 et 160, 1-13.*

La première liste a trait aux sept bienfaits (ἀγαθόν) que le grand Illuminateur (φωστήρ) procure chaque jour aux hommes. Le premier de ces bienfaits est la lumière qui ouvre les yeux, fait reculer les ténèbres de la nuit et éclaire la route (K 65, 159, 18-20). Le deuxième bienfait est le repos et la paix amenés par le soleil qui chasse la crainte et la terreur de la nuit (22-27). Le troisième bienfait est sa vigilance. En effet, dès que le soleil paraît, les hommes sortent du sommeil, les gardiens mettent un terme à leur garde, les sentinelles de faction devant les camps cessent de veiller sur ceux qui à présent sont éveillés (28-33). Le quatrième a trait à la croix de lumière: « Le soleil monte, donne force, goût et odeur aux fruits et aux arbres, aux melons et aux légumes, aux fleurs et au gazon dans le monde entier » (K 65, 160, 1-3). Cet effet du soleil sur la croix de lumière est comme un prélude à la libération des parcelles de lumière. Le cinquième bienfait est la fuite des mauvais serpents et des bêtes aux dents pointues qui se retirent dans les cavernes (4-8). En sixième lieu, la lumière du soleil calme la douleur des plaies humaines et réduit à néant l'action des magiciens et de tous les malfaiteurs (6-9). Enfin, le soleil montre et révèle au monde le signe de la splendeur des éons de lumière dont il est sorti, car en ce monde il en est le signe puisqu'il illumine la création entière (10-13). À ces sept bienfaits du soleil, Mani va opposer les sept mauvaises actions de la nuit: ténèbres, peur, révolte des créatures, poids du sommeil, laideur des visages, action du mal et des méchants et enfin le signe du Prince des Ténèbres [11].

---

[9] K 65, 159, 3-4. Nous avons ici une allusion à *Deut.*, 17, 3.

[10] La doctrine de la nature divine du soleil se trouve aussi dans la liturgie de l'Église manichéenne. Voir C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book, Part II*, Stuttgart, 1938, Ps M 227, 20, 19-23; Ps M 241, 42, 7-10 ainsi que l'Hymne p. 133, 5-10 et 160, 16-22.

Cette première liste énumère sept bienfaits (ἀγαθόν) du soleil en faveur de l'humanité. Présenté comme illuminateur, l'astre du jour est considéré sous l'aspect de son influence bénéfique. Ce sont les effets de l'illumination qui portent l'accent.

2. *Une liste de cinq empreintes (τύπος): K 65, 161, 31-33 et 162, 1-12.*

Voici que le *Kephalaion 65* donne un deuxième exposé de Mani à ses disciples, introduit par le mot πάλιν [12]. Cet exposé décrit cinq τύπος, mot que Schmidt traduit par *Typen*. En fait, il s'agit d'une empreinte, d'une marque visible qui confère une forme spéciale à un être, à un objet placé sous son influence. L'action s'exerce à partir du modèle qui est en même temps la source de la force agissante. La première empreinte est la lumière solaire qui illumine le cosmos ainsi que toutes les créatures (K 65, 162, 1-2). La deuxième empreinte est la beauté du soleil qui se répand sur toutes les créatures et sur tous les objets (3-5). La troisième empreinte est la paix car, dès que le soleil luit sur le monde, tous les hommes en reçoivent salutation et se transmettent mutuellement des souhaits de paix (6-8). La quatrième empreinte est la vie de l'âme vivante que le soleil libère de tous les liens et de toutes les chaînes du ciel et de la terre (9-10). Enfin, le soleil donne force aux éléments; à l'ensemble de la croix de lumière, il confère odeur et goût (11-12). Au terme de cette énumération, le Maître insiste sur la transcendance de la lumière, de la beauté et de la paix du soleil, salut de l'âme vivante et libérateur des parcelles de lumière (K 65, 162, 13-20).

---

[11] K 65, 160, 20-34 et 161, 1-30.

[12] K 65, 161, 31-33 et 162, 1-20.

Si nous comparons les cinq empreintes aux sept bienfaits de la liste précédente, nous constatons une série de correspondances:

— la première empreinte, celle de la lumière, correspond au premier bienfait;

— la deuxième empreinte, la beauté du soleil, reprend le septième bienfait, l'illumination de toutes les créatures;

— l'empreinte de la paix est identique au deuxième bienfait, celui du repos et de la paix amenés par le soleil;

— les deux dernières empreintes développent plus longuement le quatrième bienfait, à savoir la croix de lumière. La première liste se contente de mentionner la force, le goût et l'odeur de la croix de lumière, ce qui correspond à la cinquième empreinte alors que la deuxième liste insiste aussi sur la libération de la croix de lumière.

La comparaison de la liste des bienfaits avec celle des empreintes montre que cette dernière ne parle nullement du troisième bienfait, celui qui traite des gardes et des sentinelles. De plus, cette liste laisse de côté les bienfaits cinq et six, qui ont trait à la fuite des bêtes malfaisantes, à la guérison de la douleur et à la lutte contre la magie.

3. *Une liste de trois empreintes: K 65, 162, 21-33 et 166, 1-8.*

Après cette liste des cinq empreintes, le rédacteur du *Kephalaion 65* en donne une autre, introduite aussi par le mot πάλιν, réduite à trois empreintes visibles dans le soleil et mises en relation avec le mystère de la Première Grandeur[13]. La première empreinte est « la plénitude du disque de la barque » (K 65, 162, 23).

---

[13] K 65, 162, 21-33 et 163, 1-8.

La barque est toujours remplie et ne diminue pas, contrairement à la barque de la lune. Ainsi, dit le rédacteur, « cette plénitude montre le mystère du Père de la Grandeur dont sont sortis toutes les puissances et tous les dieux » (K 65, 162, 24-28). La juxtaposition des symboles du disque solaire et de la barque solaire mérite d'être soulignée. La deuxième empreinte du soleil consiste en ce que « sa lumière surpasse la lumière de tous les astres et de tous les luminaires du monde » (30-31). Ce fait est directement mis en relation avec le mystère de la lumière du Père. Voici la troisième empreinte: « Le soleil transcende le Tout. Il se situe au-dessus des montagnes et des collines de la terre entière, conformément au mystère du Père de la Grandeur. Car ce dernier surpasse en grandeur tous les habitants de son Royaume de Lumière. Le Père en effet se situe au-dessus de toutes les hauteurs et de toutes les montagnes de son Royaume de Lumière. En tout temps et à toute heure, d'éternité en éternité, il possède la plénitude de son εἰκών » (K 65, 163, 1-8).

En terminant sa catéchèse sur le soleil, constituée essentiellement par ces trois listes, la première, de bienfaits les deux autres, d'empreintes, Mani explique à ses auditeurs qu'il vient de leur parler de deux mystères: d'une part du mystère du jour et de la lumière, d'autre part du mystère de la nuit et des ténèbres. Ces deux mystères se montrent chaque jour dans le monde [14].

III. La provenance des trois listes solaires

La juxtaposition des trois listes d'éléments solaires dans le *Kephalaion 65* nous amène à nous poser la question de leur provenance. Cette question nous semble d'autant plus pertinente qu'à la suite des documents manichéens de Tourfan et du Fayoum, le *Codex Mani*, récemment découvert, insiste davantage encore sur le fait que Mani, le sceau des Prophètes, a donné l'interprétation définitive de toutes les religions qui, après avoir préparé sa révélation, viennent y trouver leur achèvement [15].

---

[14] K 65, 163, 9-32, et 164, 1-8. Nous ne nous arrêterons pas à ce passage qui contient de nombreux parallèles avec l'*Évangile de Thomas*.

[15] A. Henrichs et L. Koenen, *Ein grieschischer Mani-Codex*, dans Zeit-

1. *La liste des cinq empreintes*

La liste des cinq empreintes ne pose guère de problèmes: elle se situe au cœur de la doctrine du Prophète de Babylone. Ces cinq empreintes solaires rappellent les données essentielles de la cosmogonie et de la sotériologie dualistes: les cinq Grandeurs du Royaume; les cinq phases de la libération de la lumière, la dernière étant celle des Messagers de la Gnose; les cinq Fils de l'Homme Primordial qui combattent contre les Ténèbres; les cinq Fils de l'Esprit Vivant, le libérateur de l'Homme Primordial. Avec sa solide assise dualiste, cette liste présente cinq aspects du mystère de la lumière: l'essence lumineuse, l'action de la lumière sur les créatures, la paix entre les hommes, le salut de l'âme vivante, la constitution fondamentale de la croix de lumière. Ce sont les données essentielles du mystère du salut dans la religion de Mani.

2. *La liste des trois empreintes*

La liste des trois empreintes solaires est de nature différente. Dans l'exégèse de la première empreinte sont juxtaposés trois éléments qui méritent notre attention: la plénitude du disque, la barque solaire et l'émanation des puissances et des dieux en provenance du Père de la Grandeur (K 65, 162, 27-28). Cette dernière expression se trouve dans un Hymne au soleil du *Livre des Morts*[16]. Si le symbole du disque solaire mis en relation avec le Père de la Grandeur est facilement intelligible, le mot copte A2 *djai*, barque, demande quelque réflexion. Le rédacteur manichéen n'a pas repris le mot *mandjore* (K 65, 158, 31) qui signifie la barque chargée de passagers. Au contraire, il utilise le mot A2 *djai* déjà employé antérieurement (K 26, 76, 28) dans l'explication de la mission de l'Homme Primordial que l'Esprit Vivant est chargé de libérer de l'emprise des Ténèbres. L'utilisation de *djai*, barque, dans le contexte de la plénitude du disque solaire et sa mise en relation avec le Père de la Grandeur, créateur des dieux, nous fait penser à la théologie solaire égyptienne.

---

schrift für Papyrologie und Epigraphik, 5, Bonn, 1970, p. 97-216. A. Henrichs et L. Koenen, *Der Kölner Mani-Codex*, dans Zeit. Pap. Epig. 19, Bonn, 1975, 1-85. Voir les pages 64-67.

[16] S. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Iena, 1923, 1-2.

Un texte de Plutarque semble éclairant pour notre problème. Dans le *De Iside et Osiride*, Plutarque rapporte une tradition sacerdotale qu'il attribue aux plus éclairés des prêtres d'Égypte: « Ils disent encore que le soleil et la lune ne se servent pas de chars, mais qu'ils emploient pour véhicules dans leur route céleste, des navires, voulant ainsi nous faire entendre à mots couverts qu'ils doivent au principe humide leur subsistance et leur naissance »[17]. Dans cette tradition sacerdotale Plutarque voit une théologie qui, sous le symbolisme de la barque solaire, désigne Osiris comme le père du dieu Rê et des autres dieux. Le soleil est donc fils d'Osiris « le principe humide ». Les éléments du texte de Plutarque et du K 65, 162, 22-28 semblent très proches. Chez Plutarque, Osiris le principe humide est le père de Rê, c'est-à-dire, du soleil et des autres dieux. En K 65, 162, 26-28, le Père de la Grandeur est la source de tous les dieux et de toutes les puissances et, pour commencer, la source du soleil. Dans les deux textes, nous trouvons le symbolisme de la barque solaire. N'avons-nous pas dans le texte de Medînet Mâdi des traces évidentes de l'osirisme, fort répandu au début de notre ère? Notre hypothèse de la présence de doctrines solaires égyptiennes dans la troisième liste du K 65 semble confirmée par l'analyse des deux autres empreintes de cette liste qui, comme d'autres hymnes égyptiens au soleil, soulignent la prééminence du soleil s'élevant au-dessus des montagnes, des collines et de la terre[18].

3. *La liste des sept bienfaits*

Il reste à expliquer la première liste, celle des sept bienfaits du soleil et des sept malices de la nuit. Si le nombre sept n'est pas très courant dans les textes manichéens, par contre, sa symbolique est fondamentale dans le culte de Mithra. La recherche récente a souligné l'importance des sept sphères planétaires et l'insistance de Celse sur l'échelle mithriaque, κλῖμαξ ἑπτάπυλος[19]. Grâce aux nombreuses découvertes archéologiques, on a davantage scruté les sept degrés d'initiation dont parle saint Jérôme et qui, selon Vermaseren « sont confirmés par de multiples épigraphes et d'importantes découvertes tant en Orient qu'en Occident »[20]. Par ailleurs, les traces d'influences mithriaques sur les communautés manichéennes ne manquent pas[21]. Sur la base de ces données, ont peut, semble-t-il, formuler une hypothèse relative à la liste des sept bienfaits solaires du *Kephalaion 65*: cette liste septiforme ne serait pas étrangère à un schéma de théologie solaire célébrant Ἥλιος Μίϑρας[22]. Dans ce schéma, le rédacteur aurait glissé à la fois des éléments manichéens et des éléments d'inspiration mithriaque.

---

[17] Traduction de M. Meunier, *Plutarque, Isis et Osiris*, Paris, 1924, p. 116-117. J.G. Griffiths, *Plutarch's de Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, p. 33-34 et 426-429. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Lille, 1972, 2 vol. T. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, 2 vol, Prague 1940, 2ème éd. Darmstadt, 1967. Voir vol. II, p. 157-164.

[18] S. Roeder, *Urkunden*... p. 1-2. A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, Paris, 1911, Hymne de Khounaton, p. 62-74.

Liste des cinq empreintes	*Liste des sept bienfaits*
1. La lumière. Le soleil éclaire de sa lumière le cosmos et toutes les créatures qui s'y trouvent. (K 65, 162, 1-2).	1. La lumière qui ouvre les yeux des hommes et enlève les ténèbres de la nuit. (K 65, 159, 18-21).
2. La beauté. Quand le soleil lance ses rayons, il répand beauté et splendeur sur toutes les créatures et sur toutes choses. (K 65, 162, 3-5).	7. Le soleil montre et révèle au cosmos le signe de la splendeur des éons de lumière dont il vient et dont il est le signe en ce monde. (K 65, 160, 10-13).
3. La paix. Quand le soleil éclaire le monde, tous en reçoivent salutation et se donnent mutuellement le salut de la paix. (K 65, 162, 6-8).	2. Il apporte paix et repos au cosmos; il enlève toute peur et toute angoisse, car il chasse les ténèbres. (K 65, 159, 22-27).

---

[19] F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 3ème éd., Bruxelles, 1913, p. 121-126, *Die Mysterien des Mithra*, 4ème éd. all. Darmstadt, 1975, p. 108-113. Voir aussi A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1923, 3ème éd. Téhéran, 1976, p. 67-78.

[20] M. Vermaseren, *Mithra...*, p. 115.

[21] Voir notes 1 et 5. Voir aussi U. Bianchi, *Mithraism and Gnosticism*, dans *Mithraic Studies*, II, Manchester, 1975, p. 457-465.

4. La vie de l'âme vivante qu'il délivre de tous les liens et de toutes les chaînes du ciel et de la terre. (K 65, 162, 9-10).	
5. Aux éléments il donne force et à la croix de lumière entière, il procure odeur et goût. (K 65, 162, 11-12).	4. Il se lève, donne force, goût et parfum aux arbres, aux fruits, aux melons, aux légumes, aux fleurs, et aux gazons de la terre. (K 65, 160, 1-3).

L'examen de ce tableau nous montre, en face des cinq empreintes de la deuxième liste du K 65, quatre bienfaits de la première liste. De plus, la liste des cinq empreintes est vraiment structurée: lumière, beauté, paix, vie et libération de l'âme vivante, force, parfum et goût de la croix de lumière. Par contre, dans la liste des bienfaits tout ce qui, au bienfait quatre, a trait à la croix de lumière, se limite à une description de l'action du soleil sur la végétation. Il n'y est pas question du salut de l'âme vivante.

Cependant, si dans la liste des bienfaits nous n'avons que quatre éléments correspondant aux cinq empreintes, cette liste comporte à la sixième place, un bienfait qui répond parfaitement à la doctrine manichéenne et dont nous n'avons aucune trace dans la liste des cinq empreintes. En K 65, 160, 7-9, le rédacteur décrit comme suit ce bienfait: « Quand il (le soleil) laisse rayonner sa lumière, la plaie des hommes ne manifeste plus de douleur. La lumière fait disparaître les mauvais artifices des fauteurs de mal ». Le premier élément de ce bienfait semble être le reflet d'une théologie symbolique qui présente Mani comme soleil et comme médecin[23]. Le second élément fait allusion à l'œuvre du Prince des Ténèbres et des archontes auteurs de la μαγεία (K 27, 78, 14). Ainsi, grâce à sa facture et à son inspiration manichéenne, ce bien-

---

[22] A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie,* p. 68.

[23] Mani est présenté comme soleil en K 67, et dans la liturgie en Ps M 227, 20, 19-23; 21, 26; Ps M 241, 42, 7-10. Nous avons une longue description de Mani médecin dans la liturgie de Bêma: Allberry, *A Manichaean Psalm-Book,* Ps M 241, 46, 1-31; 47, 1-24. Dans le même hymne Mani est appelé le nouveau soleil.

fait complète une liste de cinq bienfaits gnostiques proprement dits.

Il reste à dire un mot des deux autres bienfaits de la première liste. Le troisième bienfait semble nous mettre directement en relation avec le troisième degré d'initiation du culte de Mithra, le soldat, le *miles*, car il parle des gardiens et des soldats postés devant les camps (K 65, 159, 28-33). Ainsi, ce texte attribue manifestement au soleil un rôle dans le domaine militaire: le soleil levant relaie les sentinelles et les gardes restés devant les camps. Par ailleurs, on peut se demander si le cinquième élément de la liste septiforme qui parle des mauvais serpents ainsi que de bêtes aux dents pointues remplis de malice et mis en fuite par le soleil levant (K 65, 160, 4-6), n'est pas une application du troisième degré d'initiation mithriaque puisque le soldat « faisait partie de la sainte milice du dieu invincible et combattait, sous ses ordres, les puissances du mal »[24].

Ainsi, l'analyse des trois listes présentées par le K 65 nous oriente vers trois sources différentes. La troisième liste, celle des trois empreintes (τύπος), semble très proche de la théologie solaire de l'osirisme. La deuxième liste qui parle de cinq empreintes (τύπος) est manichéenne dans sa présentation et dans sa doctrine. La première liste avec ses sept bienfaits (ἀγαθόν) semble complexe. Il est d'abord clair que les bienfaits ne plongent pas leurs racines en profondeur dans la gnose, même quand il s'agit des quatre bienfaits qui correspondent aux cinq empreintes de la deuxième liste. Cependant ceci n'est plus vrai quant au bienfait qui occupe la sixième place de cette liste dans laquelle il constitue le cinquième élément gnostique. Dans cette liste, à côté des cinq bienfaits inspirés par les doctrines de Mani, nous trouvons deux bienfaits qui semblent très proches de l'initiation mithriaque, à laquelle d'ailleurs nous a fait penser la liste septiforme.

IV. Mani et le mystère du soleil levant et du soleil couchant

Le *Kephalaion 66* (164, 10-34. 165, 1-24) aborde la théologie solaire sous un autre aspect: le double mystère qui se révèle dans le soleil levant et le soleil couchant (K 66, 164, 11-13). Chaque matin, dès que le soleil se lève et montre sa lumière, les créatures s'éveillent (K 65, 164, 14-16). Dans le contexte du *Kephalaion 66*, ce réveil est vu sous l'aspect de la révolte des créatures contre la croix de lumière qu'elles essaient d'abîmer et de détruire. Nous voici en présence du mystère de l'Homme Primordial et de sa lutte contre les Ténèbres (K 66, 164, 24-34 et 165, 1). Lorsqu'au soir le soleil descend et se dérobe à la vue, les hommes et les bêtes se terrent en silence dans les coins les plus obscurs (K 66, 164, 16-22). Ces gestes font penser au mystère eschatologique et sont annonciateurs de la fin du cosmos et du salut de la dernière colonne de lumière (K 66, 165, 1-15). Ainsi, chaque jour le soleil révèle ces deux mystères, symboles de l'*Urzeit* et de l'*Endzeit*. De chaque journée, il fait un microcosme du temps du mélange, exerçant par là sa double fonction de πρεσβευτής, envoyé et de φωστήρ, illuminateur.

---

[24] F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913 p. 158.

Le *Kephalaion 67* (165, 27-33, 166, 1-16) présente une autre face de la théologie solaire: comme le soleil, Mani est le grand Illuminateur. Le texte traite d'abord du symbolisme du soleil levant et du soleil couchant (K 165, 22-33). Puis Mani explique que par son εἰκών, c'est-à-dire, par sa forme corporelle sous laquelle il s'est présenté au monde, il ressemble à ce mystère solaire (166, 1-3). Ses élus sont comme les rayons du soleil qui se retirent du monde dès que lui-même s'en va (166, 3b-9a). Après cette très brève description du symbolisme solaire dans la vie de Mani, le rédacteur met dans la bouche du Prophète une série de paroles élogieuses à l'égard des élus puis il termine par une exhortation au salut (166, 9b-16).

Ce troisième *Kephalaion* du *Compendium* solaire de Medînet Mâdi pose plusieurs problèmes. Tout d'abord, on sent un manque de cohésion entre les deux exposés, celui du symbolisme solaire et celui du rôle des élus. De plus, dans l'exposé du symbolisme solaire inspiré par le K 66, il y a un hiatus entre le symbolisme proprement dit et l'insertion dans le texte, du thème de l'image corporelle de Mani. On sent, en effet, un manque de concordance entre les trois éléments qui interviennent dans la solarisation de Mani, à savoir: le soleil levant qui éclaire le monde, le soleil couchant qui retire ses rayons, l'image corporelle de Mani.

À première vue, le *Kephalaion 67* présente les apparences d'un canevas de catéchèse dans lequel le rédacteur livre une série d'éléments relatifs au soleil mais sans se préoccuper de leur suite logique. Cependant, cette hypothèse se heurte à une difficulté. En effet, dans le recueil de Medînet Mâdi, chaque *Kephalaion* constitue un tout structuré qui présente un aspect de la doctrine manichéenne. Les *Kephalaia* solaires 65 et 66 en sont des exemples. Dès lors, il nous semble nécessaire de chercher ailleurs la clé du *Kephalaion 67*. N'aurions-nous pas ici une tentative manichéenne d'assimilation d'une doctrine mithriaque bien connue grâce à des documents figuratifs: la représentation de Mithra solaire, entouré du symbole du soleil levant et du soleil couchant? Il s'agit des deux porteurs de torche, Cautes qui porte une torche dressée, Cautopates qui porte une torche renversée.[25] Pour Cumont « la valeur allégorique des dadophores mithriaques n'est point discutable. Celui qui élève son flambeau est la personnification du soleil matinal ou vernal... celui qui abaisse sa torche, représente l'astre à son déclin »[26]. Vermaseren a donné à cette interprétation un relief nouveau « Leurs noms Cautes symbolisent le lever du soleil et l'aurore et Cautopates le coucher du soleil et le crépuscule. L'explication étymologique de ces deux noms reste à faire, mais la valeur symbolique des deux personnages, telle qu'on peut la déduire des monuments ne laisse aucun doute... Certaines inscriptions les qualifient de dieux (deus) et à bon droit car nous savons par les écrits du pseudo Denys l'Aréopagite (IVe s. ap. J.-C.) que les deux porteurs de flambeau formaient avec Mithra une trinité... Cautes représente donc le soleil du matin (oriens), Mithra au centre celui de midi (μεσίτης) et Cautopates le coucher (occidens)... Le globe solaire naissant, aveuglant à midi et se couchant le soir personnifie donc Mithra, et l'action et le pouvoir de celui-ci sont donc quotidiennement tangibles »[27]. Dans cette description, nous retrouvons exactement la première partie du K 67 qui présente le soleil levant et le soleil couchant entourant le personnage visible de Mani (εἰκών), son image corporelle qui se manifeste au monde [28]. N'avons-nous pas ici une tentative d'interprétation manichéenne et d'assimilation gnostique de la doctrine et du symbolisme solaires de Mithra? Pour nous, la réponse affirmative ne fait aucun doute.

---

[25] M. Schwartz, *Cautes and Cautopates, the Mithraic torchbearers*, dans J. Hinnells, *Mithraic Studies*, II, Manchester, 1975, p. 406-423. J. R. Hinnells, *The iconography of Cautes and Cautopates*, dans *Journal of Mithraïc Studies*, Londres, 1976, p. 36-37. R. Beck, *Cautes and Cautopates; some astronomical considerations*, dans Journ. Mith. Stud., 2, Londres 1977, p. 1-17.

[26] F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles, 1899, p. 211.

[27] M. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Bruxelles, 1960, p. 61-62.

Conclusions

Cette brève approche montre l'importance de la théologie solaire dans le manichéisme. Le soleil y est considéré comme un être divin, fait à l'image du Père de la Grandeur et porteur du message gnostique. De plus, le soleil est directement lié au mystère de l'Homme Primordial et dès lors il est engagé chaque jour dans le combat contre les Ténèbres. Illuminateur et Sauveur, le soleil intervient dans la *missio gnostica*: son action quotidienne contribue au salut de la lumière retenue par la matière. Cette doctrine nous fait mieux comprendre les prescriptions de l'Église de Mani au sujet de l'adoration de l'astre du jour.

Au cours de l'analyse des *Kephalaia 65*, *66* et *67* de Medînet Mâdi, nous avons posé la question d'une éventuelle influence du culte de Mithra sur le manichéisme. Les textes ont montré que pareille question est légitime. L'étude de nos documents nous permet de tirer quelques conclusions, très partielles et encore provisoires.

Dans le *Kephalaion 65*, la présence d'une liste de sept bienfaits du soleil, à côté d'une liste de cinq empreintes solaires incontestablement gnostiques et d'une liste de trois empreintes fort proches de la théologie solaire égyptienne, nous oriente vers le culte de Mithra qui accorde une grande importance à la symbolique septiforme. De plus, le troisième bienfait, avec sa référence à la vie militaire peu prisée par les manichéens, semble reprendre des éléments du troisième degré d'initiation mithriaque: le grade du *miles*, abondamment attesté par les documents épigraphiques et archéologiques. Enfin, les difficultés rencontrées dans l'exégèse du *Kephalaion 67*, nous font penser à une tentative d'assimilation de la symbolique mithriaque des trois positions solaires. En effet, dans le texte de K 67, Mithra, Cautes et Cautopates semblent sous-tendre la présentation de l' εἰκών de Mani flanquée des symboles du soleil levant et du soleil couchant.

---

[28] K 67, 165, 27-33 et 166, 1-2.

DISCUSSIONE

SUNDERMANN: Ich hätte gerne eine Bemerkung zu jenem Teil Ihrer Ausführungen gemacht, der das Bild des Schiffes für die Sonne betrifft. Wenn es sich um einen sekundären Zusatz ägyptischen Ursprungs handelt, dann ist das meiner Meinung nach wichtig für unser Gesamturteil über den Wert der Kephalaia für unsere Erkenntnis der Urform der manichäischen Lehre. Böhlig ist der Meinung, daß die Kephalaia grundsätzlich gewissermaßen Protokolle von Lehrreden Manis sind. Wenn es nun Zusätze lokalen, ägyptischen Ursprungs gibt, dann wird der Wert der Kephalaia grundsätzlich gemindert.

Was für Ihre These spricht, ist, daß bei den zentralasiatischen Manichäern das Bild des Schiffes für die Sonne nicht gewöhnlich ist. Die Sonne wird von den iranischen Manichäern ein Wagen genannt, und das in allen iranischen Sprachen, die die Manichäer verwendet haben. Die Türken und die Chinesen nennen die Sonne einen Palast. Es gibt auch weniger häufige Bilder, z.B. den Vergleich der Sonne mit einer Fähre oder einer Furt. Sie sind aber nicht charakteristisch. Dagegen scheint mir, daß in anderen Gebieten das Bild des Sonnenschiffes weit über Ägypten hinaus verbreitet ist. Ich denke daran, daß Augustinus von den naves solis et lunae spricht. [Zusatz vom 11.10.1978:] Sehr wichtig erscheint mir auch, daß der Vergleich mit einem Schiff Manis mesopotamischer Heimat nicht fremd ist. Man kann ihn in den Schriften der Mandäer finden, vgl. jetzt K. Rudolph in Iconography of Religions XXI: Mandaeism, Leiden 1978, Plate VI u. S.20. So scheint es mir eher, daß das Fehlen des Vergleichs der Sonne mit einem Schiff im zentralasiatischen Manichäismus eine lokale, sekundäre Entwicklung ist, die sich aus der meerfernen Lage dieser Gebiete erklärt.

RIES: Ich danke Dr. Sundermann für diesen sehr interessanten Beitrag zur Sonnentheologie. Was er gesagt hat ist sehr wichtig für unsere Forschung.

Werner Sundermann

THE FIVE SONS OF THE MANICHAEAN GOD MITHRA

There are two deities who, in Mani's cosmogony, carry out the work of building the earthes and the celestial spheres, the Mother of the Living and a male god called in Mani's native language *Rūḥā ḥayyā*, the "Living Spirit".[1] This appellative name was simply translated into other languages such as Greek τὸ ζῶν πνεῦμα, Latin *spiritus vivens*, Coptic *ppna etanh*, Parthian w'd jywndg, Sogdian w'd jywndg and w'δ jywndyy, Uigur *arïγ yil*, Chinese *tsing fong* (淨風), Arabic *rūḥ al-ḥayāt.*[2]

But when Mani described his doctrine in MP language in his *Šābuhragān* he did not make use of this device but identified his Living Spirit with the ancient Mazdayasnian god Mithra. He called him *Mihr yazd*, and *Mihr yazd* has always been his name in all MP texts.[3] The Manichaean Mithra is — like the First Man — surrounded by a pentad of sons who maintain the order of the world, each one at his proper place: (I) The Keeper of Splendour (Syr. ṣpt zyw' [*ṣāp̄ēt zīwā*][4], Gr., Copt. φεγγοκάτοχος, Lat. *splenditenens*) standing above the ten firmaments and holding the heads or the waists of the gods of the Five Light Elements, and, thus, the edifice of the whole world,[5] (II) the King of

---

[1] Cf. F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme I [= Recherches], Bruxelles 1908, p. 20 n. 5.

[2] Cf. J.P. Asmussen, X^{u}āstvānīft Studies in Manichaeism, Copenhagen 1965, p. 23 n. 49.

[3] Cf. my article "Some more remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon", Acta Iranica, Textes et Mémoires IV, Téhéran-Liège 1978, p. 485 ff.

[4] Cumont, Recherches, p. 22 n. 1, F.C. Burkitt, The Religion of the Manichees, Cambridge 1925, p. 28 n. 1, A.V. Williams Jackson, Researches in Manichaeism [= Researches], New York 1932, p. 296 n. 3, H.J. Polotsky, Manichäismus, in: Der Manichäismus, ed. G. Widengren, Darmstadt 1977, p. 102.

[5] Cumont, Recherches, p. 26, Jackson, Researches, p. 298 ff., C. Colpe, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung [= Manichäismus], Phil. Diss. Göttingen 1954, p. 50, W.B. Henning BSOAS 12 [1948], p. 317.

Honour (Syr. mlk' rb' d'yqr', Lat. *rex honoris*, Copt. *pnac nrro nte ptajo*)[6] whose station is above the seventh firmament, who governs the skies and watches over those demons who have been imprisoned in the firmaments,[7] (III) the Adamas of Light (Syr. 'dmws nwhr', Lat. *Adamas*, Copt. *padamas mpwajne*)[8] who standing on the earth keeps down a cosmic monster,[9] (IV) the King of Glory (Syr. mlk šwbḥ', Lat. *gloriosus rex*, Copt. *prro mpeau*)[10] whose place is below the surface of this earth and who is in charge of the wheels of fire, water, and wind, thus contributing to the redemption of particles of the Light Elements,[11] (V) Atlas (Syr. sbl' [*sāḇlā*] "Porteur" according to Cumont and Kugener,[12] but explained differently by Jackson and Johannan[13], Gr., Copt. ὠμοφόρος, Lat. *Atlas*) who bears the burden of the whole world on his shoulders.[14] All these Syr. names have been translated into different languages. There are also other names, e.g. those, identifying the sons of the Living Spirit with the five parts of the Light Soul, but they are of no concern to us, here.

Both the Manichaean Mithra and the pentad of his sons are gods in their own right taking part in the drama of Mani's gnostic myth. Mithra's sons exist only in the Manichaean myth. They do not have a counterpart in the Mazdayasnian doctrine, let alone in the Roman mysteries.

It might appear, therefore, that the subject of my contribution would at best claim the interest of specialists of manichaeology, and that it were absolutely irrelevant for the original concept of the god Mithra. If, nevertheless, I dare speak to you on what I have announced it is for one point only which I believe deserves a more general interest, the well-known fact that in Mani's

---

[6] Cumont, Recherches, p. 22 n. 2, Colpe, Manichäismus, p. 51 n. 3.

[7] Colpe Manichäismus, p. 51, Henning, BSOAS 12 [1948], p. 313, with n. 6.

[8] Cumont, Recherches, p. 22 n. 3, Colpe, Manichäismus, p. 52 n. 2, H.-Ch. Puech, Le Manichéisme; son fondateur - sa doctrine [= Manichéisme], p. 173 n. 325.

[9] Colpe, Manichäismus, p. 51 f.

[10] Cumont, Recherches, p. 22 n. 4, Colpe, Manichäismus, p. 52 n. 8.

[11] Colpe Manichäismus, p. 52.

[12] Cumont, Recherches, p. 22 n. 5.

[13] Jackson, Researches, p. 297 n. 7.

[14] Cumont, Recherches, p. 69 ff., Colpe, Manichäismus, p. 52 f.

Šābuhragān[15] the five sons of the Living Spirit came to be identified with a sequence of five Old Iranian terms belonging to the social sphere.

The god Atlas is called m'nbyd (*mānbed*) "head of the house" and m'nbyd yzd "the god 'head of the house' ",[16] the Adamas of Light wysbyd (*wisbed*) "head of the clan" and wysbyd yzd "the god 'head of the clan' ",[17] the King of Glory zndbyd (*zandbed*) "head of the tribe",[18] the Keeper or Splendour dhybyd (*dahybed*) "head of the country",[19] the King of Honour p'hr(g)byd (*pahr*(*ag*)-

---

[15] On Mani's *Šābuhragān* and some more texts whose terminology is related to it cf. my forthcoming article "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos" (in AoF).

[16] Numerous references in F.W.K. Müller's edition Handschriften-Reste in Estrangeloschrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II. Teil. [= HR II], APAW 1904, Berlin 1904, cf. C. Salemann, Manichaeische Studien I., Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St.-Pétersbourg 8, 10, 1908, p. 94, cf. F.C. Andreas, W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, SPAW Phil.-hist. Kl., Berlin 1932 [= Mir. Man. I], p. 214.

[17] M 472 /R/13/ = HR II, p. 18, /V/6/ = HR II, p. 20, M 473 b /V/7/ = HR II, p. 24, cf. Mir. Man. I, p. 210.

[18] M 472 /R/13/ = HR II, p. 18, M 473 b /V/7/ = HR II, p. 24, cf. Mir. Man. I, p. 211.

[19] M 472 /R/14/ = HR II, p. 18, M 473 b /V/8/ = HR II, p. 24, cf. Mir. Man. I, p. 209. That the *dahybed* is likely to be the King of Honour follows from M 472 /I/V/17-19/: dhybyd ky 'c ['br hptwm(?) '](sm)'n 'ystyd o u [..... rw](šn) (?) yzd'n dst d'ryd "the Head of the Country who stands [above the seventh] firmament and holds the hands [of the ..... li]ght(?) gods". As the Splenditenens holds, according to Mir. Man. I and St. Augustine, the head(s) of the gods of the Light Elements (cf. n. 5) we may infer that it is the King of Honour below him who seizes their hands. In Theodor bar Kōnais description, it is true, the Splenditenens holds the gods' waists (bḥṣyhwn) (cf. n. 5), but as the Mir. Man. I text proves to be very close to the *Šābuhragān* (it may well be a part of this book) I presumed that both MP texts have the Splenditenens hold the gods' heads instead of their waists. And yet — however reasonable and convincing the identification of the *dahybed* with the King of Honour may be, it is wrong. It was only in November 1978 that I discovered that the small fragment M 487 b consists of pieces of two sheets of paper sticking almost inseparably together. Having eventually been parted from the second sheet one of them turned out to contain the missing link of our passage which can now be completed as follows: ['w](d) h'n yzd 'y dhybyd ky 'c (')br hrw 'sm'n 'ystyd o u (')wyš'n p[n](z)['n] yzd'n dst d'ryd "and that god Head of the Country who stands above all firmaments

bed) "head of the frontier post".[20]

Sometimes one more deity is mentioned in MP texts alongside this pentad, so that their total number might admittedly be rather six, namely the dyw'n [ny](x)rwst'r[21] "demon-tormentor"[22], ny[xrwst'r][23], or bnbyd[24] "master of the prison"[25]. As for the bnbyd W. Lentz has long since put forward the convincing suggestion that he might be the Living Spirit's sixth son, the god Call (Parth. *Xruštag*, MP *Xwandag*, cf. Berliner Turfantexte IV [BTT IV], Berlin 1973, p. 44 n. 3)[26], and this solution will also hold true in the case of the (dyw'n) nyxrwst'r.

As *Xruštag* takes part in the guarding of the demons within the cosmical prison,[27] he may well join the other sons of the Living Spirit in their work. On the other hand, *Xruštag* has no part in the creation of this world, and in so far he may be kept apart from his five brothers who are a pentad of cosmogonical deities in the strict sense.

It has already been pointed out by F.C. Andreas, in 1904,[28] that the first four names of the sons of the Living Spirit are "geradezu Termini technici" of the "iranische Stammesverfas-

---

and holds the hands of the five gods". As his station is obviously above the tenth firmament he must be the Keeper of Splendour, the title of pahr(ag)bed being left with the King of Honour. This identification has already been suggested by E. Waldschmidt and W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten [= MD], SPAW Phil.-Hist. Kl., Berlin 1933, p. 511, likewise Colpe, Manichäismus, p. 50 n. 13, otherwise Jackson, Researches, p. 307 ff.

[20] M 472 /R/14/ = HR II, p. 18, M 473 b /V/8/ = HR, II, p. 24, cf. Mir. Man. I, p. 216.

[21] M 473 b /V/7-8/ = HR II, p. 24.

[22] Thus D.N. MacKenzie in a forthcoming article on the *Šābuhragān*, cf. A. Ghilain, Le Muséon 59 [1946], p. 542 f.

[23] Thus M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, Téhéran-Liège 1975, p. 80. This reading is preferable to Ghilain's restitution ny[r'myšnbyd] (Le Muséon 59 [1946], p. 543).

[24] Mir. Man. I, p. 178 = /e II/R/I/34/.

[25] On the presumable identity of all these titles cf. Ghilain, Le Muséon 59 [1946], p. 542 f.

[26] MD, p. 514 f., I renounce my objection in BTT IV, p. 55 n. 7.

[27] Cf. E. Waldschmidt, W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Berlin 1926, p. 16.

[28] HR II, p. 110.

sung". Schaeder to whom we owe a correct explanation en bloc of the MP terms referred to the "bereits im Awesta bezeugten Kategorien von Herrschaftsträgern ("Hausherr" [*mānbēδ*], "Sippenherr" [*vīsbēδ*], "Stammesherr" [*zandbēδ*], "Landesherr" [*dahībēδ*])" [29] as did Jackson later on. [30]

It is obvious that the names of the five cosmogonical sons of the Living Spirit — with the exception of the name of the King of Honour — have nothing in common with the functions of those gods, nor do they depend on their somewhat enigmatic Aramaic names. [31] Thus, the question is: Why did Mani choose just these terms?

The problem has been clearly outlined by Schaeder, his solution, however, is hardly convincing, and incomplete at best. According to Schaeder Mani did not find appropriate equivalents of the sons of the Living Spirit in the Mazdayasnian religious terminology, and he had, therefore, to make shift with terms borrowed from the "staatsrechtliche Sphäre". [32] This explanation has been adopted and developed by Waldschmidt and Lentz, [33] and later on by Colpe, too. [34] In order to understand the reason for the different names of the five sons of the Living Spirit, we have to follow Mani into the "menschliche Sphäre". The sons appear like human officials who are simultaneously able to carry out different functions, and who bear diverse titles and dignities. This is how Waldschmidt and Lentz have solved the problem.

I believe none of these rather similar solutions emphasize sufficiently the fact that when Mani used these terms they were of an antiquarian, perhaps even old-fashioned appearance. As *nmānō.paiti-*, *vīs.paiti-*, *zantu.paiti-*, and *daiŋ́hu.paiti- they* belong to the language of the Awesta. As *mānbed*, *wisbed*, *zandbed*, and *dahybed*, these words penetrated into the MP language of the Zoroastrian literature. They have no "Sitz im Leben" in the real political and social life of Sasanian Iran. The "head of the house", e.g., was in fact called *kadag-xwadāy*. As for Mani's own time, suffice it to refer to the famous Res Gestae Divi Saporis written down on the Ka'ba-i Zardušt. Among the many dignitaries mentioned in it there is no *dahybed* and no *zandbed*, let alone a *wisbed* or a *mānbed*. Therefore, these terms have been aptly called *dēnīg nām* "names (in the language) of the religion" in the 9th century treatise *Škand-gumānīg wizār*. [35]

---

[29] Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig 1926 [= Studien], p. 282 f.

[30] Researches, p. 307.

[31] Schaeder, Studien, p. 283, otherwise Waldschmidt, Lentz, MD, p. 509.

[32] Schaeder, Studien, p. 282.

[33] MD, p. 508.

[34] Manichäismus, p. 50 n. 13.

Why then, we must ask, did Mani choose some rather old-fashioned political terms like these, with an apparent Mazdayasnian background? Hardly because he intended to refer to certain institutions of the public law of his days. Instead, I am of the opinion that the MP names of Mithra's sons must not be explained irrespective of the fact that Mani's Living Spirit came to be identified with the Mazdayasnian god Mithra. It is just because the Living Spirit was called Mithra that his sons were called *mānbed*, *wisbed*, *zandbed*, *dahybed*, and *pahr(ag)bed*. At first glance this suggestion might surprise. What could ancient Mithra have in common with some Mazdayasnian tribal dignitaries?

A check of all Awestan references of the words *nmānō.paiti-*, etc. results in the observation that an intimate association of these terms with Mithra does exist (cf. Yt 10,8. 17. 18. 83-84). Mithra himself is repeatedly called the *daiŋ̇hu.paiti-* of the world (Yt 10, 78. 99. 145, Yt 19, 35, Y 1, 11, Y 2, 11, Ny 1,7). This does not mean that Mithra is the only important god to be compared with ancient tribal authorities. Ahuramazdā himself is regarded as the "religious chief" (*ratu-*) of the heads of the house, clan, tribe, and country (Y 13,1). Ātar, the sacred fire, is the "head of all houses" (Y 17, 18), and Haoma is simultaneously head of house, clan, tribe, and country (Y 9,27). But in any case: once Mani had identified his Living Spirit with Mithra he might have noticed a certain connection between Mithra and the above mentioned tribal authorities. Unfortunately, as far as I can see, Mithra himself is never called *nmānō.paiti-*, etc., and the heads of house, clan, tribe, and country do not constitute a pentad, but only a coherent sequence of four dignities. But there is one more Awestan passage in the Mihr-yašt, Yt 10, 115, which connects Mithra with a pentad of similar authorities. The relevant part of the verse is translated by Gershevitch as follows:

---

[35] Škand-Gumānīk Vičār, ed. P.J. de Menasce O.P., Fribourg en Suisse 1945, p. 24 f., line 18.

> O you, grass-land magnate Mithra, (who are simultaneously) the religious chief [= *ratuuō*] (of the house, called) Nmānya, the religious chief (of the clan, called) Vīsya, the religious chief (of the tribe, called) Dah̆yuma, the religious (supreme) chief (called) Zaraθuštrōtəma.[36]

I prefer this translation which essentially agrees with older ones by Darmesteter[37] and Lommel[38] to Wolffs German rendering which is dependent on Bartholomae's Altiranisches Wörterbuch and reads as follows:

> O du weite Fluren besitzender Miθra! Mit Nmānya, mit Vīsya, mit Zantuma, mit Dāh̆yuma, mit Zaraθuštrō.təma verbündeter Ratav![39]

According to Bartholomae *nmāniia-*, etc., is an adjective derivation of the homonymous noun *nmāniia-* which denotes the deity of the houses but which is itself nothing but an elliptical substantivized form of an adjective *nmāniia-* "belonging to the house". The highly complicated character of this explanation has been pointed out by Gershevitch.[40]

In any case, the *Mihr-yašt* connects and, perhaps, even identifies Mithra with a pentad of ancient dignities of a certain tribal nature. Are we entitled, then, to suppose, that Mani knew about this tradition, and that he loosely interpreted the Awestan titles of *nmāniia ratuuō* (voc.), etc., as *mānbed*, etc., replacing some rather uncommon, religious dignities by more customary and better-known wordly ones? This is not impossible, but we should take into consideration another solution, too.

If, as we may safely assume, Mani became acquainted with certain details of the Awestan tradition on the god Mithra this does not mean that he understood Awestan. He may have rather heard about its contents in a MP translation, or version. The question, therefore, arises whether the Zoroastrians themselves possibly anticipated what I have ascribed here to Mani. Unfortunately, there is no way of definitely proving (or refuting) this possibility, for the MP version of Yt 10 has not been handed down to us. So we have to make do with a comparative review of other MP translations of Awestan *nmāniia-*, *vīsiia-*, *zantuma-*, and *dāx́iiuma-*. Besides other more or less literal translations of these words [41] there is one particular case to be mentioned, namely Y 19, 18, which is especially close to Yt 10, 115 and which seems to support this hypothesis. I first quote the Awestan text of Y 19, 18 in the translation of Gershevitch:

---

[36] I. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, Cambridge 1959 [= AHM], p. 130 f.

[37] Le Zend-Avesta II, Paris 1960, p. 472.

[38] Die Yašt's des Awesta, Göttingen-Leipzig 1927, p. 81.

[39] F. Wolff, Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, Straßburg 1910, p. 216.

[40] AHM, p. 266.

> Which are the *ratu*-s? The *nmānya* (= the one of the house), the *vīsya*, the *zantuma*, the *dāhyuma*, and, fifthly, Zarathuštra, (thus) with (all) the(se) countries other than the Zarathuštrian Raγa, tha Zarathušrian Raγa has (only) four *ratu*-s. Which are its *ratu*-s? The *nmānya*, the *vīsya*, the *zantuma*, and, fourthly, Zarathuštra. [42]

The MP translation of this text reads as follows:

> *Kadār rad? Mānbed, wisbed, zandbed, dahybed, Zardušt panzum, ōyšān deh kē ān ī az Ray* [*ī*] *Zardušt* [*bē*]. *IV radīh* [*ī*] *Ray ī Zardušt kadār? Ān ī ōy rad mānbed, wisbed, zandbed u Zardušt tasum.*
>
> Which is the rad? The head of the house, the head of the clan, the head of the tribe, the head of the country, and, fifthly, Zardušt, with those countries other than the Zoroastrian Ray. Which is the four-rad-ship of the Zoroastrian Ray? Its rads are the head of the house, the head of the clan, the head of the tribe, and, fourthly, Zardušt. [43]

---

[41] Preferably rendered by MP *wis, zand,* and *deh* (Y 1, 3. 4. 5. 23, Y 2, 3. 4, G 1, 7, G 2, 8, G 3, 7), *dāxiiuma-* translated as *dehīg* in Y 2, 5, *nmāniia-* as *mānīg* in Y 1, 7 and 2, 7. A sequence of artificially formed adjective derivations *mānīgān, wisīgān, zandīgān, dehīgān* in Y 17, 18, a form particularly close to Aw. *nmāniia-* is attested in G 5, 6: nm'nk (*nmānag*). For the Pahl. versions of these texts cf. E.B.N. Dhabhar, Pahlavi Yasna and Visperad, Bombay 1949, pp. 6, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 94, E.B.N. Dhabhar, Zand-i Khūrtak Avistāk, Bombay 1927, pp. 47, 49, 50, 54.

[42] AHM, p. 265 f.

[43] Dhabhar, Pahl. Yasna (cf. n. 41), p. 102 f.

In this passage the ratus of the house, clan, tribe, and land are translated as *mānbed*, *wisbed*, *zandbed*, and *dahybed*,[44] and it is possible that also Yt 10, 115 was understood in this selfsame sense. I can imagine a translation:

> ... *Mihr, ōh mānīg rad, wisīg, zandīg, dehīg, Zarduštrōtum,*

explained as:

> *Mihr, ōh mānbed, wisbed, zandbed, dahybed, Zarduštrōtum,*

or even this very explanation as a looser translation itself.

If Mani came to learn that the Awesta assigned a pentad of social terms to the god Mithra, that it proclaimed — to put it in Lentz's words — the "ubiquity of *miϑra* from the house (*nmāna*) up to the country (*daḣyu*) level",[45] he could easily transform these titles into hypostases of his own god Mithra. The only deviation from the ancient pattern he saw fit to make was to avoid the Mazdayasnian, unmistakably clerical dignity of the *zarduštrōtum* and its replacement by the functional denomination *pahr*(*ag*)*bed* "head of the frontier post",[46] for it was one of the tasks of the King of Honour to watch over the demons imprisoned in the firmaments.[47]

The suggestion I have submitted to your attention is based on a premise which I think is easily acceptable particularly by those scholars who regard Manichaeism as an essentially Iranian religion. I myself have tried to demonstrate in my contribution to the Second International Congress of Mithraic Studies that Mani's identifying the Living Spirit with the god Mithra reveals a thorough acquaintance with many details of the Mazdayasnian lore of the 3rd century AD.[48]

---

[44] As for the *Škand-gumānīg wizār* and the *Dēnkard* Darmesteter suggested long ago that the "nmânya", etc. were regarded as synonyms of "nmânopaiti", etc. (Zend-Avesta I [cf. n. 37], p. 170 n. 64). Cf. also The Supplementary Texts to the Šāyest nē-Šāyest, ed. F.M.P. Kotwal, København 1969, p. 65 n. 11 where the ranks of *mānbed, wisbed, zandbed, dahybed* and *zarduštrötum* are spoken of as the *V̄-radīh* "five-lordship".

[45] W. Lentz, The 'Social Functions' of the Old Iranian Mithra, in: W.B. Henning Memorial Volume, London 1970, p. 247.

[46] Cf. n. 20.

[47] Cf. n. 7.

[48] Cf. n. 3.

I cannot finish without touching upon another problem concerning the five sons of the Living Spirit, strictly speaking the sequence of their names. In all texts which mention them their sequence is: (I) gods stationed in, or above the firmaments (Keeper of Splendour, King of Honour), (II) Adamas, the god on earth, (III) chthonic deities (King of Glory, Atlas, or: Atlas, King of Glory).[49] In his *Šābuhragān* Mani applied the opposite sequence to all passages which are known to us.[50] The reason why he did so is without doubt the identification of these gods with the dignities of *mānbed*, *wisbed*, *zandbed*, and *dahybed*. Mani identified the most noble dignities with the celestial deities, the minor ranks with the other ones, but at the same time preserved the MP titles in that very sequence they commonly have in Zoroastrian texts.

There is, however, one more problem which has resisted all attempts of explanation. If Mani simply identified the five sons of the Living Spirit with five Iranian tribal ranks, why then did he call the Adamas *wisbed*, why did he not give him the title he deserved, why did he not call him *zandbed*?[51]

Did Mani err on the Iranian side? Certainly not, for he does enumerate the *mānbed*, *wisbed*, *zandbed*, and *dahybed* in their correct order.

It is only with utmost reserve that I dare express another suggestion provoked by Fritz Wolff's German translation of Yt 10. 112:

> Miθra (verehren wir,) ... (der) den silbernen Spieß, die goldene Brustwehr führt, mit der Peitsche lenkt, den machtvollen tapferen Gemeindeherren (*vīspaitīm*), den Kriegshelden.

Does it not seem as if the Mithra described above as a well-armed, warlike hero is the pattern of the Manichaean Adamas who has also been styled as a "heros belliger" armed with shield and lance?[52] And in this passage Mithra is given the epithet "head of the clan", *wisbed*! Unfortunately, the decisive word of the verse, *vīspaitīm*, is nothing but a wrong emendation in Geldner's Awesta text. Already Bartholomae had warned of Geldner's reading,[53] and recently Gershevitch could convincingly establish *vīsūptīm* "broad-shouldered" as the most plausible variant.[54]

---

[49] Jackson, Researches, p. 296 ff.

[50] M 472 /R/13-14/ = HR II, p. 18, M 473 b /V/6-7/ = HR II, p. 24.

[51] Cf. Jackson, Researches, p. 307 f.

[52] Augustinus, Contra Faustum 15, 6, cf. F. Decret, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine, Paris 1970, p. 264 n. 2.

If, nevertheless, I dare to refer to this text it is because the misinterpretation of *vīsūptīm* seems to be widespread and of some age. It was not only communis opinio of European scholars before Gershevitch disproved it, but obviously also the opinion of the writer of the Awestan ms. P 13, for his rendering *vīsō.paitīm* is a variant of *vīspaitīm*.

If we may assume that also in Sasanian times religious authorities of the Mazdayasnian church understood and explained the hapax legomenon *vīsūptīm* as a strange variant of the familiar *vīspaitīm* the above mentioned Awesta passage Yt 10, 112 might have lead Mani to identify the Adamas of his doctrine with the Iranian *wisbed*.

---

[53] Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904, col. 1463.

[54] AHM, p. 261 n. 112, 2. Cf. also J. Kellens, Les Noms-Racines de l'Avesta, Wiesbaden 1974, p. 195 n. 1.

DISCUSSIONE

HUMBACH: Die Hauptfrage ist doch wohl, warum der 'Herr des Glanzes' als *pahragbd* bezeichnet wird. Ich könnte mir vorstellen, dass das seinen Grund darin hat, dass er die Grenze zwischen der irdischen Welt und dem Jenseits kontrolliert. So lässt sich vielleicht sogar eine gewisse Beziehung zum zoroastrischen *zaraθuštrōtəma ratu* finden. Letzterer hat ja als oberster religiöser Richter, sozusagen als 'Il Papa della città di Rhagè', die oberste Kontrolle über die seiner Kirche angehörigen Gläubigen. Wenn es überhaupt von einem Menschen abhängt, ob ein Gläubiger ins Jenseits gelangen soll, dann von ihm.

SUNDERMANN: Das ist durchaus möglich. Ich selbst habe an diese Möglichkeit noch nicht gedacht.

WOLFGANG RADT

KAPIKAYA BEI PERGAMON — EIN HEILIGTUM DER KYBELE UND DES MITHRAS

Etwa 5 km nordwestlich von Pergamon liegt auf einen felsigen Abhang ein ländliches Heiligtum, dessen Hauptbestandteile eine Kulthöhle und ein kleines Gebäude mit Podien an seinen Längswänden bilden.

Das Heiligtum wurde im Herbst 1972 durch die Pergamongrabung des Deutschen Archäologischen Instituts ausgegraben und in Vorberichten und einer abschliessenden Publikation, die vor kurzem erschien, bekanntgemacht.

Das Gelände des Heiligtums ist eine von Ost nach West sich erstreckende Terrasse von etwa 50 m Länge an einem steil nach Süden abfallenden Berghang. Das Gelände ist, auch im Bereich des Heiligtums, zerklüftet und durch einzelne Felsformationen stark bewegt.

Die Urzelle des Heiligtums, eine kleine Höhle, in der man knapp aufrecht stehen kann, liegt am Südwestende der Bergterrasse. Ein grosser Teil des geglätteten Felsplateaus vor der Höhle ist seit der Antike durch Erosion abgestürzt. Die Höhle selbst befindet sich unter einem sehr grossen Felsblock, der in labilem Gleichgewicht über einer Bergfalte und auf einen kleineren Felsbrocken gestützt liegt. Aus der Bergfalte sickerte einst, wie noch heute, Wasser in die Höhle. Diese Sickerquelle unter dem schattigen Felsüberhang der Höhle gab wohl den Anlass für die Gründung des Heiligtums. Der Boden der Höhle wurde roh geglättet und an den Wänden wurden gestufte Abarbeitungen für die Aufstellung von Weihgeschenken angebracht. Felsnischen in den Höhlenwänden dienten zur Anbringung von Votivtafeln. Für die Verwendung des Quellwassers zu Kultzwecken wurde aus dem Fels in der Höhle ein Wasserbecken ausgearbeitet. Als in späterer Zeit die natürliche Wasserzufuhr nicht mehr ausreichend war, legte man oberhalb der Höhle am Hang ein grösseres Reservoir an und baute auch neben der Höhle mehrere Wasserbecken mit Überlauf-Vorrichtungen. Der Platz südwestlich vor des Höhle wurde mit bescheidenen baulichen Anlagen versehen. Aus abgestürzten Säulenteilen geht hervor, dass sich hier ein kleiner Bau, wahrscheinlich ein Tor, in das der Aufweg zum Heiligtum mündete, befunden haben muss. Reste einer Inschrift auf einem Architrav könnten zu demselben Bau, der dann der frühen Kaiserzeit angehören würde, passen.

Bedeutend früher wird die Ausgestaltung der unmittelbar an die Höhle anschliessenden Felspartien stattgefunden haben: vor einer in den Fels westlich der Höhle gehauenen Kultbildnische errichtete man eine schlichte Halle mit hölzernen Stützen. Aus dem Felsen wurden am Rande der Terrasse und neben der Kultbildnische Bänke ausgearbeitet, die wohl eher der Aufstellung von Weihgeschenken dienten, als dem Sitzen der versammelten Gläubigen. Wie zahlreiche Einarbeitungen in den Felsen der Umgebung beweisen, waren, wo immer möglich, Votive in Form von Stelen und Basen aufgestellt.

Dieser südwestliche Bereich des Heiligtums stammt nach den Funden mit Sicherheit ursprünglich aus hellenistischer Zeit. Am Steilhang unterhalb der Höhle fanden sich sehr grosse Mengen von Lampen, Terrakotten und Keramik, die diesen Zeitansatz bestätigen. Alle diese Weihgeschenke und Gebrauchsgegenstände wurden von der Stadt während der Götterfeste hierher gebracht und in der Höhle sowie auf der Terrasse davor aufgestellt. Erosion und Absturz brachten sie an den Steilhang.

Die Bestimmung des Heiligtums als Kultort der Kybele ist durch eine Inschrift auf den Fragmenten eines grossen Steingefässes gesichert. Die Lesung der Inschrift lautet: μητρὶ θεῶν.

Die ganz überwiegende Masse der Keramik besteht aus hellenistischen Lampen und Unguentaria, mit dem zeitlichen Schwerpunkt im 2.Jh. v.Chr. Beide Gattungen müssen im Kult der Kybele von Kapikaya eine grosse Rolle gespielt haben — etwa bei den Lichterfeiern und den Toten- und Auferstehungsriten im Frühling, zu Ehren des Attis, des Geliebten der grossen Göttermutter. Bei diesen Feiern wurde vielleicht auch das in der Kultnische aufgestellte, wohl hölzerne Kultbild der Kybele in feierlichem Umzug herumgetragen, gewaschen, eingekleidet u.ä.

Die Funde zeigen deutlich eine Verminderung des Kultbetriebes im späteren 1.Jh. v.Chr. und ein erneutes Aufblühen erst gegen 100 n.Chr. In dieser Zeit baute man das bescheidene Kultgebäude am Nordostende des Heiligtums. Die Steine der Mauern wurden in Erdschlamm verlegt, die Böden aus gestossenen Ziegeln hergestellt. Der Quaderschnitt ist römisch. Der Raum war etwa 8 x 8 m gross und besass eine überdachte Vorterrasse. Innen befanden sich etwa kniehohe Podien in der Längsrichtung und eine flache Kultnische gegenüber dem Eingang. Die Podien enthielten je drei Nischen. Zahlreiche Dachziegel in Sturzlage erlaubten eine zweifelfreie Rekonstruktion des Satteldaches in Längsrichtung des Raumes.

Keramikfunde in der Fussbodenaufschüttung ergaben das Erbauungsdatum um 100 v. Chr. und erlauben eine Verbindung mit dem überaus zahlreichen Essgeschirr des späteren 1. und des 2. Jh., das unterhalb des Heiligtums gefunden wurde. Der Wechsel in den benutzten Gefässtypen geht auffällig von hellenistischem Feingeschirr und den erwähnten Lampen und Unguentaria zu grobem Koch- und Essgeschirr der römischen Kaiserzeit. Ganz offensichtlich lag das Hauptgewicht des Gottesdienstes in römischer Zeit auf kultischen Mahlzeiten, die die von der Stadt heraufgezogenen Wallfahrer auch z.T. selbst im Freien zubereitet haben werden.

Kultische Mahlzeiten, zusammen mit der Form des Gebäudes (Vorhalle, Podien, Nischen darunter) legen eine Deutung als Mithrasheiligtum nahe.

Hinzu kommt, dass sich ein Übergang von der Kybele-Verehrung in hellenistischer Zeit zum Mithraskult am selben Ort in der römischen Kaiserzeit auch sonst gelegentlich beobachten lässt.

Allerdings besitzen wir aus Kapikaya weder eine Inschrift noch einen bildlichen Beweis dafür, dass in dem Kultgebäude Mithras verehrt wurde. Doch sprechen auch die unmittelbare Nähe der Höhle (Mithras, der Fels-Geborene) und der ungewöhnliche Wasserreichtum des Platzes (Mithras, die ewige Quelle) stark für die Möglichkeit eines Mithraskultes in Kapikaya.

Vergleichen wir das Kultgebäude von Kapikaya mit dem neu gefundenen « Podiensaal » in der Stadt Pergamon selbst, so zeigt sich die Ähnlichkeit vor allem im Vorhandensein von Podien mit

Nischen darunter (wie in Kapikaya über Treppchen zugänglich) und in der Herbeileitung des Wassers (Brunnen im Hof des Podiensaales).

Unterschiedlich ist die Eingangs-Situation und damit die Ausrichtung des Raumes, ferner die Ausstattung und die auffällige Grube (fossa sanguinis?) unter dem Vorhof des Podiensaales in Pergamon. Inwieweit hier dieselbe Gottheit wie in Kapikaya verehrt worden sein kann, wird zur Diskussion gestellt.

Literatur:

W. Radt, AA 1973, 260 ff. Antike Welt 1973/4,31 ff.
K. Nohlen-W. Radt, Altert. v. Pergamon XII (1977), Kapikaya.

STEFAN-CHRISTIAN DAHLINGER

DER SOGENANNTE PODIENSAAL IN PERGAMON: EIN MITHRAEUM?

Inhalt:

1. Allgemeine Information zum Gesamtkomplex
2. Der Komplex im Detail
    - 2.1 Der sog. eigentliche Podiensaal
    - 2.2 Die Nebengebäude
    - 2.3 Der Hof
3. Conclusio

1. Im Rahmen der Wohnstadtgrabung [1] des Deutschen Archäologischen Instituts am Südost-Abhang des Antiken Burgbergs von Pergamon [2] wurden während der Kampagne 1975 Teile einer Anlage freigelegt, deren Gesamtausmaße erst 1976 vollständig geklärt werden konnten. Die Feinklärung setzte 1977 ein und wird voraussichtlich noch eine weitere Kampagne in Anspruch nehmen.

Nach Ausräumung der hier etwa 1,5-2m hoch anstehenden Erdverschüttung und nach Abtragung der mittelalterlich-byzantinischen Überbauung [3] trat hier ein antiker Gebäudekomplex zum Vorschein. Die Anlage läßt sich in einen rechteckigen saal- oder hallenähnlichen Raum aufgliedern, dessen Längsachse NW-SO-Verlauf aufweist, desweiteren in einen gepflasterten Hof mit Brunnenanlage (südlich des Podiensaals [4]), sowie Nebenräume im Norden und Westen der Anlage.

---

[1] Die Grabung in der hellen. Wohnstadt von Pergamon—begonnen 1973—steht unter der Leitung von Dr. W. Radt, DAI Istanbul.

[2] Der Grabungsbereich liegt zwischen dem Oberen Markt (Burgberg-Südhang) und dem Demeterheiligtum, unmittelbar nördlich der antiken Hauptstraße zur Akropolis.

[3] Wohn- u. Werkräume minderer Qualität, mit Masse aus dem 12./13. Jh. Vgl. Radt, W., Vorbericht..., AA 1976, 306-9; Vorbericht AA 1977 bei Erstellen des Referats noch nicht zugänglich.

[4] Der Arbeitstitel "Podiensaal" wird im folgenden für den großen Raum verwendet.

2.1 Der Komplex in seinem augenblicklich freiliegenden Zustand zeigt einen langgezogenen, rechteckigen Raum[5].

Die Wände weisen einen recht unterschiedlichen Erhaltungsgrad auf: während sie im N und W noch sehr hoch anstehen[6], sind im Ostteil des Raumes stellenweise nur noch Spuren des Ummauerung erhalten. Die Mauern rühren aus verschiedenen Bauperioden her; trocken versetztes, solides hellenistisches Polygonalmauerwerk mit Fundamentgraben und vorspringendem Fundament, vermutlich aus dem 1.Jh. v.Chr. (in der Nordwest-Ecke); rohes, in Erdschlamm verlegtes Mauerwerk aus grob zugehauenen Steinen, wohl aus dem 1./2.Jh. n.Chr.; römisches Ziegelmauerwerk.

Das Saalinnere wird eingenommen von 2 U-förmigen Podienanlagen im Ost- und Westteil des Saales, die dem Saal eine Ost-West-Teilung verleihen, wobei das östliche Podien-U eine größere Schenkellänge aufweist als sein westliches Gegenstück. Diese Podien bestehen aus im Abstand von 1,50 m vor die Saalwände gesetzten Erdschlamm-Mauern mit einer ursprünglichen Höhe von durchschnittlich 1,05 m[7]. Die Hohlräume zwischen Podienmauern und Saalwänden waren aufgefüllt mit Schotterlagen, Erdreich, Keramik- und Ziegelfragmenten[8]. Wo sich das felsige Gelände entsprechend anbot, wurde das hier anstehende sehr weiche Tuffgestein in die Podienerrichtung einbezogen[9].

Die Podienfronten waren mit Secco-Malereien überzogen, wie weite erhaltene Partien anzeigen; stellenweise muß sogar Marmorinkrustation vorhanden gewesen sein[10]. Die Podienkanten der

---

[5] Gesamtlänge ca. 24m, Gesamtbreite ca. 11m; im Innenraum 23 bzw. 9m.

[6] In der NW-Ecke noch fast bis zur ursprünglichen Höhe: ca. 4,30-4,50m.

[7] Der Erhaltungszustand der Podienfrontmauern wies kaum mehr als 2-3 Steinlagen auf. Die ursprüngliche Höhe ließ sich an einigen gut erhaltenen Stellen—z.B. SW-Ecke—leicht ablesen. Bei der 1977 erfolgten Wiederaufmauerung der Podien konnte dank dieser Umstände der originale Zustand mit einem sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit wiedergewonnen werden.

[8] Diese Ergebnisse erbrachte die Sondierung der Podien 1977.

[9] Das NO-Podium z.B. wurde direkt aus dem Tuff gearbeitet; bei einer späteren Erweiterung/Vergrößerung wurde Steinmaterial vorgeblendet.

[10] Fragmente von Inkrustationsmaterial fanden sich im W-Teil des SO-Podiums in situ.

Frontseiten weisen weiterhin ein um ca. 11 cm von oberen Podienrand abgesetztes und etwa 35 cm breites Bord zum Absetzen von Tellern oder Näpfen (?) auf. Die Auflagefläche dieser umlaufenden Bordkanten war mit 4 cm starken Marmorplatten ausgelegt [11]. Aussagen über die ca. 1,80 m von der inneren Bordkante bis zur Saalwand messenden Oberflächen der Podien können nur bedingt gemacht werden. Vermutlich bestanden sie aus gestampftem Erdmaterial. Eine gesicherte Aussage ist lediglich beim SO-Podium möglich: hier fand sich in situ eine Auflage von gestoßenem Ziegelmaterial in Mörtelverbund. Möglicherweise lag diese Art des Oberflächenbehandlung beim gesamten östlichen Podien-U vor.

Die gesamte Anlage der Podien weist keine einheitliche Entstehungszeit auf. Aufgrund der Klein- und Münzfunde der Podienfüllungen sowie des baulichen Bestandes lassen sich mindestens 3 Aus- und Umbauphasen verfolgen [12].

So gehören auch 7 festbestellte Treppchen an den Podien einer späteren Nutzungsphase an [13]. Unmittelbar östlich des Westpodiums befand sich im Fußboden eine kleinere Grube oder Mulde von 1,10 m im Durchmesser und einer Tiefe von vielleicht 0,5 m. Die kreisrunden Ränder waren ehemals mit gebranntem Ton ausgekleidet, wie eine erhaltene Partie anzeigte. Der Boden bestand aus Ziepelplatten. Wände und Boden wiesen starke Brandspuren auf.

Im Raum lassen sich mit Sicherheit 2 Zugänge nachweisen, die zeitlich aufeinander folgten und wohl nie gleichzeitig im Benutzung waren. Zum einen der (jetzt zugesetzte Zugang in der SW-Ecke, der einem frühen Zustand des Podiensaals angehört, sowie das Südportal in der dem Hof zugekehrten (Süd) Mauer. Diese Türanlage läßt mindestens 2 Umbauten erkennen [14]. In einer der letzten Nutzungsphasen wurde auch dieser Eingang zugesetzt, was eine 3. Zugangsmöglichkeit erforderlich machte. Eine solche kann nur and der Ostseite des Saales bestanden haben, wo möglicherweise eine Gasse von der antiken Hauptstrasse hochlief[15]. Spuren von Fenstern oder fensterähnlichen Lichtschächten konnten bisher nicht nachgewiesen werden. Sollte der Bau jedoch tatsächlich dem vermuteten Verwendungszweck eines Kultsaales gedient haben, so wäre ein Vorhandensein solcher Offnungen auch nicht wahrscheinlich (Kultraum in Nachahmung der Kulthöhle).

---

[11] An der SO-Ecke des westl. Podien-U's wurde eine Bordplatte vollständig in situ gefunden.

[12] vgl. Anm. 25.

[13] Diese Treppchen waren gegen eine Putzschicht gesetzt, die mit Sicherheit einer früheren Bauphase zugeordnet werden kann.

[4] Eine ehemals 2-flügelige Tür wurde später zu einer 1-flügeligen zugesetzt; der erhaltene Schwellenstein mit den Angellöchern macht hier ercht präzise Aussagen möglich. Die erstegroße-Tür wurde über eine Stufe vom Hof aus erreicht. Der Zugang aber von der Hauptstrasse ist noch

Über die Existenz einer Deckenkonstruktion geben die Einarbeitungen in den Wänden der NW-Ecke Aufschluß. Die rechteckigen, etwa 15 x 20 cm großen und 15 - 20 cm tiefen Aussparungen dienten als Auflager der Deckenbalken. Diese Decke besaß vermutlich im Rauminnern 2 hölzerne Stützpfeiler; die an den Schmalseiten des Raumes in situ gefundenen Spolienkapitelle, die mit der fiktiven Längsachse des Raumes fluchten, dürften als Basen dieser Pfeiler gedient haben.

Über die Dachform lassen sich schwerlich genaue Angaben machen. Die bei der Freilegung gemachten sehr zahlreichen Ziegelfunde[16] zeigen ein reguläres Kalypter - Stroter - System. Ob die Dachlösung jedoch in einem Pult- oder Satteldach bestand, läßt sich nicht eindeutig festlegen[17].

Was den Innenraum betrifft, so wurde über dessen wichtigstes Merkmal - die Podien - bereits gesprochen. Die Anlage der beiden Podien verleiht dem Raum Symmetrie, wobei die Raumquerachse die Symmetrieachse darstellt. Auf dieser Achse liegen sich das Südportal und im Norden die sogenannte Große

---

nicht geklärt; in diesem Bereich steht noch ein 1 m breiter, aus grabungstechnischen Gründen belassener Steg an.

[15] Gerade dieser Teil der Gesamtanlage ist durch die hier besonders tiefgreifende byzantinische Überbauung in seinem antiken Bestand stark gestört. Zudem liegen hier noch nicht freigelegte Flächen, so daß erst nach einer weiteren Kampagne möglicherweise neue Erkenntnisse vorliegen.

[16] In den Verschüttungen über dem Fußboden fanden sich zahlreiche antike Ziegel in Versturzlage, so daß wir recht genaue Kenntnis über Aussehen und Größe des verwendeten Ziegelmaterials haben.

[17] Das felsige Gelände mit seinen Terrassen und Felsversprüngen läßt eher ein Pultdach mutmaßen. Vom architektonischen Standpunkt aus gesehen ware eine solche Lösung in diesem Terrain am sinnvollsten.

Nische[18] gegenüber. Die Nische mit einer Tiefe von etwa 2 m (=Podienbreite) und einer Breite von ca. 2,50 m weist gleichfalls mehrere Umbauphasen auf. Es steht außer Frage, daß diese Nische zeitweise eine nicht nur von der baulichen Anordnung bestimmte zentrale Stellung eingenommen haben muß: unmittelbar südlich fand sich ein Altar in Versturzlage (s. unten); nicht fertig bearbeitet trägt er weder Inschrift noch Dekor, abgesehen von einem roh belassenen Rankenornament unterhalb des Altartisches, so daß keinerlei Hinweise auf einen bestimmten Kult gewonnen werden können. Die Nische war — wie Raumwände und Podien — mit Seccomalereien ausgemalt; unmittelbar östlich davon befindet sich eine weitere, wesentlich kleinere Nische, ebenfalls ausgemalt.

In der Ausmalung des Gesamtraumes lassen sich bisher zwei zeitlich aufeinander folgende Putzphasen unterscheiden, deren Abfolge stellenweise an den Wänden in situ ablesbar ist. Die Hauptpartien des erhaltenen Materials finden sich verständlicherweise an der NW-Ecke. Die Podienfronten zeigen ebenfalls noch gut erhaltenen Verputz, dessen Dekor aber keine nennenswerten und interessanten Details aufweist. Am spärlichsten hat sich die Ausmalung des gesamten Ostteils erhalten. Hier kann die Kontinuität der Dekorschemen nur anhand geringer Spuren verfolgt werden. Die Wände des Raumes zeigten ursprünglich eine Feldermalerei. Über einer einfarbig gehaltenen Sockelzone schlossen farbig voneinander abgesetzte Rahmenstreifen eine Feldzone ein. Mehrere solcher gerahmter Felder reihten sich aneinander. Teilweise sind noch gegenständliche Darstellungen in der Feldermitte erhalten: so ein Altar mit loderndem Feuer und angelehntem Thyrsos-Stab in der Westecke der Nordwand, und ein vasen- oder baitylosähnlicher[19] Gegenstand in der Nordecke der Westwand. Im Dekorsystem weichen die beiden Phasen nicht voneinander ab, es kommt lediglich zu Änderungen in den Farbverteilungen. So weist die spätere, jetzt sichtbare Putzphase eine einfarbig graue Basiszone auf, über der sich die gerahmten Felder erheben. Die graue, mit roten und gelben Tupfen durchsetzte Basiszone der Vorgängerphase ist stellenweise in situ erhalten, während der Felderdekor gänzlich rückerschlossen werden muß.

---

[18] Die Nische bestimmen das Bild des Rauminnern. Abgesehen von der Großen Nische und einer kleineren, östlich von ihr gelegenen, weisen auch die Fronten der Podien kleine Nischeneinlassungen auf, die wohl für Votivgaben vorgesehen waren.

[19] Vgl. zu einem ähnlichen Gegenstand (allerdings auf einem Silberbecher): Künzl, E., Der augusteische Silbercalathus im Rheinischen Landesmuseum Bonn, in: Bonner Jahrbücher 69, 1969, SS. 321-392.

Eine analoge Abfolge weisen die Frontpartien der Podien auf. Einer rosafarbenen, rotgetupften Phase folgt eine Ausmalung, bei der sich über einer blaugrauen Basiszone grünes Weinlaub rankt, durchsetzt mit Traubengehängen. Diese « Weinlaubphase » — zeitlich identisch mit der 2. Phase der Ausmalung der Wände — zeigt in der Großen Nische die interessanteste figürlich Darstellung, die gefunden wurde: eine männliche Gestalt, deren Unterkörper erhalten ist, bekleidet mit orientalischen Fransenhosen. Umgeben wird die Gestalt von besagten Weinranken. Die Interpretation dieser Gestalt mag möglicherweise Rückschlüsse auf den ausgeübten Kult zulassen.

Zu diesen beideln verhältnismäßig gut fassbaren Phasen der Ausmalung tritt eine dritte der Ausflickung. Hierbei wurde — anläßlich baulicher Umgestaltungen im Saalinnern — die oben erwähnte spätere Putzphase kopiert. Alle Malereien zeigen einen lässigen Stil, der in der Ausführung Qualitätsmängel offenkundig macht.

Die Funde aus dem Saalinnern sind gering[20]. Den gewichtigsten Fund stellt der südlich der Großen Nische aufgefundene unvollendete Altar dar. Er bestand bei der Auffindung 1976 aus 2 Bruchstücken; er zeigt unterhalb der Oberkante ein roh belassenes Rankenornament sowie in seiner Mitte 2 Bossen auf 2 sich gegenüber liegenden Seiten. Sockel- und Kapitellzone sind stufenförmig gekehlt.

Die Kleinfunde beinhalten eine Reihe — zum Großteil römischer — Münzen, über die zum augenblicklichen Zeitpunkt noch keine Aussagen möglich sind[21]. Erwähnenswert weiterhin ein Löffelfragment aus Bein, Nadelfragmente aus dem gleichen Material sowie einige Terrakotta-Köpfchen [22]. Einen sehr interessanten Fundkomplex stellen Knochenfunde dar, die in großer Zahl in die Begehungsflächen eingetreten waren: Knochen von Schafen, Rindern und — zum überwiegenden Teil — von Hausschweinen [23].

---

[20] Die hier erwähnten Kleinfunde stammen größtenteils aus der Kampagne 77. In diesem Jahr erbrachten Sondagen der Podien und der Begehungsflächen der verschiedenen Benutzungsphasen wichtige Erkenntnisse und Funde.

[21] Interessant ein Münzfund (1976), aus der obersten Begehungsfläche des Raumes: Claudius II Gothicus (268-270).

2.2 Die nordöstlich der Nordmauer abgetrennten kammerartigen Grundrisse lassen sich als Nebenräume erklären. Das ungünstige Gelände und die byzantinische Besiedlung haben auch hier nur wenige Spuren der antiken Bebauung belassen. Konkave Einarbeitungen in dem hier anstehenden sehr weichen Fels lassen die Annahme von Wirtschaftsräumen möglich erscheinen. Bei den langgezogenen, wenig breiten Kammern handelt es sich vielleicht um die sakristeiartigen apparatoria, wie sie für ein Mithrasheiligtum üblich waren.

Weit besser steht es mit den Räumen westlich des Saales / Hofes. Hier sind 2 Räumlichkeiten erhalten, die in einem direkten Bezug zum Podiensaal gestanden haben müssen. Beide weisen Seccomalereien auf, sehr schön erhaltene Feldermalerei mit Streublumendekor im nördlichen Raum, was auf eine gewisse Rangzuweisung hinweisen mag. Dieser Raum besaß außerdem zu einer bestimmten Zeit eine direkte Verbindung zum großen Saal (= der bereits erwähnte Eingang der frühen Saalphase, vgl. oben).

2.3 Der Hof südlich des Podiensaals stellt ein mit Steinplatten gepflastertes Areal dar, das vermutlich durch eine (verlorene) Brüstungsmauer von der im Süden steil abfallenden Felsterrasse abgegrenzt wurde. Im Westen traf er auf die Nebenräume. Der Ostteil ist gestört, zum Teil abgestürzt oder durch byzantinische Mauerführung verändert. Hier befindet sich auch eine in den weichen Tuff getriebene Grube [24], deren Bedeutung und zeitliche Einordnung noch nicht geklärt werden konnte.

Der Hof weist eine aus 2 gestaffelt angeordneten Becken bestehende Brunnenanlage auf (erhalten nur das nördliche Becken), die über eine Tonrohrleitung aus einer oberhalb des Podiensaales gelegenen Wasserkammer gespeist wurde. Der Leitungsdruck entstand durch den Niveauunterschied zwischen Brunnen und Depot. Die Periode, in der diese Anlage innerhalb der Nutzungsphasen des Podiensaals in Betrieb gewesen sein muß, läßt sich am Bau genau ablesen. Der Abfluß besteht aus 2 Tonrohrleitungen, die unter dem Hofpflaster verlegt sind. Sie führen in östliche Richtung und werden kurz vor der Grube von einer byzant. Mauer gestört.

---

[22] Durchschnittliche Höhe 4 cm; neben weiblichen Köpfen auch einige Attis-Köpfchen mit der typischen Kopfbedeckung.

[23] Die Untersuchung des Knochenmaterials wurde von dem Paläozoologen Prof. Boesneck, Universität München, vorgenommen. Die oben erwähnten Angaben entstammen seiner mündlichen Information. Eine ausführliche Expertise wird erstellt.

3. Datierungsanhalte für die einzelnen Bauphasen vom römischen Podiensaal und seinem hellenistischen Vorgängerbau[25] geben die Keramikfunde[26]. Sie umfassen etwa eine Zeitspanne vom Ende 2./Anfang 1.Jh. v.Chr. bis Mitte (oder sogar noch darüber hinaus) 3.Jh. n.Chr. So fanden sich neben grober hellenistischer und römischer Gebrauchskeramik feine hellenistische Ware (Westabhangware); weiterhin einige typische Stücke « sanded ware » sowie spätkaiserzeitliche Gladiatorenware. So wäre das hellenistische Peristylhaus als späthellenistisch anzusetzen, während

---

[24] Die etwa 3x4 m große und etwa 3,5 m tiefe Grube wies bei der Ausnehmung byzantinische Keramik sowie antikes Material auf. Die byzant. Keramik ließ sich bis zur Grubensohle verfolgen. War sie in Verbindung mit dem Podiensaal genutzt, etwa als fossa sanguinis, so mßte sie im Mittelalter völlig gereinigt und einer anderen Verwendung zugeführt worden sein.

[25] Es würde den Rahmen dieses Berichtes sprengen, die Phasen im Detail zu erläutern; zudem können sie im Augenblick nur für den westlichen Teil mit Bestimmtheit angegeben werden. (1) Hellenistischer Vorgängerbau, wohl keine Kultsaalfunktion. Haus mit peristylartigem Umgang (kein voll ausgebildetes Peristyl); Reste wurden unter der tiefsten Fußbodenfläche des Podiensaals sichtbar. (2) Eine erste römische Phase erweitert den Kernbau nach Süden hin, ohne daß es zur Errichtung von Podien kommt; Beibehaltung des hellenist. Fußbodenniveaus; Beginn des Kultbetriebes (?). Zeit einer Putzphase, die noch vor den beiden erwähnten Putzphasen des Podiensaals liegt. (3) 2. römische Phase: Errichtung von Podien; Benutzung des Brunnens und der Tonrohrleitung; 1. Putzphase "Rosa Phase" — nach der Farbgebung auf den Podienfronten. (4) 3. römische Phase: bauliche Eingriffe in die Westwand des Saales (Stützpilaster); Auflageflächen der Podien angehoben, somit Störung des Brunnenzuflusses; 2. Putzphase im Podiensaal, "Weinlaubphase".

Durch Zusetzung der Großen Nische schließt sich die Lücke zwischen den beiden Podienanlagen. Die Podien werden durch Treppchen zugänglich.

[26] Die folgenden Angaben erhielt ich von der damaligen Leiterin der pergamener Fundbearbeitung, Dr. G. Hübner.

die Hauptperiode des Podiensaals (Kultnische, Betrieb der Brunnenanlage) etwa in die Mitte des 2.Jh. n.Chr. fiele.

So stellt sich momentan dieser Saal dar, den die beschriebenen Umstände wohl zweifelsohne als Kultsaal ausweisen. Mit seinen Podien hätte er einer Gemeinde von vielleicht 80-85 Personen Platz geboten, die hier auf den Podien liegend, den Kopf zur Saalmitte gewandt, ihre Kultmahlzeit einnahmen. Die Speisereste warf man auf den Boden. Nach den Mahlzeiten gesäubert, verblieben nur kleine Knochenreste auf dem Fußboden, wo sie sich schließlich festtraten.

Die im Kult wichtige Forderung nach einer Quelle — sollte es sich hier um Mithras handeln, der verehrt wurde — wäre durch die Brunnenanlage erfüllt. Der Weinrankendekor läßt vielleicht Anspielungen auf den Mythos zu: aus dem Blut des von Mithras getöteten Stiers entstehen Trauben [27].

Die Deutung des Saales als Heiligtum des Mithras wird zur Diskussion gestellt.

---

[27] Nach Wüst, E., RE 15,2 (1937), 2139.

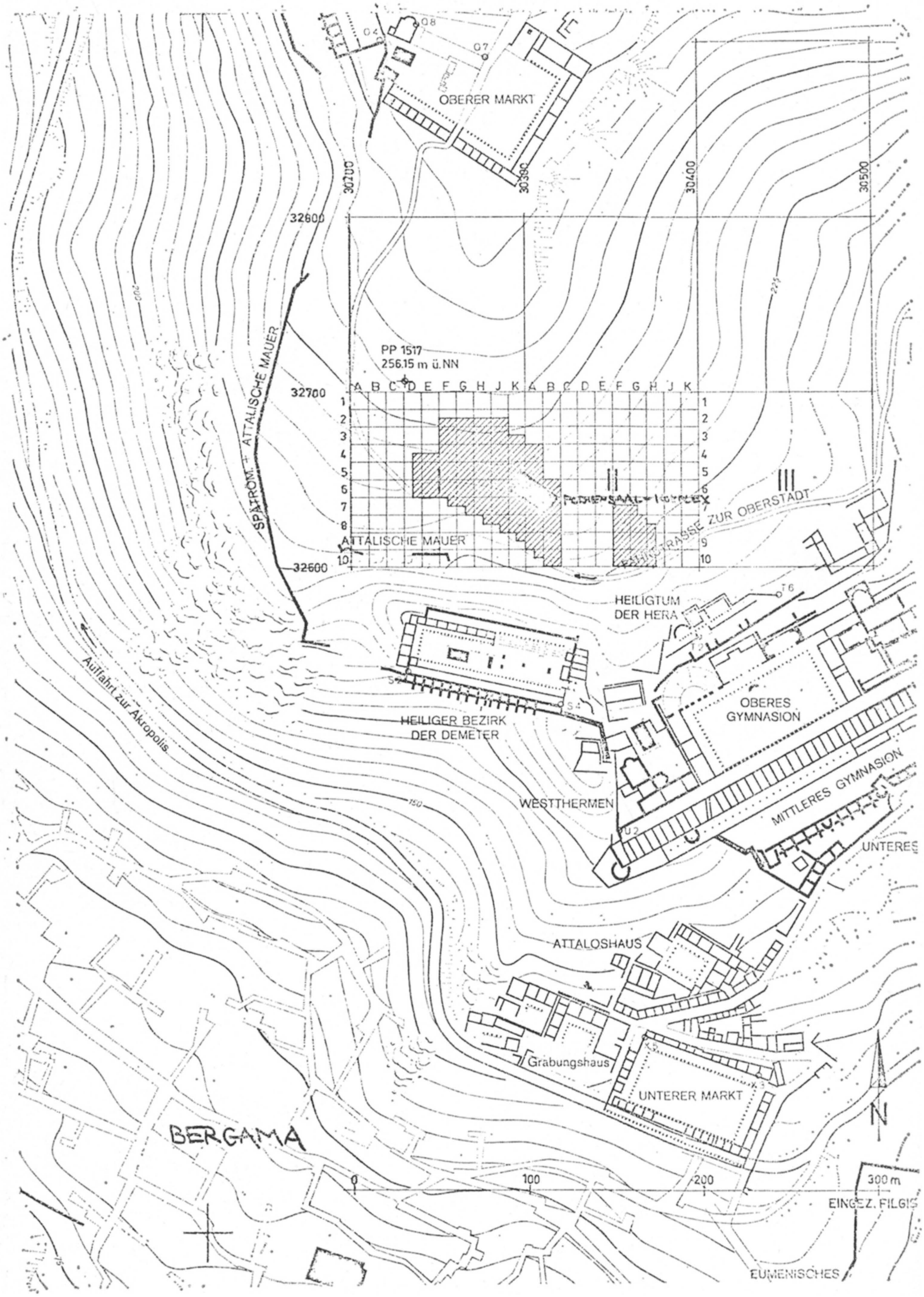

Q 4
Q 8
Q 7
OBERER MARKT
30200
30300
30400
30500
32600
32700
32600
PP 1517
256.15 m ü.NN
A B C D E F G H J K A B C D E F G H J K
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
II
III
PODIENSAAL-KOMPLEX
FAHRTRASSE ZUR OBERSTADT
ATTALISCHE MAUER
SPÄTRÖM. + ATTALISCHE MAUER
200
225
150
Auffahrt zur Akropolis
HEILIGTUM DER HERA
T 6
HEILIGER BEZIRK DER DEMETER
S 4
OBERES GYMNASION
WESTTHERMEN
U 2
MITTLERES GYMNASION
UNTERES
ATTALOSHAUS
Grabungshaus
UNTERER MARKT
X 3
N
BERGAMA
0
100
200
300 m
EINGEZ. FILGIS
EUMENISCHES

Fig. 1

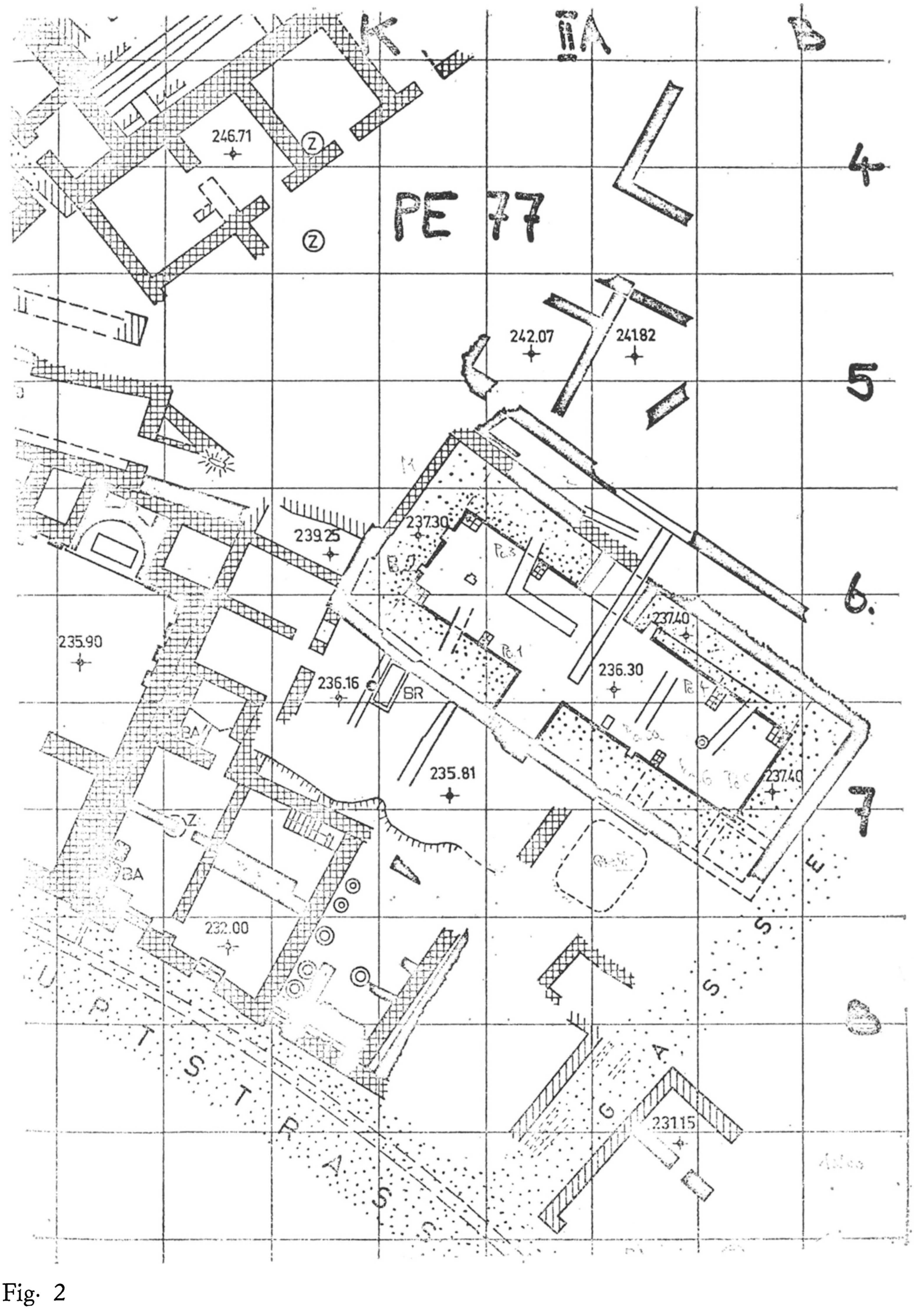

K
ΠΛ
B
4
5
6
7
8
PE 77
246.71
Z
Z
242.07
241.82
239.25
237.30
Pa.3
Pa.1
237.40
236.30
Pa.4
237.40
235.90
236.16
BR
235.81
BA
BZ
BA
232.00
231.15
U P T S T R A S S
G A S S E

Fig. 2

ISSA BEHNAM

RECHERCHES SUR MITHRA, AU POINT DE VUE ARCHEOLOGIQUE

Si Mithra « Mehr » représente le Soleil à l'époque préachéménide et les périodes suivantes, dans le monde iranien, — car cet attribut n'est pas certain dans le monde romain — il peut bien avoir été adoré en Orient, ou au moins dans le Moyen-Orient, précisons, surtout sur le plateau iranien et dans la plaine voisine de la Mésopotamie, et même en Egypte, depuis les temps préhistoriques.

En ma qualité d'archéologue, je ne pourrais présenter que des propositions se basant uniquement sur les découvertes faites au cours des cinquante dernières années sur le plateau iranien. Pour une confirmation éventuelle de mon hypothèse, je demanderais aux historiens des religions et spécialement à ceux qui sont versés dans les textes anciens, comme par exemple mon collègue le Dr. Farahvachi, de prendre en considération les résultats des découvertes archéologiques pour compléter leurs recherches dans les textes avestiques et autres.

En ce qui concerne les découvertes préhistoriques, je me borne uniquement au plateau iranien, laissant de côté aussi bien la Mésopotamie que l'Egypte.

Le soleil est représenté en abondance sur les vases en terre cuite de Tell-Bakun, près de Persépolis, de Tépé Sialk, près de Kachan, de Tépé-Hissar, près de la ville de Damghan, de Suse, près du Golfe Persique, et partout dans toutes les régions où la pioche de l'archéologue a essayé de découvrir l'histoire de l'Homme sur le vaste plateau de l'Iran.

Je pourrais donner comme exemple de la représentation du soleil, et peut-être de l'adoration du soleil, les vases en terre cuite découverts près de Persépolis par le Dr. Erich Schmidt en 1935.

Ayant eu l'occasion de rester au cours d'une année à Persépolis, après le départ de la Mission archéologique américaine, j'ai pu constituer une série de tessons remontant aux environs de la première moitié du 4-ème millénaire av. J. C., représentant le soleil, à partir de l'image simple, à peu près naturelle de l'astre, jusqu'à sa transformation en des images symboliques, pour finir aux swastikas.

Le sujet traité dans ce séminaire se rapporte spécialement à l'histoire de l'évolution du culte de Mithra dans le monde romain. Ce n'est pas le domaine de ma compétence. Je voudrais traiter seulement la question de savoir si les découvertes archéologiques réalisées à l'ouest du plateau iranien peuvent avoir un rapport quelconque avec le culte de Mithra tel qu'il a été pratiqué en Iran avant la formation de l'Empire des Achéménides.

Mon hypothèse s'appuie sur les recherches faites par le Professeur Ghirshman dans son étude sur les bronzes de Luristan, du Professeur Duchesne-Guillemin dans ses articles concernant une révolution religieuse se rapportant au règne de Darius le Grand, et du Professeur David Stronach sur la découverte du symbole de Mithra sur le front du Mausolée de Cyrus à Pasargades.

Il y a près de 50 ans, des fouilles clandestines dans les provinces du Lorestan et du Kurdistan, à l'ouest de l'Iran, dans les régions montagneuses du Zagros, ont mis au jour des tombes contenant quantité de pièces en bronze, parmi lesquelles des armes, des objets de parure, et surtout des idoles qui devaient probablement selon leurs croyances suivre le mort dans le monde d'au-delà. Ce sont ces statuettes en bronze, découvertes dans les tombes, qui nous intéressent pour le sujet que nous traitons.

A côté des idoles représentant le motif courant mésopotamien Gilgamesh, ou héros combattant ou protégeant des bêtes qui l'accôtent des deux côtés, et dont la plupart appartiennent aux époques antérieures au premier millénaire av. J.C., on trouve bon nombre de statuettes identiques, avec cette différence que le personnage central à double face tient par le cou deux monstres à gueules largement ouvertes, qui ont l'air de le menacer. De sa taille sortent les têtes de deux coqs qui le flanquent de chaque côté.

M. André Godard les avait attribuées au début du premier millénaire avant J.C. et jusqu'à l'arrivée des Achéménides. Des fouilles scientifiques réalisées par le Professeur Louis Vandenberghe ont également confirmé à peu près cette date.

Ce qui se fait remarquer dans cette idole, c'est surtout ses grandes oreilles redressées, ses grands yeux presque sortis de l'orbite oculaire et le nombre des têtes de coqs qui la flanquent. Le nombre des idoles identiques découvertes dans les tombes de Luristan est considérable. Le Professeur R. Ghirshman, dans « Les Mèdes et les Perses », p. 44, a pensé que cette idole pouvait « évoquer l'idée de Mithra qui dans l'Avesta est muni de mille oreilles et de dizaines de milliers d'yeux ».

D'autre part, l'animal-attribut de Sraosha, étroitement lié au culte de Mithra, est le coq. « Sraosha juge les âmes après la mort au moment de leur passage sur le pont Cinvat ». Ce thème avait été si impressionnant que même à l'état actuel, ce qui fait peur aux Iraniens, en pensant à l'au-delà, c'est ce passage sur le pont de Cinvat. Il n'est pas étonnant que les gens qui croyaient à Mithra, faisaient poser ces idoles dans les tombes pour qu'elles viennent à leur aide dans l'autre monde.

Le Professeur Ghirshman donne l'image d'une épingle votive d'une collection privée à Téhéran (Mèdes et Perses, Fig. 54), qu'il pense être l'image d'« Ashi la Bonne », la sœur de Sraosha, déesse de la fécondité, en s'appuyant sur les termes du yasht 17, et une autre statuette en bronze d'une collection privée à Paris représentant un personnage flanqué de deux têtes de chevaux, qu'il pense être le dieu Mithra, en s'appuyant sur les termes du yasht 10: « l'illustre collier d'or », que des chevaux aux larges sabots portent au devant des hordres meurtrières... », et qui en compagnie de Sraosha et de Rashnu juge les âmes des morts ».

Le Professeur R. Ghirshman donne ensuite les images d'une série d'épingles à plaque, destinées à être posées dans les temples, comme celui de Sorkh-Dom, découvert par le Dr. Erich Schmidt.

La plus importante de ces images est une plaque du Musée de Cincinnati qui représente les dieux Zurvan, Ahura Mazda et Ahriman.

Tous ces objets appartiennent à une période située entre le VIIIème et le VIème siècle avant J.C.

En étudiant de près les bronzes du Luristan, soit ceux qui ont été découverts dans les tombes, soit ceux qui avaient été déposés dans le temple de Sorkh-Dom, on arrive à être à peu près persuadés que les habitants de cette région pratiquaient aux environs du VIIIème et du VIIème s. av. J.C. la religion mazdéenne et étaient principalement des adeptes de Mithra.

Or, cette région, les vallées encastrées dans les chaînes du Zagros, était occupée au cours de ces deux siècles par les Mèdes.

C'est là où l'archéologie vient au secours de l'histoire. On pourrait croire que ces bronzes appartenaient soit aux Mèdes, soit aux populations autochtones, mettons par exemple les descendants des Kassites, soumises à l'autorité des Mèdes et pratiquant la religion Mazdéenne.

Le Professeur David Stronach a découvert au cours de ces dernières années les symboles de Mithra sur le front du mausolée de Cyrus le Grand à Pasargade.

Nous ne possédons pas de textes nous renseignant sur les croyances religieuses de Cyrus. La mère de Cyrus selon Hérodote était la fille du roi des Mèdes. Il est possible qu'il pratiquait le culte de Mithra, comme le reste des habitants de la Médie.

Le Professeur Duchesne Guillemin pense que sous Darius le Grand il s'est réalisé probablement une sorte de révolution religieuse dans l'Empire des Achéménides. Ahura aurait occupé la place que Mithra possédait dans la religion mazdéenne. Nulle part dans les inscriptions de Darius n'apparaît le nom de Mithra.

Sur les tablettes en pierre découvertes dans la trésorerie de Darius à Persépolis par le Dr. Erich Schmidt, Xerxès recommande le dieu Ahura Mazda pour ceux qui veulent être heureux dans ce monde, et Arta le Sublime pour la vie de l'au-delà.

Nous pouvons déduire que l'adoration de Mithra comme divinité principale était pratiquée en Iran avant l'avénement de Darius et que ce dernier, ayant une prédilection pour le Dieu Ahura, a fait remplacer Mithra par Ahura. Tous les textes cunéiformes de Darius et de ses descendants commencent par une invocation au grand Dieu Ahuramazda.

Si cela est vrai pour les textes concernant les Souverains achéménides, cela peut ne pas être vrai pour les peuples de l'Iran, soit dans la région de Fars, domaine de la famille royale, soit dans d'autres régions de l'Iran, parmi lesquelles se trouvait la région de la Médie, qui peut avoir suivi ses propres traditions religieuses.

Il en est de même pour la région orientale du plateau iranien. Il n'y a aucune mention de Zoroastre dans les textes achéménides. Pourtant il est probable que dans les régions orientales du plateau les préceptes du Zoroastrisme étaient pratiqués.

Les Parthes, successeurs des Achéménides, n'avaient aucune raison d'avoir une préférence pour Ahura plutôt que pour Mithra. Les découvertes archéologiques nous montrent qu'au moins à la fin de l'époque arsacide, même dans la région du Fars, le Zoroastrisme s'était fortement installé. C'est au titre du grand Mobed qu'Ardeshir arrive à s'emparer du pouvoir.

Nous connaissons les tombes de tous les Souverains achéménides. Mais l'absence de tout monument funéraire se rapportant aux souverains parthes et sassanides est peut-être une des raisons qui nons font croire à un retour au Zoroastrisme après la chute de l'Empire des Achéménides.

Il est incroyable que de grands souverains comme Ordès ou comme Kosroès n'aient pas eu l'idée de se faire construire un mausolée quelconque. Pourtant au Taqé Bostan nous sommes en présence de beaux reliefs où Ahura comme Mithra et Anahita ont été représentés avec leurs propres symboles. En ce qui concerne le soi-disant temple d'Anahita à Kangavar, les fouilles des dernières années pratiquées par le Ministère de la Culture et des Arts ont montré que cela ne pouvait être qu'un palais construit au début par les Arsacides et remanié à l'époque sassanide.

Voilà tant de points d'interrogation qui se présentent quand on commence à étudier la question du culte de Mithra comme une divinité principale sur le territoire iranien.

En ce qui concerne la propagation des rites se rapportant au culte de Mithra dans le monde romain, c'est une question différente, et je m'excuse de vous avoir entraînés pour un court moment en Orient pour envisager la question de Mithra au point de vue archéologique et dans ses origines.

FABIO SCIALPI

MITRA NEL MONDO NATURALE
UN DIO GRANDE ED AMICO

Premessa.

La sorte del dio vedico Mitra appare tuttora paradossale: insieme con Varuṇa, custodisce e mantiene il *ṛta*, l'ordine e la realtà fondamentale che si concreta particolarmente nella verità [1]; eppure — stando alle fonti di cui disponiamo —, sembra quasi che egli non sia riuscito ad assicurare per se stesso né una giusta posizione nel pantheon vedico, né, molto spesso, una retta comprensione da parte degli studiosi che di lui si sono più o meno occupati.

Tuttavia, c'è da esser certi che Mitra, di ciò, non si sarebbe troppo preoccupato. Egli, infatti, posto in ombra o dimenticato in diversi periodi storici [2], è ritornato prima o poi, in qualche modo,

Abbreviazioni: *AV.*: *Atharvaveda-saṃhitā*; *AVPaipp.*: *Atharvaveda Paippalāda-śākhā*; *ĀpŚS.*: *Āpastambīya-śrauta-sūtra*; *ṚV.*: *Ṛgveda-saṃhitā*; *AiB.*: *Aitareya-brāhmaṇa*; *KB.*: *Kauṣītaki-brāhmaṇa; KauśS.*: *Kauśika-sūtra*; *GB.*: *Gopatha-brāhmaṇa*; *ChU.*: *Chāndogya-upaniṣad*; *JUB.*: *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*; *JB.*: *Jaiminīya-brāhmaṇa*; *TĀ.*: *Taittirīya-āraṇyaka; TB.*: *Taittirīya-brāhmaṇa*; *TS.*: *Taittirīya-saṃhitā*; *PB.*: *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa*; *PrU.*: *Praśna-upaniṣad*; *BĀU.*: *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*; *BaudhDhŚ.*: *Baudhāyana-dharma-śāstra*; *MahāNU.*: *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*; *MS.*: *Maitrāyaṇī-saṃhitā*; *VS.*: *Vājasaneyi-saṃhitā*; *ŚB.*: *Śatapatha-brāhmaṇa.*

---

[1] Sul concetto, complesso e polivalente, ma fondato sicuramente sull'idea di realtà e di verità, si veda J. Gonda, *Die Religionen Indiens* (tr. fr., *Les religions de l'Inde*, I, Paris 1962, pp. 98-99. Per una discussione sul significato di « verità », sostenuto dal Lüders (*Varuṇa. Aus dem Nachlass herausgegeben von Ludwig Alsdorf*, I, Göttingen 1951, p. 19), si veda, tuttavia, anche J. Duchesne-Guillemin, L'Iran antico e Zoroastro, in H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des religions*, Paris 1970-76 (tr. it., *Storia delle religioni*, I, 1, Roma-Bari 1976, pp. 332-34.

[2] L'oscuramento di Mitra ad opera di Varuṇa, che nel corso del tempo ne avrebbe assunto a poco a poco le qualità lasciategli in eredità (« durch die Erbschaft ») dal primo, appare evidente in alcune parti del *Ṛg-veda*, special-

a far valere il suo buon diritto nell'ambito delle religioni indiane[3]; ovvero, variamente trasformandosi ed arricchendosi di nuovi tratti acquisiti misteriosamente nell'incontro di differenti culture attraverso una vastissima area di diffusione[4], ma pur sempre con qualche traccia della sua lontana origine, è ricomparso qua e là, a distanza anche di molti secoli[5], sotto nomi più o meno modificati, imponendo il suo culto ad una eterogenea schiera di devoti, fino a raggiungere i massimi vertici d'importanza religiosa nell'impero romano (307 A.D.), e a rivaleggiare con il Cristianesimo nascente prima della propria definitiva scomparsa, che si accompagna alla fine del monto antico. Certamente, però, esso suscita ancora grande interesse tra studiosi di varie discipline e diverso orientamento,

---

mente nel VII *maṇḍala* (A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau 1927-29^2, II, p. 48; H.D. Velankar, *Ṛgveda maṇḍala VII*, Bombay 1963, p. 1 ss.). Tuttavia, tale eclissi doveva essere cominciata in un'età precedente, se nel quadro culturale dell'epoca, quale si ricava dal *Veda* — e già nel *Ṛg-veda* —, la sua figura appare assai sminuita nella propria indipendenza, e se il suo nome appartiene più al passato di quanto egli non si fosse conservato vivo nella coscienza popolare o, per meglio dire, nello spirito dei poeti vedici (A. Hillebrandt, *Varuṇa und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda*, Breslau 1877, p. 126; H. Lommel, *Die alten Arier. Von Art und Adel ihrer Götter*, Frankfurt am Mein 1935, p. 55).

[3] Ad esempio, secondo Dumézil, il principio post-vedico del *dharma* renderebbe la sostanza del Mitra vedico e pre-vedico, di cui costituirebbe, appunto, una espressione ringiovanita ma fedele (G. Dumézil, *Mythe et épopée*, Paris 1968, pp. 46 e 57). A giudizio di Gonda, d'altra parte, lo spirito di Mitra sopravvisse nel concetto post-vedico, e particolarmente buddhista, della *maitrī*; ed anche il Buddha Maitreya ricorderebbe fortemente il dio vedico, nel senso di rappresentarne la stessa idea e il medesimo ideale (J. Gonda, Mitra and *mitra*. The Idea of « Friendship » in Ancient India, *Indologica Taurinensia*, I, Torino 1973, pp. 94-99). Altri, come Lamotte, è andato persino più oltre, supponendo che il Buddha futuro sia storicamente identico al Mitra vedico (E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain 1958, p. 783).

[4] I riferimenti bibliografici su questo punto esulano dai limiti del presente lavoro. Ricorderò soltanto, a semplice titolo indicativo, F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles 1913^3, capp. I-II.

[5] Questo fatto è forse meno sorprendente di quanto, a prima vista, potrebbe sembrare. Le conoscenze del mondo antico che possediamo sono scarse, discontinue e quasi sempre molto parziali, per cui, talora, circostanze che ci appaiono « strane », o addirittura incomprensibili, lo sarebbero assai meno se disponessimo di una serie più ricca e continua di dati.

come hanno dimostrato i Congressi di Manchester e di Teheran, e come conferma il Seminario di oggi.

Quest'ultimo è dedicato ad un tema specifico e non riguarda strettamente il Mitra vedico; ma non sembra comunque fuori luogo occuparsene, almeno marginalmente, per contribuire a « ristabilire le cose » in merito all'interpretazione di una divinità che annovera tra le sue principali funzioni — implicita nel suo ruolo di custode del *ṛta* — proprio quella di garantire il corretto ordine e la giusta norma in ogni circostanza.

1. *Alcune interpretazioni del Mitra vedico.*

Non è naturalmente il caso di discutere in questa sede le varie interpretazioni sul Mitra vedico succedutesi in una lunga storia di studi che dura da più di un secolo. Ne accenneremo soltanto alcune, brevemente, in quanto esse risultano particolarmente indicative della cristallizzazione che intorno a questa figura si è lentamente e progressivamente formata.

Si può, intanto, cominciare col rilevare i giudizi notevolmente drastici che sull'unico inno del *Ṛg-veda* a Mitra dedicato (III, 59) sono stati spesso avanzati. Così, ad esempio, il Meillet lo ritenne breve e poco istruttivo [6]; il Macdonell giudicò la figura di Mitra, separatamente da Varuṇa, alquanto indefinita, a causa della scarsezza d'informazioni ivi fornite [7]; il Geldner, per parte sua, lo considerò del tutto incolore [8].

Se veniamo a tempi più recenti, osserviamo che solo la forma, non la sostanza, del giudizio è cambiata. Per Duchesne-Guillemin, ad esempio, l'inno consacrato a Mitra è poco esplicito, per cui ne risulterebbe un quadro poco soddisfacente ai fini comparativi [9]; mentre, secondo Gershevitch, Mitra è menzionato negli inni del *Ṛg-veda* più di duecento volte, eppure le informazioni che i testi offrono su di lui sarebbero « esasperantemente scarne », e non risulterebbe facile distinguere la parte di Mitra nella sua associazione con Varuṇa [10].

---

[6] A. Meillet, Le dieu indo-iranien Mitra, « Journal asiatique », 1907, p. 146.

[7] A.A. Macdonell, *A Vedic Reader for Students*, Oxford 1917, p. 78.

[8] K.F. Geldner, *Der Rig-Veda übersetzt*, Cambridge, Mass. 1951, I, p. 406.

[9] J. Duchesne-Guillemin, L'Iran antico e Zoroastro, *op. cit.*, p. 327.

Altrove — e purtroppo talora in opere di consultazione o destinate ai lettori e agli studiosi non specialisti [11] — il giudizio investe direttamente (e pesantemente) la figura di Mitra, di cui si sottolinea la sottomissione a Varuṇa [12]; o che si fa passare, senza altre specificazioni, per un « ausiliario del dio celeste Varuṇa » [13], ovvero per « una divinità della luce sottoposta a Ahura o Varuṇa » [14]. Certamente, il panorama delle opinioni non è del tutto così massicciamente monocorde a svantaggio di Mitra; anzi, talora quest'ultimo si considera in modo più favorevole rispetto allo stesso Varuṇa: ma ciò appare spesso fondato su presupposti erronei [15], e, ad ogni modo, non vale certo a chiarire le cose [16].

D'altra parte, le interpretazioni vere e proprie della figura di

---

[10] I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p. 4.

[11] In simili casi, gli eventuali errori sono meno facilmente riconoscibili e tendono ad avere più lunga resistenza rispetto a quella che essi generalmente presentano nei lavori degli specialisti, sempre sottoposti al vaglio di una critica attenta e spesso severa. Si aggiunga che le opere di rapida consultazione sono quelle più accessibili e più facilmente utilizzabili ai fini della ricerca storico-comparata: ne consegue, quindi, il pericolo che le miscomprensioni si trasmettano a diversi settori filologici, inficiando i risultati delle indagini compiute da altri studiosi nei rispettivi campi di specializzazione. (V. *infra*).

[12] A. Hillebrandt, *op. cit.*, II, p. 49. Si veda anche R.N. Dandekar, Indian Mythology, in *The Cultural Heritage of India*, II, Calcutta 1962², p. 227.

[13] R. Turcan, Le religioni orientali nell'impero romano, in H.-Ch. Puech, *op. cit.*, I, 2, Roma-Bari 1976, p. 659.

[14] J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, London 1970 (tr. it., *Le religioni nell'impero romano*, Roma-Bari 1974, p. 40).

[15] Così, l'Oldenberg (citato da J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, *cit.*, p. 95) ritenne che Mitra fosse più importante di Varuṇa perché viene quasi sempre nominato per primo; analogamente, R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, p. 172. Entrambi non considerarono che nel composto (*dvandva*) il membro più breve assume generalmente il primo posto. Cfr. J. Gonda, *The Dual Deities in the Religion of the Veda*, Amsterdam-London 1974, p. 145, n. 3; l'osservazione, tuttavia, si trova già in A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Varanasi-New Delhi 1971 (rist. ed. Straßburg 1897), p. 127.

[16] Ad esempio, secondo Renou, in *ṚV.* 7,82,5 Mitra agirebbe come un « dio superiore, o più antico » (L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, VII, Paris 1960, p. 82).

Mitra, malgrado la scarsezza d'informazioni che pure talvolta i loro sostenitori lamentano, danno spesso l'impressione di costituire più una teoria costruita e adattata sugli elementi già disponibili, che non di rappresentare uno sforzo di effettiva comprensione di quanto il testo consente di affermare con ragionevole sicurezza, o almeno con fondata plausibilità. Per di più, esse hanno esercitato una grande influenza sulla letteratura in argomento, e quindi, com'era da aspettarsi, sulle opinioni di altri studiosi, i quali, proprio perché aperti alle prospettive della ricerca storico-comparata, le hanno riversate sui rispettivi campi d'indagine.

Così, il Meillet, ormai più di settant'anni fa, intese l'indo-iranico Mitra come la personificazione del contratto e della potenza mistica in esso immanente, ravvisando, quindi, in esso non un fenomeno naturale (secondo l'opinione sino allora generalmente seguìta), bensì un fenomeno sociale divinizzato: il « Contratto-dio » [17]; e la sua teoria, malgrado le premesse discutibili su cui era basata [18], e il lungo lasso di tempo trascorso, ha continuato a diffondersi e a svilupparsi. Per rendersi conto di quanta strada essa abbia percorso, basterà qui ricordare i nomi di Dumézil [19], di Thieme [20] e di Gershevitch [21].

---

[17] A. Meillet, *art. cit.*, pp. 146, 156, 159.

[18] Com'è noto, l'etimologia del nome di Mitra, che il Meillet propose partendo da un'indicazione di M. Brugmann, sarebbe da ricercare nella radice indo-europea **mei-* « scambiare », da cui si sarebbe formata, con l'aggiunta del suffisso indo-iranico **-tra-*, la parola indo-iranica **mitra-*. Tale radice si ritroverebbe sotto forma verbale, tra l'altro, nel sanscrito *mayate* « egli scambia »; e sotto forma nominale, con un suffisso cominciante per *-n-*, in una serie di parole, tra cui l'antico slavo *mĕna* « cambiamento », « scambio » e particolarmente « contratto, συνάλλαγμα », nonché il latino *mūnus* « dovere », *com-mūnis*. Attraverso questa serie di parole si potrebbe, dunque, stabilire una radice **mei-*, con il senso, oltre che di « scambiare », anche di « fare un contratto », per cui si arriverebbe a quel significato di « contratto » che il nome comune *miθra-* ha in avestico, e che il dio indo-iranico Mitra-Mithra, invocato appunto nella conclusione dei contratti, rappresenterebbe e personificherebbe; mentre il significato della parola *mitra-* in sanscrito (« amico », al maschile; « amicizia », al neutro) non avrebbe a che vedere con il dio dallo stesso nome, e non si concilierebbe con il carattere generale di esso. (A. Meillet, *art. cit.*, pp. 144-46). Tuttavia, l'appartenenza del nome alla radice suddetta ha incontrato obiezioni, seppure tardive (M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, II, Heidelberg 1963, p. 633 ss.); ed anche recentemente l'opinione del Meillet è stata criticata dal Gonda (p. e., Mitra and *mitra*, etc., cit., p. 105), che pure aveva mostrato di condividerla in precedenza (*Les religions de l'Inde*, *cit.*, pp. 103-04). D'altra parte, è interessante ricordare che il Meillet

In particolare, poi, com'è noto, questi due ultimi studiosi ne hanno ampliato l'estensione, facendo del Mithra avestico — identificato con il Mitra vedico [22] — il « garante delle ordinate relazioni internazionali, il dio del trattato internazionale » [23]; ed edificando su questo presupposto un elaborato, ingegnoso sistema che intenderebbe rendere ragione di tutte le connotazioni assunte da Mitra-Mithra-Mithras nel corso degli oltre duemila anni della sua storia [24]!

Né il cammino compiuto da questa interpretazione è da considerarsi concluso, poiché essa continua ad essere acriticamente e comunemente accolta e variamente estesa in lavori recenti destinati

---

stesso (o qualcuno per lui) non sembra aver insistito su questa etimologia in una fondamentale opera successiva, in cui della connessione tra la radice **mei-* e l'idea di « contratto » — e tanto meno il « Contratto-dio »: Mitra — non si trova più alcuna traccia (A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1951³, pp. 749-50, voce *mūnus*; Id., *Dictionnaire étymologique, etc.*, Paris 1967⁴, 2ª rist., p. 422, *s.v.*). Si può forse argomentare *a silentio* che l'etimologia, dopo qualche tempo, non è più sembrata così convincente? Debbo l'osservazione al Prof. S. Gentile, dell'Università di Bari, che desidero qui ringraziare.

[19] G. Dumézil, *Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris 1948, p. 79 ss.

[20] P. Thieme, *Der Fremdling im Rigveda*, Leipzig 1938, p. 134 ss.; Id., *Mitra and Aryaman*, New Haven, Conn. 1957, p. 17 ss.

[21] I. Gershevitch, *op. cit.*, p. 29.

[22] L'identificazione è tradizionale e generalmente accettata. Essa risale ad A. Eggers, *Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Eine sprach- und religions-geschichtliche Studie*, Dorpat 1894 (citato da J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, *cit.*, p. 94, n. 5). Esattamente nello stesso anno, tuttavia, essa venne implicitamente sostenuta anche da H. Oldenberg (*Die Religion des Veda*, Berlin 1894, pp. 185-92), il quale, peraltro, riconobbe al Roth e al Darmesteter il merito di aver dimostrato in modo esemplare la concordanza tra il *Veda* e l'*Avesta* a proposito delle coppie Mitra-Varuṇa e Mithra-Ahura (p. 187). L'equazione tra le due divinità è, assai per tempo, anche affermata da M. Monier-Williams (*Hinduism*, London 1877, p. 22).

[23] I. Gershevitch, *op. cit.*, p. 27; P. Thieme, The « Aryan » Gods of the Mitanni Treaties, « Journal of the American Oriental Society », 80, 1960, p. 307.

[24] I. Gershevitch, *op. cit.*, p. 26 ss.

a una categoria di lettori più ampia degli specialisti[25]; ovvero viene presentata come una teoria concordemente accettata, della quale è semmai in discussione solo il grado di applicazione[26].

Un'altra teoria che ha sensibilmente ispirato gran parte degli studiosi — indologi e iranisti[27] — è quella della tripartizione ideologica e funzionale degli Indo-europei avanzata da Dumézil. È certamente ad essa che dobbiamo la tendenza (e quasi l'abitudine) a *contrapporre* Varuṇa e Mitra, come i rappresentanti dei due aspetti della funzione di sovranità: quello della regalità e quello del sacerdozio. Evidentemente, il fatto che, nel *Veda*, Mitra e Varuṇa, invece di essere contrapposti, risultino, per così dire, fusi in un'unica *mixta persona*, ha di rado suggerito una formulazione almeno più cauta[28].

Ma è superfluo continuare: il quadro che si è fin qui, sia pur brevemente, tracciato, giustifica, e anzi impone, un riesame dell'intera questione riguardo al Mitra vedico, proprio mentre anche altre teorie da lungo tempo dominanti negli studi mitraici — ad esempio, quelle di Franz Cumont — vengono ampiamente rimesse in discussione[29]. È opportuno, dunque, riconsiderare le fonti —

---

[25] Così J. Varenne (La religione vedica, in H.-Ch. Puech, *op. cit.*, IV, Roma-Bari 1977, p. 19), il quale, oltretutto, sembra tanto pregiudizialmente convinto della teoria in discorso, da rovesciare completamente i termini della questione, facendo del Mithra avestico una sorta di antenato del Mitra vedico. A suo giudizio, infatti, il nome di Mitra « finirà per significare 'amico' nel sanscrito postvedico. Questo sviluppo si spiega soprattutto con il fatto che nell'antichità Mitra rappresentava la personificazione del Contratto (questo è il significato principale del nome), dell'Alleanza. »

[26] B. Lincoln, Mitra, Mithra, Mithras: Problems of a Multiform Deity, « History of Religions », 17, 1977-78, p. 202.

[27] Cito a caso, tra gli altri: G. Tucci, Induismo, in Id. (ed.), *Le civiltà dell'oriente*, III, Roma 1958, pp. 569-70; R.C. Zaehner, *Hinduism*, London 1962 (tr. it., *L'Induismo*, Bologna 1972, p. 36); J. Varenne, *op. cit.*, pp. 14-15 e 19; M. Molé, *L'Iran ancien*, Paris 1965, pp. 39-42; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (tr. fr., *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, pp. 28-29); J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 326-28.

[28] Si vedano, ad esempio, Lüders (*op. cit.*, p. 37), secondo cui il vedico Mitra è così strettamente connesso con Varuṇa da doverne condividere la natura (« eines Wesen »); e Renou (*op. cit.*, p. 3), per il quale nulla o quasi nel testo consente di dissociare le due funzioni che, al contrario, si presentano confuse in misura quasi uguale a quella degli Aśvin.

[29] Ad esempio, contro il *background* iranico o zoroastriano dei misteri

sinora visitate in modo alquanto preconcetto o addirittura semplicemente trascurate —, e vedere se esse non consentano un'interpretazione diversa di questa divinità rispetto a quelle più comunemente seguite [30].

2. *Ulteriori ricerche su Mitra.*

Un'interpretazione ampiamente innovativa e, diremmo, polivalente di Mitra è stata fornita dal Gonda, in un libro di grande interesse e di estrema importanza (*The Vedic God Mitra*, Leiden 1972), che ha fatto seguito alla comunicazione sullo stesso tema da lui tenuta al Congresso di Manchester [31]. Questo lavoro, però, non ha forse ricevuto l'attenzione che ad esso si doveva [32]. L'opera,

---

di Mitra in occidente, sostenuto dal Cumont: R.L. Gordon, Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism, in J.R. Hinnells (ed.), « Mithraic Studies - Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies », Manchester 1975, pp. 215-48; J.R. Hinnells, Reflections on the Bull-slaying Scene, *ibid.*, pp. 290-312; C. Colpe, Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien, *ibid.*, pp. 378-405. Per una rapida valutazione dell'importanza di questi tre lavori, si veda B. Lincoln, *art. cit.*, pp. 205-06.

[30] Non posso qui soffermarmi, per ragioni di spazio, sulla nuova interpretazione di Mitra, proposta, al Congresso di Manchester, dal Bailey. Secondo l'illustre studioso, questa divinità sarebbe un componente di una organizzazione celeste, la « Grande Casa » (*aditi*); un funzionario che assegna al popolo subordinato (*jana*) della « Casa » stessa il proprio posto, e che, di fatto, lo disciplina (questo sarebbe, dunque, il significato da attribuire al peculiare epiteto di Mitra: *yātayajjana*). Egli farebbe parte di un sistema di diciassette dèi (i diciassette teonimi conservati nei testi indo-iranici), che rappresenterebbe il trasferimento al mondo celeste (*caelestificatio*) di una struttura sociale terrena, una οἰκαρχία preposta al governo della « Grande Casa ». (H.W. Bailey, The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods, in J.R. Hinnells, *op. cit.*, pp. 1-20).

Per alcune indicazioni su altre recenti interpretazioni della figura di Mitra, si veda la rapida rassegna delle opinioni espresse in proposito al Congresso di Teheran, accompagnata da un primo commento alle stesse, di U. Bianchi (The Second International Congress of Mithraic Studies, Tehran, September 1975, « Journal of Mithraic Studies », I, 1976, pp. 77-81).

[31] J. Gonda, Mitra in India, in J.R. Hinnells, *op. cit.*, pp. 40-52. Si veda anche, sempre del Gonda, il recente Postscript on Mitra, in « Ann. Bhandarkar Or. Res. Inst. » 58-59, *Diamond Jubilee Volume*, Poona 1978; pp. 137-150.

[32] Così, B. Lincoln (*art cit.*, p. 202), nella sua recensione del volume

invece, ha molti meriti. Intanto, Gonda ha raccolto *tutti* i testi vedici e post-vedici pertinenti, rivisitandoli e « lasciandoli parlare » il più possibile: liberandoli, quindi, dalla concrezione delle interpretazioni che li hanno, di sovente, quasi soffocati. In secondo luogo, le conclusioni a cui egli perviene — a mio giudizio convincenti — sono tali da far considerevolmente rimeditare su quelle stesse interpretazioni, che ho in precedenza, concisamente ma fondamentalmente, riassunto (v. par. 1). Non mi pare, tuttavia, il caso di soffermarsi ora su questo aspetto; preferisco piuttosto far riferimento ai dati testuali che la ricerca fornisce in gran copia, per elaborarli ulteriormente e trarne eventualmente nuovi spunti, che mi auguro di qualche interesse.

3. *Mitra, Mitrā-Varuṇā, Varuṇa.*

Il Gonda, dunque, ha programmaticamente raccolto in modo pressoché completo tutti i luoghi pertinenti dei testi vedici, corredandoli, ove opportuno, di un'approfondita interpretazione, in vista di un duplice fine: di fornire una completa visione d'insieme di tutti gli aspetti della figura divina così come essa si presentava agli antichi indiani; nonché di individuare le idee che gli stessi intrattenevano in rapporto ad essa [33]. A questo scopo, egli ha esaminato non solo i dati relativi a Mitra, ma anche quelli a Mitrā-Varuṇā e, in parte, a Varuṇa. Il risultato di una siffatta analisi comparata, su cui in precedenza si era tranquillamente sorvolato [34], non sembra trascurabile.

---

degli Atti del Congresso di Manchester, riguardo la comunicazione del Gonda — di cui pur riconosce lo sforzo di analisi testuale —, non va oltre un giudizio senza impegno, a mio parere del tutto riduttivo: « Jan Gonda [...] comes up with a more finely shaded picture of the god. » Inoltre, sottolinea che esso non aggiunge molto di nuovo alla discussione, in quanto l'autore aveva già espresso la propria opinione altrove: in un articolo e, appunto, nel libro *The Vedic God Mitra.* Non è forse inutile precisare che la comunicazione (del luglio 1971) precedette comunque il libro (del 1972), anche se gli Atti del Congresso sono usciti solo nel 1975. D'altra parte, non mi sembra che al lavoro di Gonda sia stata dedicata soverchia attenzione nelle recensioni delle riviste scientifiche specializzate. Se ne veda, tuttavia, l'ampia e dotta analisi svolta da F.B.J. Kuiper in « Indo-Iranian Journal », XV, 1973, pp. 223-32.

[33] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. VIII.

[34] Si veda, ad esempio, I. Gershevitch, *op. cit.*, pp. 4 e 29.

La testimonianza dei testi vedici, anzitutto, sembra dover far escludere una rappresentazione contrapposta di Mitra e Varuṇa. Il duale unitario in cui essi vengono congiunti costituisce, infatti, la trasposizione grammaticale di una fondamentale unità che si esprime in vari modi.

Sul piano grammaticale, dunque, la predilezione per il composto Mitrā-Varuṇā, al duale, manifesta la stretta associazione delle due divinità. In *ṚV.* 1, 2, 7-9, ad esempio — tre stanze che contengono non meno di dieci duali —, esse sono invocate insieme, come *mitram* e *varuṇam* e come *mitrāvaruṇā(u)*, in quanto dèi che promuovono l'ispirazione dei poeti e mantengono e favoriscono il *ṛta*; che hanno acquistato ferma pienezza di risorse e conferiscono capacità attiva a quanti li venerano. Congiunti, essi proteggono coloro che implorano il loro aiuto (*ṚV.* 7, 50, 1)[35]; per entrambi, congiuntamente, è preparata la libagione di *soma* (*ṚV.* 1, 137)[36]; sono venerati insieme e si offrono loro doni sacrificali contemporaneamente (*ṚV.* 1, 153, 1); i poeti dedicano loro lo stesso inno di lode (*ṚV.* 7, 36, 2). E si potrebbe, naturalmente, continuare a lungo.

Su un piano che definiremmo fisiologico, ad essi, insieme, viene attribuita la paternità di Vasiṣṭha (*ṚV.* 7, 33, 11); essi lasciano cadere in un vaso il loro identico *semen*, dal quale sorge Māna (*ibid.*, 13); in seguito alla congiunzione con i due dèi le Acque generano (*JB.* 1, 140). Inoltre, è prevista la possibilità di diventare, ritualmente, Mitrā-Varuṇā, che costituiscono un solo essere, così come, ad esempio, Viṣṇu (*GB.* 1, 4, 8 e 10).

Sul piano rituale, osserviamo che la letteratura dei *Brāhmaṇa* li considera come un'unità: essi in più contesti[37] valgono per uno, analogamente ad Agni, Indra, Vāyu, e così via. Per altro verso, il « duale unitario » costituito dalle due divinità rappresenta una realtà rituale: così, essi hanno *un* officiante (il Maitrāvaruṇa) incaricato della recitazione, d'invocazioni a loro relative (*ŚB.* 4, 6, 6, 8; *PB.* 7, 8, 6); mentre l'aggettivo *maitrāvaruṇa* — ad esempio, quando, al femminile, qualifica la porzione dell'offerta (*iḍā*) che i sacerdoti e il sacrificante consumano nel corso del sacrificio —, è spiegato come « appartenente a Mitra e Varuṇa » (*ŚB.* 1, 8, 1, 27). D'altra parte, il metro *virāj* è connesso, secondo la testimonianza vedica più antica, a differenza di fonti posteriori, con i due dèi (*ṚV.* 10, 130, 5); mentre il palo sacrificale è biforcuto (*viśākho yūpaḥ*) perché vi sono due divinità (*TS.* 2, 1, 9, 3), ma la biforcazione riguarda la parte superiore del palo (*ĀpŚS.* 19, 16, 15), il quale, quindi, con ogni probabilità, vuole simboleggiare l'unità nella dualità: i due dèi formano le due metà di una stessa entità. Analogamente, anche se in maniera più netta — il passo è uno dei rari luoghi ṛgvedici in cui si distingue nettamente tra i due (*ṚV.* 1, 115, 5) —, Mitra e Varuṇa sono eguagliati ai due aspetti del sole, quello brillante (= Mitra) e quello oscuro (= Varuṇa), secondo una similitudine che, comunque, mette in luce il rapporto di dualità complementare che tra essi intercorre, ma anche la natura unitaria che ne fa una cosa sola [38].

---

[35] Si veda anche *ṚV.* 5,62,6 e 9; 5,70,3; 6,67,2.

[36] Si veda anche *ṚV.* 2,41,4; 7,66,19.

[37] *PB.* 7,2,2; 7,8,1; *ŚB.* 4,2,5,22; *AiB.* 2,25,1; *JB.* 1,106; *KB.* 28,1.

Ciò spiega perché essi dividano epiteti, come *mīḷhvas*, « generoso, misericordioso » [39] *carṣaṇīdhṛt*, « sostenitore dei coltivatori » [40]; *dhṛtavrata*, « che mantiene le regole fissate di condotta » [41]; *viśvavedas*, « onnisciente » [42]; *urucakṣas*, « lungimirante » [43]. Perché abbiano qualità e caratteristiche comuni: sono re e sovrani universali [44]; assolvono medesime funzioni, ad esempio, mandando la pioggia [45], o facendo compiere al sole il suo corso [46]. Perché, infine, pur nella loro associazione, essi possano venire individualmente considerati ed identificati l'uno all'altro nello svolgimento di una stessa funzione: « Tra questi due, Mitra è Varuṇa, in quanto egli [Varuṇa] assegna agli uomini il loro posto [così come fa Mitra] [...]. » (*ṚV.* 1, 136, 3).

---

[38] J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, cit., p. 6.

[39] L'epiteto, tuttavia, è comune a vari dèi (J. Gonda, *Epithets in the Ṛgveda*, The Hague 1959, p. 127). Esso è connesso con Mitra in *ṚV.* 4,3,5, e con Varuṇa in *ṚV.* 1,136,6.

[40] *ṚV.* 3,59,6 (Mitra); *ṚV.* 4,1,2 (Varuṇa); *ṚV.* 5,67,2 (Mitrā-Varuṇā).

[41] *ṚV.* 1,25,10; 1,44,14 (Varuṇa); *ṚV.* 8,25,2 e 8 (Mitrā-Varuṇā).

[42] *ṚV.* 8,42,1 (Varuṇa); 8,25,3 (Mitrā-Varuṇā). Cfr. R. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 170 e 172.

[43] *ṚV.* 1,25,5 e 16 (Varuṇa); 8,101,2 (Mitrā-Varuṇā). Cfr. R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 170.

[44] Tali titoli (*rājan*: *ṚV.* 1,20,5; 2,27,1; 7,66,6; 10,126,6; *samrāj*: *ṚV.* 8,27,22) competono anche ad altri dèi, ma particolarmente agli Āditya, e, tra questi, a Mitra e Varuṇa (A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Ṛig-veda*, III, Paris 1883, p. 108). Con riferimento a Mitrā-Varuṇā in qualità di « sovrani universali », si veda *ṚV.* 5,63,2-3; 8,23,30; 8,25,4.

[45] *ṚV.* 5,63,3; 7,64,2.

[46] *ṚV.* 5,63,4 e 7.

Allo stesso tempo, tuttavia, questa unità non è assoluta, ma ammette al suo interno un certo grado di distinzione[47]. Il che può forse apparire contraddittorio, ma non lo è, ove si tengano presenti sia alcune caratteristiche generali del « pensiero arcaico », sia, più specificamente, un modo particolare del pensiero vedico. Tutti gli Asura, di cui Mitra e Varuṇa fanno parte, sono ambivalenti[48]: non c'è da meravigliarsi, dunque, se lo siano, a maggior ragione, anche Mitrā-Varuṇā. Si ha, pertanto, una divinità « duale » che implica una biunità di princìpi congiunti, i quali, nelle loro funzioni e attività, spesso risultano di complemento l'uno rispetto all'altro e cooperano l'uno con l'altro[49].

Tale rapporto di complementarità — e non, quindi, di antiteticità, cioè di « maıcato contrasto », come ha sostenuto il Dumézil[50] —, tende, comunque, in prosieguo di tempo, a polarizzarsi;

---

[47] Così, ad esempio, *ŚB.* 3,2,4,18 distingue tra ciò che è di Mitra e ciò che è di Varuṇa, e quindi tra le diverse influenze che si ritiene le due divinità possano esercitare (cfr. anche *TS.* 6,1,11,2). Analogamente, *ṚV.* 7,36,2 distingue tra le funzioni di Mitra e di Varuṇa; mentre *ṚV.* 1,115,5, già citato, associa il colore chiaro con il primo e quello scuro con il secondo. (J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. 15; Id., *The Dual Deities, etc., cit.*, p. 154).

[48] F.B.J. Kuiper, The Basic Concept of Vedic Religion, « History of Religions », 15, 1975-76, p. 108 ss. Si veda anche A. Bergaigne, *op. cit.*, p. 115.

[49] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.* pp. 14 e 19.

[50] G. Dumézil, *Mitra-Varuṇa, etc., cit.*, p. 83 ss. Appare doveroso, tuttavia, ricordare che la iniziale opinione del Dumézil si è venuta, nel corso degli anni, notevolmente modificando, anche se non sembra che tutti gli studiosi ne abbiano tenuto il debito conto. Così, secondo la più meditata formulazione dell'illustre Autore francese, le differenze tra Mitra e Varuṇa — che pur permangono — costituiscono antitesi i cui due termini sono entrambi necessari al mondo o all'uomo, e sono, perciò, complementari. In altre parole, si è in presenza di uno schema binario, ma l'orientamento dei diversi componenti della struttura è uniforme. Per una sintesi dell'attuale posizione dello studioso sull'argomento, si veda G. Dumézil, The Vedic Mitra: a Résumé of Theses and References, « Journal of Mithraic Studies », I, 1976, pp. 27-30.

le due divinità si colorano allora di tratti più individuali ed esclusivi, rispettivamente mitraici (più positivi, fausti, spontanei e risanatori) e varuṇici (più negativi, infausti, artificiosi e restrittivi). Mitra e Varuṇa, però, non si escludono mai, bensì si presuppongono vicendevolmente; anzi, l'associazione di uno dei due con un'idea, un'entità, un fenomeno ha probabilmente evocato un'idea complementare da connettere all'altro, dando luogo, ad esempio, nella letteratura ritualistica, a tutta una serie di nuove identificazioni [51].

Così, ad esempio, Mitra e Varuṇa sono le due braccia, e per mezzo di esse il re appartiene a Mitra e Varuṇa (*ŚB.* 5, 4, 3, 5; 5, 4, 1, 16) [52]; essi sono l'espirazione (*prāṇa*) e l'inspirazione (*apāna*) (*ŚB.* 8, 4, 2, 6; 12, 9, 2, 12); ovvero, con riferimento alla realizzazione di un'idea, essi sono, rispettivamente, la capacità di concezione (*kratu*) e quella di attuazione (*dakṣa*) (*ŚB.* 4, 1, 4, 1). Tutte rappresentazioni, testualmente iconografiche, vorrei dire, della loro complementarità, che nell'ultimo caso si traduce in un'ulteriore identificazione, indotta dal rapporto di Varuṇa con la regalità (p.e., *ŚB.* 2, 5, 2, 34): Mitra è il *brahman* (in questo caso, la classe sociale dei *brāhmaṇa*) e Varuṇa è lo *kṣatram* (la classe dei nobili guerrieri).

In conclusione, si può ragionevolmente affermare che la distinzione-separazione tra le due divinità comincia a verificarsi soltanto nell'*Atharva-veda* [53], e che la bipolarizzazione degli aspetti della stessa idea che esse rappresentano si accentua, dando luogo a un numero sempre maggiore di identificazioni, nella letteratura dei *Brāhmaṇa* (ca. IX-VII sec. a.Ch.). Tali fenomeni, dunque, non sono ṛgvedici e non sembrano autorizzare l'interpretazione di tipo antitetico riscontrata presso molti studiosi. Ne consegue che, nel giudicare la natura di Mitra, non si dovrà contrapporlo, bensì giustapporlo a Varuṇa, ricercando eventualmente in quest'ultimo attributi e funzioni complementari che chiariscano meglio il ruolo del primo.

4. *Mitra nel mondo naturale.*

Stabilita più correttamente la natura del rapporto intercorrente tra Mitra e Varuṇa, volgiamoci ora a considerare l'elemento di maggior importanza che li caratterizza e ne illumina le rispettive funzioni. Questo elemento è il *ṛta*, se è vero che « nessun'altra divinità sta in così intimo rapporto con il *ṛta* » [54]. E il *ṛta* è un termine intraducibile che può venire, sia pure approssimativamente, reso come « l'ordine-e-realtà suprema e fondamentale che condiziona la normale e retta, naturale e veritiera struttura del cosmo, la condotta rituale e umana » [55]. Se, dunque, questo elemento governa tutto ciò, l'analisi del suo operare ai vari livelli — cosmico, rituale, umano — dovrebbe consentire d'intendere anche il ruolo e il significato della presenza di Mitra sui piani corrispondenti.

---

[51] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, pp. 27 e 31.

[52] Analogamente in *ŚB.* 5,4,1,15; 5,4,3,27.

[53] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, pp. 13-16.

Un'ultima riflessione, riguardo il significato del nome di questa divinità, non sarà fuori luogo. È ben noto che *mitra* significa « amico » e che i nomi degli dèi vedici sono principalmente indicazioni di funzioni e di manifestazioni [56]. Occorre ricordare costantemente questo significato-funzione che si manifesta ai vari livelli indicati in cui opera il *ṛta*, se si vuole sperare d'intuire ciò che i poeti vedici [57] — e non gli interpreti moderni [58] — si rappresentavano in Mitra, ciò che da lui invocavano e da lui attendevano.

---

[54] H. Lüders, *op. cit.*, p. 13.

[55] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. 109; Id., *Les religions de l'Inde, cit.*, pp. 98-100.

[56] J. Gonda, *Les religions de l'Inde, cit.*, p. 59; Id., *The Vedic God Mitra*, cit., pp. 6 e 102; Id., Mitra and *mitra*, etc., cit., p. 71 ss. In quest'ultimo lavoro, l'A. esplicitamente condivide l'opinione di Renou (*op. cit.*, p. 4), secondo cui le qualità essenziali di Mitra sono contenute nel suo stesso nome.

[57] I commentatori, certo, non possono restituirci con assoluta fedeltà l'orizzonte spirituale dei poeti vedici; tuttavia non sembra inutile ricordare che essi — pur sempre Indiani, dai primi discendenti culturalmente oltre che fisicamente — spesso credevano che le manifestazioni di potenze agissero in accordo con il significato dei nomi da cui risultavano principalmente caratterizzate, a prescindere dal fatto se i nomi propri venissero intesi correttamente o meno. Così, Uvaṭa commenta *VS.* 38,22 nel modo seguente: « Mitra è l' 'amico' di tutti » (*mitro hi sarvasyaiva mitram*); mentre un commentario chiosa *AV.* 3,8,1 come segue: « Egli [Mitra] benefica tutti come un amico » (*sarveṣāṃ mitravad upakārakaḥ*) (J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, pp. 111, n. 2 e 115 n. 2).

[58] I. Gershevitch (*op. cit.*, p. 30), ad esempio, afferma che tra il nome comune *mitra*, « amico », e quello proprio del dio non vi sia altro rapporto che quello di accidentale omonimia. Purtroppo, a sostegno di tale personale opinione, egli non ritiene di fornire alcuna seria argomentazione. Uno storico

4.1. *Mitra, la naturalità e la fertilità.*

In quanto custode, insieme con Varuṇa, del *ṛta*, Mitra rappresenta e governa una potenza che si esprime nella fertilità ampiamente intesa. Abbiamo già ricordato il suo ruolo fecondatore nella nascita di Vasiṣṭha e di Māna (*ṚV*. 7, 33, 11 e 13), così come la sua funzione procreatrice nella generazione da parte delle Acque (*JB*. 1, 140). Aggiungeremo ora che un testo, dopo averlo identificato con la luna crescente (v. par. 4.3), lo presenta nell'atto di versare il suo seme in Varuṇa, la luna calante (*PB*. 25, 10, 10); mentre un'altra testimonianza ne rovescia le identificazioni, ma conferma la valenza seminale del dio, sostenendo che la luna crescente (Varuṇa) è prodotta dal seme che Mitra depone in esso (*ŚB*. 2, 4, 4, 18-19). Il dio, inoltre, è un rappresentante del « vigore », della « capacità vitale » (*vāja*)[59]: una considerazione, questa, che sembra risollevare in *ṚV*. 10, 12, 5 il poeta sconfortato e preoccupato[60].

Mitra è anche connesso con la vegetazione, come del resto lo stesso Mithra avestico (cfr., p. e., *Yašt*, 10, 61 e 112). Apprendiamo, infatti, che il riso che matura e spunta spontaneamente nel terreno incoltivato gli appartiene, mentre le piante crescenti nel terreno coltivato sono di Varuṇa (*ŚB*. 5, 3, 3, 8). La conclusione che si deriva da questa differenza, tratta dallo stesso commentatore, è che Varuṇa, mediante l'agricoltura, danneggia la terra e gli animali in essa nascosti; al contrario, Mitra non « ferisce » la terra[61] — a mio giudizio, perché è il dio amico —. Altrove, tutta-

---

delle religioni, A. Brelich — che qui vorrei ricordare con profondo rispetto —, pur influenzato dalla teoria seguìta anche dal Gershevitch, seppe, tuttavia, vedere altrimenti: « [...] Mitra [...] è l'*amico* per eccellenza [...]. » (A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, p. 198.

[59] Il *vāja* è un potere generativo che si ritiene risiedere nella vegetazione, nel bestiame, etc., e per il quale si ottengono nuovo cibo e nuova vita (J. Gonda, *Epithets in the Ṛgveda*, *cit.*, pp. 43-44). Si veda anche J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, *cit.*, p. 128, ove il *vāja* è identificato con la potenza sessuale.

[60] J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, *cit.*, p. 17, n. 3.

[61] Sulle « ferite » inferte alla terra in conseguenza dell'attività di scavo, e sulla necessità di sanarle, si veda, con riferimento alla cultura indiana, il mio lavoro: Aspetti della tematica dell'acqua nello *Śatapatha-Brāhmaṇa*. Esperienza naturalistica e mondo magico, « Rivista degli studi orientali », L, 1976, pp. 145-77. Coerentemente con questo aspetto non-lesionistico — e quindi benigno, amichevole — di Mitra, apprendiamo che gli vengono of-

via, il rapporto appare rovesciato, nel senso che Mitra viene collegato con l'aratura, e Varuṇa con il periodo di apparente stasi che fa seguito all'aratura e precede la maturazione del grano (*TB.* 1, 8, 4, 2). Si tratta però, come si vede, di un contesto diverso, in cui viene sottolineata la relazione di Varuṇa con il potere ctonio della fertilità e della vegetazione, e forse la sua natura di dio del grano[62]. Sta di fatto, comunque, che le offerte a Mitra e Varuṇa, rispettivamente la nona e la decima di una serie di dodici (*ŚB.* 5, 5, 2, 7), sono intese a rappresentare il corso di un carro attraverso l'universo, in cui si sviluppano i processi di fertilità[63]. A questo proposito, è forse il caso di rilevare che il rapporto tra Mitra e il numero nove, e tra questo e le divine potenze legate alla vegetazione, potrebbe non essere casuale, come propende a ritenere il Gonda[64].

La valenza di fertilità collegata con Mitra è, d'altra parte, confermata da un'altra testimonianza, anche se quest'ultima sembra riferirsi più all'attività dell'agricoltura che non al mondo naturale. L'aratura rituale ricordata in *ŚB.* 7, 2, 2, 12 deve accompagnarsi alla recitazione di *VS.* 12, 72, che invita il solco, invocato come la Vacca dell'abbondanza, a produrre per varie divinità (tra cui Mitra e Varuṇa), per le creature e le piante, il latte del loro desiderio. Ora, poiché lo stesso simbolismo dell'abbondanza, espresso mediante l'immagine delle vacche che danno il loro latte, è collegato con il *ṛta*[65] — che Mitra, insieme con Varuṇa, custodisce —, non appare fuori luogo intravvedere, in tale elaborata associazione, la funzione stimolatrice, appunto di fertilità, di Mitra (eventualmente in unione con Varuṇa)[66].

---

ferti grani di riso non mondati, a differenza di Bṛhaspati (*TS.* 1,8,9,3); e che essi sono da intendersi non spezzati — o, nel caso di Bṛhaspati, spezzati — perché Mitra non ferisce nessuno ed è amico di tutti (*ŚB.* 5,3,2,7). Questa spiegazione fornita dal testo — che il Gonda giudica secondaria (*The Vedic God Mitra, cit.*, p. 82) — mi sembra, invece, importante.

[62] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. 23.

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*, p. 22.

[65] J. Gonda, *Les religions de l'Inde, cit.*, p. 99. Cfr. *ṚV.* 5,62,2.

[66] Non sembra fuori luogo osservare che le divinità per le quali si auspica che la Vacca dell'abbondanza produca il loro desiderio sono, oltre a Pūṣan — dio protettore del bestiame, qui menzionato a buon diritto —, Mitra, Varuṇa, Indra e gli Aśvin, cioè le stesse del trattato hittita-mitannico. Non

Infine, è da notare come risulti coerente con il quadro delineato l'associazione costante, nei più vari contesti, di Mitra con i fenomeni spontanei — il legno che si rompe da sé, il burro che si produce naturalmente, ciò che si cuoce per effetto del vapore, e non del fuoco (p.e., *ŚB.* 5, 3, 2, 5-6 e 8) —, mentre i fenomeni legati all'intervento di un'attività umana sono di pertinenza di Varuṇa.

4.2. *Mitra e le acque.*

Mitra è associato, almeno potenzialmente, con le acque. Certo queste, come ha osservato il Lüders, non costituiscono la sua dimora[67], ed esse mantengono un rapporto ben più stretto con Varuṇa[68]; tuttavia, proprio per questo, « in vista della comunanza dei due gemelli », non ci si può aspettare che egli non abbia nulla a che vedere con l'acqua[69]. In effetti, sappiamo che Varuṇa è collegato con le acque che non scorrono, ed è lui stesso che le trattiene (*ŚB.* 4, 4, 5, 10; 5, 3, 4, 12)[70]; per cui, data la complementarità delle due divinità, e considerata la natura stimolatrice di Mitra, a differenza di quella restrittiva della prima, non sarebbe infondato sospettare che le acque correnti siano sue, o sia lui a farle scorrere[71]. Ciò tanto più in quanto, come si è visto (par. 4.1), i processi spontanei gli sono associati: e la spontaneità delle acque sta

---

pare che vi sia qui alcuna questione di relazioni internazionali, e quindi di divinità che siano chiamate a garantirne l'ordinato svolgimento. Si può, dunque, pensare che vi sia dell'altro, e che la spiegazione di questa presenza forse non risieda (soltanto) nel diritto internazionale?

[67] H. Lüders, *op. cit.*, p. 12.

[68] Sul rapporto tra Varuṇa e le acque, si vedano tra gli altri: H. Lüders, *op. cit.*; V.M. Apte, Religion and Philosophy (The Age of the Ṛk-Saṃhitā), in R.C. Majumdar-A.D. Pusalker (eds.), *The History and Culture of the Indian People*, I, London 1951 (rist. 1952), p. 366; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, cit., p. 101; S. Bhattacharji, *The Indian Theogony. A comparative Study of Indian Mythology from the* Vedas *to the* Purāṇas, Cambridge 1970, pp. 37-39.

[69] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. 35.

[70] Sulla particolare natura delle acque di cui Varuṇa è signore, che sarebbero le acque cosmiche primordiali, si veda F.B.J. Kuiper, *art. cit.*, p. 114.

[71] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. 34.

proprio nel fluire. Si aggiunga che il Mithra avestico riempie le acque e fa cadere la pioggia (*Yašt*, 10, 61).

Comunque sia, Mitrā-Varuṇā mandano la pioggia (*ṚV.* 5, 63, 3; 7, 64, 2); la pioggia scende dal cielo ove essi risiedono (*ṚV.* 7, 64, 2; 1, 136, 2); le due divinità sono invocate perché mandino la pioggia (*ṚV.* 1, 152, 7; 5, 62, 3; 7, 64, 2). Inoltre, in *AV.* 5, 19, 15 si parla della pioggia di Mitrā-Varuṇā; essi conducono (*netārau*) le acque (*TS.* 6, 4, 3, 3); e si auspica che i due dèi favoriscano il sacrificante con la pioggia (*ŚB.* 1, 8, 3, 12)[72].

4.3. *Mitra e la luna.*

Di Mitra e la luna ho già fatto cenno (v. par. 4.1). *PB.* 25, 10, 10, dopo aver identificato Mitra con il giorno e Varuṇa con la notte, aggiunge che essi sono anche le due metà del mese, cioè della luna, di cui rappresentano, rispettivamente, la fase crescente e quella calante; d'altra parte, *ŚB.* 2, 4, 4, 18-19 inverte i termini dell'equazione, identificando Mitra con la luna calante e Varuṇa con quella crescente. Senonché, ai nostri fini, la divergenza non sembra rilevante. Ciò che conta è l'identificazione complessiva in sé, la quale, a mio avviso, non va considerata come mera manifestazione del fenomeno di progressivo ampliamento dell'identificazione delle due divinità con altre coppie reali o artificiose, in virtù del modello binario di complementarità formato da Mitra e Varuṇa — che certamente, come ho accennato (v. par. 3), dovette venire applicato nella letteratura dei *Brāhmaṇa* —.

Ci sono, infatti, alcuni elementi che inducono a ritenere come questa connessione non sia semplicemente di natura ritualistica, anche se poi, sul piano liturgico, essa abbia potuto venire rafforzata. Primo fra tutti, il chiaro collegamento, in entrambe le testimonianze, tra Mitra e il *semen* che egli depone in Varuṇa, il quale è, a sua volta, altrove identificato con la luna stessa (*ŚB.* 6, 1, 2, 4); in secondo luogo, il fatto che Mitra e Varuṇa siano associati anche alle acque (v. par. 4.2), nonché alla vegetazione e alla fertilità (v. par. 4.1). Il quadro così risulta molto organico: si delinea quel complesso solidale fecondità-vegetazione-pioggia-ritmi lunari, che Eliade ha chiaramente intuito e individuato in numerose culture[73].

---

[72] Per altre testimonianze sulla connessione tra Mitra e la pioggia o le acque, si veda: *TS.* 2,4,8 e 10; *KS.* 11,9:155,17 e 11,10; *MS.* 2,4,7:44,10 e 12.

Un'ultima osservazione sembra importante: Mitra è qui il principio di rinnovazione dell'ordine cosmico (*ṛta*) e di ristabilimento del ciclo.

4.4. *Mitra e il sole.*

Il problema del rapporto tra Mitra e il sole è di grande importanza per tutto il complesso degli studi mitraici, data l'identificazione del dio con l'astro, avvenuta in Iran e nelle regioni dell'impero romano in epoche successive. La domanda che si porrà, prima o poi, sarà dunque questa: Mitra è il sole? E, inoltre, che funzione svolge sotto questo aspetto? Esaminiamo, dunque, le fonti e cerchiamo di rispondere in qualche modo.

Dai testi apprendiamo che il sole è l'occhio di Mitra, di Varuṇa e di Mitrā-Varuṇā (ad esempio, *ṚV.* 1, 115, 1; 10, 37, 1; 7, 61, 1; 7, 63, 1); esso, tuttavia, è anche uno dei due occhi del cielo (*ṚV.* 1, 72, 10)[74]; l'occhio di Agni (*ṚV.* 1, 115, 1) e — secondo il commento di *ŚB.* 7, 5, 2, 27 — anche l'occhio degli uomini. La relazione del sole con Mitra, dunque, almeno sotto questo aspetto, non è esclusiva.

ṚV. 1, 115, 5, che abbiamo già ricordato (v. par. 3), c'informa che il Sole (Sūrya) assume due aspetti: uno brillante, connesso con Mitra, e l'altro, oscuro, collegato a Varuṇa. Secondo la chiosa di Uvaṭa, Mitra afferra coloro che sono di buona condotta, mentre Varuṇa ghermisce quanti osservano una condotta cattiva, così il Sole favorisce (*anugṛhṇāti*) il mondo. Un altro commento — quello di Mahīdhara — spiega più semplicemente che attraverso la sua forma di Mitra egli favorisce i primi; mentre raffrena i secondi nel suo aspetto di Varuṇa.

Altrove, si legge che Agni diventa Varuṇa alla sera; o si cangia in Mitra al mattino, sorgendo; e va, in qualità di Savitar, attraverso l'atmosfera (*AV.* 13, 3, 13). Sempre sotto il nome di Savitar, che ne costituisce l'aspetto dinamico, il Sole viene, inoltre, identificato con Mitra, in virtù del suo intrinseco modo di essere che si esprime variamente in maniera conforme alla norma dell'ordine universale[75]: *mitro bhavasi deva dharmabhiḥ* (*Ṛ̣V.* 5, 81, 4).

---

[73] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 (tr. it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, rist. 1970, pp. 164-73).

[74] R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 173.

Sūrya viene anche invocato come *mitramahas*, « la cui grandezza è come quella di Mitra ». Così, in *ṚV.* 1, 50, 11, il poeta gli si rivolge con questo epiteto chiedendogli di far cessare le proprie sofferenze (nella circostanza, mal di cuore e itterizia); mentre gli autori di altri inni auspicano di poter vedere ogni giorno il sorgere del sole — sempre qualificato come *mitramahas* — per molti anni a venire, in letizia, con discendenza, liberi dalla malattia e dal peccato (*ṚV.* 10, 37, 7); ovvero, di vederlo per cento autunni levarsi e salire (*Ṛg-veda khila* 1, 1, 3, aggiunto a *ṚV.* 1, 51). Infine, in *AVPaipp.* 10, 10, 2 e 16, 152, 10 troviamo espressa la preghiera che il sole, « la cui grandezza è come quella di Mitra », sorgendo in quel giorno, distrugga gli avversari di chi lo invoca.

Non mancano altre connessioni tra Mitra e il sole, come nel caso del rito giornaliero del fuoco, l'Agnihotra, che richiede il compimento di particolari atti prima del sorgere o del calare del sole, senza l'osservanza dei quali il sacrificio fallisce. E Mitra, in quest'ultimo caso, pone rimedio, impedendo il presumibile dispiegarsi degli effetti negativi della cattiva riuscita del rito (cfr., p.e., *TB.* 1, 4, 4, 6; *MS.* 1, 8, 9:128, 18)[76].

Elementi solari associati a Mitra si rinvengono forse in un altro rito, quello del Rājasūya (la consacrazione reale), che assume particolare interesse per noi in considerazione del carattere solare di Mithras, nonché del favore di cui esso godette presso alcuni imperatori romani. Apprendiamo, dunque, dalle fonti che, in giorni determinati del periodo in cui il rito ha luogo, si munge una vacca e se ne versa il latte su quello del giorno precedente per renderlo denso: operazione questa che viene compiuta per simboleggiare il bere, da parte del sole, giorno dopo giorno, del latte della terra-vacca e del toro-cielo. Per altro verso, il sacrificante, che è lo stesso re, deve imitare la circolazione del sole intorno all'universo. Inoltre, il *ghṛta* che, nella circostanza, si adopera per cuocere l'oblazione di riso offerta a Mitra — riso che deve prodursi spontaneamente e sul quale deve risplendere il sole —, viene immaginato come condotto in giro su un carro tirato da animali cui si dice di « volare via »: tutto ciò sembrerebbe suggerire una certa caratterizzazione solare del processo, in cui, come si è visto, anche Mitra è impegnato. Un'ultima notazione, a questo proposito, riguarda il piatto dell'oblazione di Mitra, che ha una forma quadrangolare, analoga a quella del sole, secondo la testimonianza di *ŚB.* 14, 3, 1, 17[77].

---

[75] Ho preferito così rendere, rispetto alla traduzione del Gonda (*The Vedic God Mitra, cit.*, p. 58), il termine *dharmabhiḥ.*

[76] In generale, Mitra espia gli errori commessi durante il rito, allontana e neutralizza le influenze maligne, placa, viene implorato perché prevenga gli incidenti rituali (J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, cap. VI, soprattutto p. 67 ss.).

Ma al di là di queste complesse identificazioni, tipico frutto dell'ambiente sacerdotale, abbiamo testimonianze meno vaghe che c'informano sulla stretta associazione tra Mitra e il sole. Ad esempio, il nome del dio è compreso tra quelli di una serie di divinità (tra cui figura anche la Morte!) che sono identificate con il Sole (*TĀ.* 10, 14, 1); ovvero ricorre insieme con quelli di Savitar (appunto il Sole) e di Aryaman (associato con Mitra e identificato, nel commento, con Sūrya) in una sorta di unità ternaria — cui si fa ricorso per rimediare al versamento dell'offerta di burro sul luogo del sacrificio (*TB.* 3, 7, 10, 1) — nella quale potrebbe ravvisarsi Mitra in quanto Sole[78].

Si deve a questo punto rilevare che, sin da epoca relativamente antica (forse il V sec. a.Ch.)[79], la tradizione commentaria — che qui non menzioniamo, ma che il Gonda ha diligentemente raccolto[80] — ha cominciato ad identificare Mitra con il Sole. Tale tradizione vanta nomi illustri, tra cui quelli di Śaṅkara (VIII-IX sec.)[81] e di Sāyaṇa (XIV sec.), e continua praticamente, con qualche eccezione, ancora oggi [82]. Essa, inoltre, è stata seguìta anche da non pochi degli interpreti occidentali [83].

---

[77] Sulla cerimonia, si veda J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, The Hague 1957.

[78] J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, *cit.*, p. 60.

[79] M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, III, Leipzig 1920, p. 480 ss.

[80] J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, *cit.*, pp. 57-61.

[81] Si veda, tuttavia, M. Piantelli (*Śaṅkara e la rinascita del Brāhmanesimo*, Fossano 1974, pp. 209-11), che propone una cronologia anteriore di circa un secolo rispetto a quella tradizionale.

Tuttavia, a me non pare che tale interpretazione sia sufficientemente fondata. Abbiamo, infatti, visto come l'associazione di Mitra con l'occhio del sole non sia esclusiva, ma si estenda ad altre divinità e persino agli uomini; e come altri collegamenti in contesti rituali siano tutt'altro che espliciti e immediati. Quanto ai due aspetti del sole, quello luminoso e quello oscuro, eguagliati a Mitra e Varuṇa, sarei propenso a credere, malgrado il commento di Mahīdhara e Uvaṭa, che l'identificazione sia da imputare alla complementarità del giorno e della notte, la quale doveva richiamare subito alla mente quella di Varuṇa e di Mitra, analogamente a quanto si è visto per le due braccia del re, l'inspirazione e l'espirazione, e le due fasi lunari (v. parr. 3 e 4.3).

D'altra parte, anche l'identificazione di Agni con Varuṇa, Mitra e Savitar, a seconda delle diverse fasi del giorno (*AV.* 13, 3, 13), mi sembra doversi far risalire, ancora una volta, più che altro all'immagine di continuità che il poeta voleva dare del corso del sole durante il giorno e la notte. Ora, poiché l'aspetto notturno del cammino del sole era, o era stato, già identificato con Varuṇa, Mitra, in virtù del rapporto di complementarità che lo legava al primo, *doveva* essere chiamato in causa, e poteva venire opportunamente eguagliato all'aspetto del sole nel momento dello spuntar del giorno. Ciò risultava del tutto naturale, poiché egli è associato con la luce (v. par. 4.5).

---

[82] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. 60. Ciò, almeno in parte, si deve al valore probante sempre assunto in India dalla tradizione, la quale, senza possedere gli strumenti della critica moderna, aveva, invece, come sicuro punto di riferimento, un'identificazione — almeno parziale (v. n. 85) — con l'astro. È da ritenere che tale identificazione abbia assunto un valore prevalente quando il concetto di *ṛta*, a cui sono collegate *tutte* le funzioni di Mitra, sia cominciato a svanire e ad obliterarsi. Mi sembra, in proposito, pertinente un'osservazione di U. Bianchi: « [...] I seguaci di una religione, se pur sono buoni testimoni del sentire attuale medio degli aderenti di questa, non sempre sono buoni testimoni del suo passato e dei problemi storico-interpretativi a questo connessi. » (La storia delle religioni, in G. Castellani, a cura di, *Storia delle religioni*, Torino 1970, p. 18 dell'estratto). L'osservazione vale, credo a maggior ragione, per i commentatori antichi.

[83] Per un panorama delle opinioni, si vedano A. Meillet (*art. cit.*, p. 143) e J. Gonda (*The Vedic God Mitra, cit.*, pp. 55-58 e 102-03). È da ritenere, peraltro, che soprattutto gli indologi della « prima generazione », citati dal Meillet, siano stati influenzati dalle teorie della scuola di M. Müller.

Quanto alle altre testimonianze, l'epiteto *mitramahas*, riferito a Sūrya, non è, del pari, esclusivo, trovandosi in connessione anche con Agni (v. par. 4.6), e non esprime, a mio avviso, tanto un'identificazione, quanto piuttosto una equivalenza di significato elogiativo ed auspicale tra la divinità invocata (il Sole) e lo stesso Mitra [84].

Resta, infine, l'ultimo dato testuale: *mitro bhavasi deva dharmabhiḥ* (*Ṛ̣V.* 5, 81, 4). Qui — è inutile negarlo — si è in presenza di una vera e propria identificazione, la quale, tuttavia, va interpretata alla luce di testimonianze analoghe, che certo non mancano. Ad esempio, abbiamo già avuto occasione di citare *ṚV.* 1, 136, 3 (v. par. 3): *mitras tayor varuṇo yātayajjano 'ryamā yātayajjanaḥ* (« Tra questi due, Mitra è Varuṇa, in quanto egli [Varuṇa] assegna agli uomini il loro posto [così come fa Mitra]; è Aryaman in quanto egli [Aryaman] assegna agli uomini il loro posto. »). Altri casi dello stesso genere si vedranno con riferimento ad Agni (v. par. 4.6). Si tratta di parziali identificazioni, di « sovrapposizioni » *momentanee* e non *definitive* [85], in virtù delle quali la divinità di cui si parla assume il nome di un'altra, che in quel momento è chiamata o invocata a rappresentare, e di cui viene a svolgere le funzioni. La definirei un'identificazione provvisoria funzionale, « garantita » dal nome che il dio in questione momentaneamente assume *in vece* dell'altro. Se si rammenta che nella religione vedica i nomi costituiscono l'indicazione di funzioni e di manifestazioni (v. par. 4), ciò riesce — mi pare — pienamente comprensibile.

Abbiamo così dato una risposta alla prima delle due domande: Mitra non è il Sole, ma può parzialmente e provvisoriamente diventarlo, quando quest'ultimo venga rappresentato e invocato come (un) « funzionario » di Mitra. Siamo così introdotti alla seconda domanda: quali funzioni esso svolge sotto l'aspetto di Mitra?

La risposta qui ci sembra inequivocabile, e concorda con quella dei commentatori. Sūrya (in quanto) Mitra, favorisce il mondo, cioè gli uomini di buona condotta (così Uvaṭa e Mahīdhara), sorvegliandoli e proteggendoli con il suo occhio[86]; Agni, sotto l'aspetto di Mitra, riprende il corso dell'astro al mattino e, dopo la notte, riassicura il nuovo giorno, durante il quale continuerà a guardare sul mondo.

---

[84] Ciò non impedisce che lo stesso epiteto, in altre occasioni, sia molto più significativo (v. par. 4.6).

[85] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, pp. 6-7 e 58. In questi casi, secondo il Gonda, Mitra fonde la sua figura con le divinità che ne assumono le funzioni, e non si distingue da esse.

D'altra parte, un Mitra « solarizzato » interviene nella consacrazione reale, perché anche il sovrano, a suo modo, è un suo « funzionario », in quanto protegge il regno, governa con giustizia e veridicità, osserva le leggi, mantiene l'ordine: insomma, è, anch'egli, *dhṛtavrata*[87] e custodisce il *ṛta*, che è un valore universale e « risplende » su tutti gli uomini. E Mitra, ancora, interviene anche per porre rimedio alle conseguenze infauste che deriverebbero altrimenti dall'errore rituale compiuto per il mancato rispetto dei tempi del sole.

Infine, Sūrya, « dalla grandezza pari a quella di Mitra », viene invocato per sanare le sofferenze; perché conceda lunga vita allietata da discendenza e benessere, non turbata dalla malattia, né offuscata dal peccato; perché, sorgendo, distrugga gli avversari: tutta una serie di funzioni benefiche, riparatrici, restauratrici, coerenti anche con gli aspetti lunari di Mitra (lunga vita, progenie).

4.5. *Mitra e la luce.*

Le connessioni, e persino la parziale identificazione di Mitra con il Sole, inducono quasi automaticamente a ritenere che la nostra divinità sia in qualche modo associata anche con la luce (e il calore, v. par. 4.6).

Ma quale luce? In generale, secondo la testimonianza più volte richiamata di *ṚV.* 1, 115, 5, quella, appunto, del Sole (Sūrya), il cui aspetto luminoso è collegato con Mitra; le fonti, tuttavia, pur se di epoca post-ṛgvedica, offrono in proposito indicazioni ben più specifiche. Così, abbiamo già visto che Agni (in questo caso identificato con il sole) diventa Mitra *al mattino*, sorgendo (*AV.* 13,

---

[86] Sull'occhio di Mitra e sull'influenza benefica del suo sguardo, si veda J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, cap. VII.

[87] L'epiteto, come si è accennato (v. par. 3), viene attribuito a Varuṇa e Mitrā-Varuṇā.

3, 13)[88]; possiamo adesso aggiungere che altrove il sole è detto trasformarsi in Mitra all'ora in cui si raccolgono le vacche (*JUB.* 4, 7, 2, 10); ovvero, che tale ora, in cui gli animali al pascolo vengono riuniti per la mungitura (*saṃ-gava*)[89], gli appartiene (*TB.* 1, 5, 3, 1). Il che significa che egli è particolarmente associato con le *prime ore del giorno*[90]. Ulteriori conferme a tale collegamento possono, inoltre, rinvenirsi in *TS.* 6, 4, 8, 3 s., da cui si ricava che Mitra produsse il giorno dall'indifferenziato primordiale, evidentemente oscuro prima di questo atto cosmogonico[91], dopo il quale *albeggiò*; ed eventualmente in due passi di *BaudhDhŚ.*: 2, 4, 7, 11, secondo cui, *al mattino*, si rende onore al sole recitando due versi rivolti a Mitra (*ṚV.* 3, 59, 6 e 1), e 2, 10, 18, 21, ove le preghiere del *mattino* vengono assolte recitando le stanze chiamate Maitrī. D'altro canto, anche Mitrā-Varuṇā appaiono in relazione con lo splendore dell'alba al sorgere del sole (v., p.e., *ṚV.* 5, 62, 8).

Mitra, dunque, è identificato o strettamente connesso con il mattino, cioè con la luce delle prime ore del giorno, in cui il « distacco » dalla notte — periodo favorevole all'attività di potenze e spiriti maligni (v., p.e., *ṚV.* 7, 104, 18) — è maggiormente evidente, e in cui il ritmo della vita riprende il suo corso ordinato (si pensi al *ṛta*); inoltre, gli appartengono le ore antimeridiane (*TB.* 1, 5, 3, 1), durante le quali si compiono alcune attività fondamentali per la sussistenza del gruppo — come la mungitura —, o si raccomandano le sante occupazioni — come lo studio —: per questa ragione, viene variamente coinvolto nelle devozioni mattutine, che talora da lui prendono il nome. Il quadro risulta, perciò, coerente. D'altra parte, stabilita la relazione tra Mitra e la luce del giorno, non sembra inutile ricordare che anche il Mithra avestico è in stretto rapporto con la luce dell'alba[92].

---

[88] È significativo rilevare che, nel testo citato, Agni, mutatosi in Varuṇa alla sera, diventa Mitra al levar del sole e si trasforma in Savitar quando affronta il suo viaggio attraverso l'atmosfera. Quindi, la relazione tra Mitra e l'astro parrebbe assumere un carattere specifico proprio alle prime ore del giorno.

[89] Sul *saṃ-gava*, la seconda delle cinque divisioni del giorno, si veda A.A. Macdonell-A.B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, New Delhi 1958 (rist. ed. London 1912), II, p. 416, *s.v.*

[90] J. Gonda, *The Vedic God Mitra, cit.*, p. 41.

[91] Cfr. *ṚV.* 10,129,3. Secondo il Kuiper (*art. cit.*, pp. 108-10), con riferimento all'unità indifferenziata primordiale, non si dovrebbe parlare di oscurità, poiché questa, in quanto opposta alla luce, appare solo in un secondo momento, quando, in conseguenza di un determinato atto demiurgico (nel caso, di Indra), sorge il mondo fenomenico caratterizzato dalla dualità. Ai nostri fini, tuttavia, siccome, a conclusione dell'atto demiurgico, il sole si leva in cielo, possiamo considerare la fase precedente intrinsecamente tenebrosa proprio perché indifferenziata. L'oscurità della fase successiva sarebbe, invece, qualche cosa di diverso: un aspetto della nuova bipolarità dell'esistenza, in cui gli elementi della coppia di opposti sono interdipendenti tra di loro.

Per un altro esempio della luce del sole che risplende sul « mattino cosmico » del mondo, si veda R.C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 42-43.

L'associazione di Mitra si estende, tuttavia, alla luce dell'intero giorno, in contrapposizione all'oscurità della notte, riservata, invece, a Varuṇa, in ossequio a quella concezione della « dualità unitaria » di cui abbiamo parlato (v. par. 3), e che nella circostanza si esprime nei due aspetti del Sole (chiaro e scuro), ovvero nelle due metà del cammino da esso compiuto, appunto, nel corso del dì e della notte. Ne consegue, perciò, che il giorno appartiene a Mitra, e che proprio durante questo periodo, in cui egli esercita la sua influenza, se ne manifestano le qualità più peculiari[93]. La sua figura e il suo ruolo, quindi, si chiariscono attraverso un'analisi delle fonti volta ad accertare la caratterizzazione più o meno positiva che in esse la rappresentazione del giorno assume; ed intesa a stabilire le aspettative che l'uomo nutre nei confronti della divinità preposta alla fase luminosa della giornata.

La valutazione che le fonti (di varia epoca) danno del giorno è quanto mai positiva, anche in confronto all'immagine che esse forniscono della notte, considerata prevalentemente (anche se non sempre) in modo alquanto negativo. Così, il mattino risveglia il mondo all'attività (*ṚV.* 1, 124, 1) e porta nuova vita (*ṚV.* 7, 80, 2); il giorno determina separazione (cfr. *ŚB.* 8, 5, 2, 5) poiché induce la gente alle rispettive occupazioni; esso è anche identificato con il soffio vitale (*PrU.* 1, 13). Ancora, il giorno è connesso con la luce e lo splendore (cfr., p.e., *ChU.* 4, 15, 5 e *BĀU.* 1, 1, 2); viene invocato perché porti via il male commesso (*MahāNU.* 322); la sua « conoscenza » distrugge il male e ne libera (*BĀU.* 5, 5, 3).

Interessante, infine, appare un'altra testimonianza racchiusa in una formula che accompagna la rimozione di una porta di una casa: Mitra, al mattino, « scopre » (cioè apre) la porta che era stata chiusa, evidentemente per la notte, da Varuṇa (*AV.* 9, 3, 18; *KauśS.* 66, 22). Questa bella immagine sintetizza figurativamente la funzione dinamica, di ripresa, di stimolo, di rinnovazione, propria di Mitra — in quanto divinità del giorno e della luce —, che emerge dal complesso dei testi esaminati [94]. Ma non solo in quelli: una simile funzione di ridestamento indotto dalla luce del mattino sembra caratterizzare anche il Mithra avestico in *Yašt*, 10, 142.

---

[92] I. Gershevitch, *op. cit.*, p. 320.

[93] J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, *cit.*, p. 38.

L'associazione di Mitra con la luce del giorno non deve, tuttavia, far dimenticare la sua relazione con la luna (v. par. 4.3), e quindi con la luce di questa. Si può, dunque, concludere che tutto quanto risplende gli viene in qualche modo riferito: persino le vittime bianche o rosse, cioè splendenti (v., p.e., *TS.* 2, 1, 8, 4; 5, 6, 11, 1).

4.6. *Mitra e il fuoco.*

Dopo la luce, il fuoco, che ad essa è collegato. Abbiamo già visto (parr. 4.4-5) l'associazione Sole-Agni-Mitra, al mattino (*AV.* 13, 3, 13); una relazione tra le stesse divinità (o i fenomeni naturali da queste impersonati) troviamo in *ṚV.* 3, 5, 1 ss., ove si descrive il risveglio di Agni come sole e la sua trasformazione in Mitra, allorché esso sia stato acceso sotto forma del fuoco sacrificale mattutino [95]. E analogamente in *ṚV.* 5, 3, 1.

Ancora una volta, dunque, siamo in presenza di una di quelle sovrapposizioni che abbiamo incontrato a proposito del Sole (v. par. 4.4), e che ho definito come « identificazioni provvisorie funzionali ». Una identificazione, sia pure provvisoria, che ci viene garantita, in questo caso, dall'assunzione, da parte di Agni, del nome di Mitra; dall'attribuzione, che gli viene riconosciuta dai poeti ṛgvedici, di qualità specifiche di Mitra; dallo svolgimento di funzioni sicuramente mitraiche che egli, in determinate circostanze, assicura; infine, dalla sua invocazione mediante l'epiteto di *mitramahas*.

---

[94] *Ibid.*, p. 38 ss. Il valore positivo della funzione stimolatrice di Mitra, e quindi il senso del suo ruolo di amico, risultano anche più significativi alla luce della condizione dinamica dell'esistenza — della quale sono espressione, ad esempio, Indra, Mitra e lo stesso *ṛta* —, che sembra caratterizzare l'universo vedico. Si veda A. Brelich, *op. cit.*, pp. 194-98.

[95] Secondo l'interpretazione del Gonda (*The Vedic God Mitra, cit.*, p. 48), che preferisce rendere la parola *mitra* con il nome del dio, anziché con il sostantivo. Sulle difficoltà di questa traduzione e sull'opportunità di astenersi da distinzioni troppo specifiche ed esclusive, si veda anche *ibid.*, pp. 49-51.

Così, Agni è Mitra (*ṚV.* 1, 94, 13); è entrambi, Varuṇa e Mitra (*ṚV.* 7, 12, 3); e potrebbe essere stato identificato dai *ṛṣi* con il dio amico in diversi contesti (v., p.e., *ṚV.* 1, 38, 13; 1, 67, 1; 1, 151, 1; etc.), in cui la difficoltà di distinguere tra Mitra e *mitra* — che ha sovente diviso gli studiosi —, non può essere forse risolta secondo criteri propri degli interpreti moderni, spesso troppo distanti dalla sensibilità religiosa dei poeti vedici[96].

L'identificazione nominale di Agni con Mitra viene, peraltro, integrata da un corollario di caratteri che il primo mutua momentaneamente dal secondo. Il principale di essi, che, come abbiamo appena visto, si fonde (e confonde) con il nome stesso della divinità, è quello di « amico »; il concetto in questo racchiuso, tuttavia, può venire espresso in modi molteplici e colorarsi di variegate valenze positive. Abbiamo, quindi, esaltate in Agni, la pienezza delle risorse, la prontezza della capacità, la buona disposizione (*ṚV.* 5, 10, 2); egli, inoltre, è chiamato « Mitra di buona compagnia, « ospite benevolo » (*ṚV.* 7, 9, 3), che intrattiene rapporti di associazione e di amichevole solidarietà con i suoi devoti (*ṚV.* 1, 26, 5; 1, 94, 1; 3, 1, 15). Ancora, il suo aspetto merita di essere visto come Mitra (*ṚV.* 1, 38, 13); egli è invocato come « Mitra (o *mitra*) irrefrenabile » (*ṚV.* 10, 20, 2); ed è particolarmente vicino agli uomini, manifestando la sua presenza nelle loro dimore, in cui deve essere lodato come Mitra (o *mitra*) (*ṚV.* 2, 2, 3; cfr. 3, 5, 4c).

Nella sua veste di Mitra, Agni si manifesta attraverso lo svolgimento di funzioni che sono, appunto, tipicamente mitraiche. Apprendiamo, quindi, che egli, sotto la forma di Agni Vaiśvānara, tenne separati cielo e terra, in quanto Mitra, e vinse l'oscurità mediante la luce (*ṚV.* 6, 8, 3): sembrerebbe, perciò, compiere un'impresa demiurgica che ci ricorda la produzione del giorno dall'indifferenziato primordiale ad opera del gemello di Varuṇa (v. par. 4.5). Inoltre, com'è da attendersi dal dio del fuoco, Agni appare associato al rito sacrificale, in cui assume talora connotazioni mitraiche. Ad esempio, conduce il rito al suo fine (*Ṛ̣V.* 1, 44, 11)[97]; oppure, promuove il sacrificio e protegge i suoi devoti (cfr. *Ṛ̣V.* 1, 145, 3). Ovvero, egli è Mitra quando è l'*hotar*, o quando opera come attivo *adhvaryu* (*Ṛ̣V.* 3, 5, 4): il suo ruolo di « funzionario » rappresentante di Mitra è qui ravvisabile nell'assicurare l'intermediazione, attraverso l'intervento sacerdotale, tra gli dèi e gli uomini. Si può aggiungere che tale benefica funzione egli la esercita a favore della famiglia (*ibid.*), e, in particolare, della coppia degli sposi, poiché — come una persona ben disposta — li rende unanimi (*Ṛ̣V.* 5, 3, 2).

---

[96] Si veda la nota precedente.

Il ruolo di Agni come tramite per rivolgersi al mondo divino ed ottenerne la benevolenza è, del resto, forse il più apprezzato dal gruppo umano, che conosce i propri limiti e la propria impotenza nei confronti del soprannaturale. Per questo, ne troviamo testimonianza anche in connessione con l'epiteto di *mitramahas*, con cui egli viene invocato. In queste occasioni, gliene si riconosce il potere e gli si chiede d'invitare gli dèi e d'impetrarne il favore, o di fungere da intermediario presso di loro (*Ṛ̣V.* 1, 44, 12)[98]; lo si prega per averne aiuto e protezione (*Ṛ̣V.* 1, 58, 8)[99]; lo si sollecita a distruggere nemici insidiosi (*Ṛ̣V.* 6, 5, 4). Una sola volta (*Ṛ̣V.* 7, 5, 6), invece, in cui si dice che gli dèi gioiscono nella pienezza di risorse di Agni, non troviamo apparenti riferimenti all'interesse personale di chi a lui ricorre[100].

Ma perché — potremmo a questo punto domandarci —, in simili circostanze, Agni riceve il titolo di *mitramahas*? La risposta più semplice e plausibile potrebbe forse essere la seguente. L'assistenza, la protezione, l'amicizia del dio risultano tanto più necessarie nel momento del bisogno, in cui il personale tornaconto del devoto entra in gioco; proprio in siffatti casi, dunque, s'implora il suo benefico intervento, invocandolo con l'appellativo che più sembra appropriato alla incombente contingenza rischiosa: quello che lo identifica, seppure istantaneamente, con Mitra, il dio grande ed amico.

---

[97] Cfr. anche *Ṛ̣V.* 1,74,4; 1,96,3; 1,128,2

[98] *Ṛ̣V.* 1,44,12; 6,2,11; 8,44,14; 10,110,1. Si veda anche, per una generica connotazione positiva, *Ṛ̣V.* 6,3,6.

[99] *Ṛ̣V.* 1,58,8; 4,4,15; 6,5,4; 8,60,7. Cfr. anche *Ṛ̣V.* 7,5,6, in cui l'aiuto di Agni è celebrato nel lontano passato degli Arii; e *Ṛ̣V.* 8,19,25-26, ove il poeta, sostituendosi idealmente al dio, chiarisce le grazie che da lui si attende.

[100] Su *Ṛ̣V.* 7,5,6 si tenga, tuttavia, presente quanto detto alla nota precedente. L'epiteto *mitramahas* è ripetuto anche in *Ṛ̣V.* 2,1,5, ma qui esso non appare più che una formula stereotipata.

5. *Sintesi e conclusioni.*

Ragioni di spazio c'impediscono di allargare l'esame delle fonti relative a Mitra a tutti i livelli su cui il *ṛta* opera, al fine d'intendere, nel modo più completo possibile, il ruolo e il significato della presenza della nostra divinità sui piani corrispondenti (v. par. 4). Siamo, quindi, costretti a limitarci allo scenario del mondo naturale, e ad accontentarci dei pochi riferimenti alla sfera rituale e all'ambito umano-sociale [101] che abbiamo incontrato nel nostro cammino. Pur con queste limitazioni, tuttavia, il quadro che emerge dalle testimonianze testuali ci appare sufficientemente chiaro per autorizzarci a formulare un giudizio complessivo sullo sfuggente dio vedico, e per indurci a trarre qualche conclusione.

Mitra, dunque — da considerare in unione, e non in contrapposizione, con Varuṇa (v. par. 3) —, è presente nel mondo della natura; s'identifica, almeno parzialmente e momentaneamente, con fenomeni, ritmi ed entità naturali; attraverso di essi esprime ed irradia in vario modo un influsso benefico nell'universo a vantaggio soprattutto degli uomini, che, infatti, lo invocano.

Così, egli è un rappresentante della « capacità vitale » (*vāja*) insita nella natura; assolve una funzione di fertilità, sia sul piano mitico, sia su quello più propriamente naturalistico; presiede, in quanto divinità amica, ai fenomeni spontanei (appunto, « naturali »), cioè indipendenti da un'attività umana d'inevitabile lesione (« ferimento », non-naturalità) ed arbitraria interferenza nel processo naturale (v. par. 4.1). Ancora, è forse in relazione con le acque correnti e manda, insieme con Varuṇa, la pioggia (v. par. 4.2); inoltre, è associato con il *semen* e le fasi lunari, sì da apparire come l'elemento di ristabilimento del ciclo lunare, e quindi di rinnovazione dell'equilibrio e dell'ordine cosmico (v. par. 4.3).

Analogamente, in quanto identificabile — seppure a tratti — con il sole, Mitra assicura la ripresa del ciclo del sole, sorgendo al mattino (v. par. 4.4); e, con la luce del mattino, egli riattiva l'universo dopo la parentesi oscura della notte, riconducendo gli uomini alle occupazioni quotidiane (v. par. 4.5). Ma talvolta la luce dell'alba assume un significato cosmogonico. Mitra, infatti, produce il giorno dall'indifferenziato primordiale (v. par. 4.5), reiterando, in tal modo, una funzione demiurgica già compiuta sotto forma di Agni Vaiśvānara, quando tenne separati cielo e terra, e vinse l'oscurità per mezzo della luce. D'altra parte, in quanto eguagliabile, in determinate circostanze, al fuoco, egli manifesta la sua presenza vicino agli uomini: nelle loro case, intrattenendo con essi rapporti di associazione e di amichevole solidarietà, intervenendo a loro favore presso gli dèi (v. par. 4.6).

---

[101] In proposito, si veda J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, *cit.*, capp. VI-X.

Ed è proprio grazie a questa benefica attività che Sūrya e Agni sono *mitramahas*, « dalla grandezza pari a quella di Mitra »; espressioni di quei valori positivi e tanto fondamentali per gli uomini, che Mitra, appunto, elargisce. Perciò essi sono lodati ed invocati perché proteggano, guariscano, concedano lunga vita e numerosa progenie (v. parr. 4.4 e 4.6): in questi casi, è proprio Mitra che, sotto la loro apparenza, esaudisce le richieste e dimostra la propria natura di nume amico.

In considerazione di tutto ciò, sembrerebbe di poter finalmente mettere da parte l'interpretazione del Meillet riguardo il Mitra vedico. Mitra *è* l'amico, e non è vero che egli rappresenti esclusivamente un « fenomeno sociale divinizzato »: questa opinione — sulla quale già il Cumont manifestò, assai per tempo, forti perplessità [102] — aveva trovato scarso fondamento nei testi vedici; ora, tuttavia, essa viene smentita da un consistente complesso di dati che documentano la presenza della divinità nel mondo naturale con funzioni abbastanza inequivocabili.

D'altra parte, il definitivo tramonto di questa tesi non dovrebbe mancare di produrre conseguenze nei confronti di quelle teorie che dalla concezione del Meillet presero le mosse. I sostenitori di queste ultime, infatti — che hanno dato, talvolta, l'impressione di voler sorvolare sulle circostanze meno concordanti con le loro posizioni [103], o che hanno ritenuto di spiegare immancabilmente i testi in base all'equazione Mitra-Contratto [104] —, potrebbero essere ora più disposti a rivedere certe assunzioni alla luce delle nuove prospettive aperte, nel frattempo, dalle ricerche di altri studiosi.

---

[102] « Mais qu'une pareille abstraction soit *primitive*, est fort improbable. » (F. Cumont, *op. cit.*, p. 1, n. 2).

[103] Si veda, ad esempio, I. Gershevitch, *op. cit.*, p. 30.

Ritengo, tuttavia, che i risultati di questa nuova interpretazione del dio Mitra possano acquistare rilievo anche maggiore di quello che, comunque, essi avrebbero se l'indagine su tale divinità fosse fine a se stessa. Intendo dire che una più corretta spiegazione del dio vedico potrà venire, intanto, come importante punto di riferimento per tutto il complesso degli studi mitraici; in linea ancor più generale, poi, essa potrà venire opportunamente utilizzata sia nel settore specifico della religione vedica, sia nell'ambito più vasto delle religioni dell'India.

Nell'esaminare questa singola figura, abbiamo spesso sperimentato la difficoltà, ad esempio, di distinguere il nome del dio dal sostantivo; ed anzi, abbiamo visto con il Gonda come una simile distinzione — corrispondente ad un'esigenza del pensiero logico occidentale, assai più che alla mentalità dei poeti vedici — fosse semmai da evitare. Abbiamo, inoltre, assistito a provvisorie identificazioni — di nome e di funzioni — con altre divinità, ad esempio quelle associate con i fenomeni naturali del sole e del fuoco (Sūrya, Savitar, Agni). Ed abbiamo anche documentato le connessioni del ricorso al dio con situazioni di rischio e con i bisogni fondamentali dei devoti che lo invocavano.

Ebbene: a me sembra che da tali osservazioni si possano e si debbano trarre alcune indicazioni più generali, alcuni spunti metodologici applicabili all'interno di *tutta* la religione vedica, le cui realtà hanno tanto sovente — non a caso — disorientato e diviso gli studiosi.

Si tratta, infatti, di concetti non solo complessi, ma compositi, ad ampiezza e contenuto variabili a seconda delle circostanze; è questione di divinità che non rappresentano mere manifestazioni di fenomeni naturali — come, in passato, si volle vedere —, ma che possono anche comprenderli — secondo quanto abbiamo visto per

---

[104] Si veda, ad esempio, P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, *cit.*, p. 84. Per analoga tendenza ad interpretare certe manifestazioni naturalistiche, con riferimento al Mithra avestico, si veda l'argomentazione a p. 56, contro cui obietta anche il Gershevitch (*op. cit.*, p. 320).

Mitra —. Nell'analisi dei fatti religiosi di questa cultura, occorrerà, dunque, integrare gli elementi naturistici, che pur permangono [105], con altre componenti, ai primi, di volta in volta, eventualmente associate. Tali fatti riusciranno più facilmente comprensibili mediante l'adozione di vari criteri (storico, filologico, sociologico) non in competizione, ma in associazione tra di loro [106]; ovvero, potranno essere più adeguatamente considerati con l'ausilio di nuove categorie, formulate in modo da tener conto dei caratteri specifici dell'universo vedico e del mondo indiano in generale [107].

L'impiego di strumenti metodologici più idonei consentirà, allora, un'osservazione, per così dire, « ingrandita » dei fenomeni, da cui risulterà con maggior chiarezza che, ad esempio, un solo carattere o una sola funzione non esauriscono necessariamente la competenza di una determinata divinità vedica [108]. D'altra parte, in presenza di strumenti ermeneutici più specifici, si potranno forse abbandonare certi criteri d'interpretazione abbastanza esogeni e piuttosto arbitrari, quale quello, ad esempio, dell'immaginazione poetica, cui sarebbe da ricondurre il processo di personificazione divina e di creazione mitologica [109].

---

[105] A.M. di Nola, Vedismo, in *Enciclopedia delle religioni*, 6, Firenze 1976, col. 131.

[106] R.C. Zaehner, *op. cit.*, pp. 35-36.

[107] Così, si vedano le categorie di « ambivalenza » e di « bipolarità » proposte da C. Pensa per giungere ad una retta comprensione di concetti, realtà e figure della tradizione indiana non univoci, quali, ad esempio, il *brahman*, la *prakṛti*, la *kuṇḍalinī*, il dio Śiva (C. Pensa, Some Internal and Comparative Problems in the Field of Indian Religions, in U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani (eds.), « Problems and Methods of the History of Religions - Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the occasion of the tenth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni », Leiden 1972, pp. 107-14). Talvolta, invece, lo studioso dovrà tener conto di particolari concetti, peculiari alla cultura e al pensiero oggetto d'indagine, e dovrà, in qualche modo e in una certa misura, farli propri, almeno quel tanto che basti ad intenderli. Tipica, ad esempio, la concezione *in fieri* della *māyā*, a « contenuto ontologico » variabile, in dipendenza della maturità spirituale raggiunta dal soggetto. Cfr. R. Gnoli, L'India dalle origini alla conquista musulmana, in R. Gnoli *et alii*, *La civiltà indiana*, Torino 1973, p. 112.

[108] Cfr. U. Bianchi, The Second International Congress, etc., *cit.*, p. 80.

[109] Così P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, *cit.*, p. 23; cfr. anche, sulla

Ancor prima, tuttavia, sarà indispensabile allo studioso ricordare una cosa fondamentale e semplicissima, eppure molto spesso trascurata: che egli, cioè, sta osservando *fatti religiosi*, caratterizzati da una natura loro propria, e quindi da analizzare in quanto tali. Poiché, come ha scritto Eliade, « [...] un dato religioso rivela il suo significato profondo quando viene considerato sul suo specifico piano di riferimento, e non quando è ridotto all'uno o all'altro dei suoi aspetti secondari o dei suoi contesti. »[110]

Se le precedenti indicazioni sono esatte e la strada da percorrere è questa, credo che alcuni aspetti della religione vedica potrebbero forse divenirci più chiari; tale comprensione, poi, potrebbe servire ad allargare gli orizzonti della nostra cultura, ed eventualmente a rimuovere certi schematismi del nostro pensiero. Lo studio del passato, aprendoci così alla comprensione degli « uomini diversi da noi », ci aiuterebbe a porre le basi per un avvenire di reale progresso.

---

concezione dello stesso A., U. Bianchi, The Second International Congress, etc., *cit.*, pp. 79-80.

[110] M. Eliade, *The Quest. Meaning and History in Religion*, Chicago 1969 (tr. fr., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1972, p. 27)

DISCUSSIONE

DUCHESNE-GUILLEMIN: J'ai trouvé très intéressante la communication de M. SCIALPI; je regrette qu'il n'ait pas été présent au dernier congrès, à Téhéran, où il aurait assisté à una discussion assez vive à la tribune, entre H. P. Schmidt et son maître Thieme, au sujet de savoir s'il faut partir de la notion d'ami ou de la notion de contrat pour expliquer l'origine du dieu Mithra, quelle que soit sa connexion, ancienne ou non, avec le soleil. Mais il trouvera cela dans *Acta Iranica* vol. 17, qui contient les Actes du congrès de Téhéran.

BIANCHI: Je désire rappeler que dans sa relation pour ce séminaire Gh. Gnoli remarque justement qu'une divinité (surtout du type de Mithra) ne saurait se réduire a une spécialisation unique, et que donc il transcende son nom par sa nature. (Vr. sur cet aspect des religions polythéistes les travaux de A. Brelich).

PARTE OTTAVA

DISCUSSIONE GENERALE. COMITATO PER IL DOCUMENTO FINALE DEL SEMINARIO

DISCUSSIONE GENERALE. COMITATO PER IL DOCUMENTO FINALE DEL SEMINARIO

BIANCHI: Nous voilà arrivés à la dernière séance, qui est la plus importante pour notre Séminaire, sous un aspect. Nous prions M. Widengren de vouloir bien la présider.

Nous allons chercher d'arriver, non pas certes à résoudre le mystère des mystères de Mithra, mais bien à contribuer à la formulation rigoureuse des questions historico-religieuses relatives au mithraïsme romain; une formulation adéquate soit aux conditions objectives de la documentation actuellement utilisable, soit aux cautions méthodologiques qui sont imposées par l'expérience de ces décennies de recherche. Les nouvelles acquisitions archéologiques concernant le mithraïsme à Rome nous autorisent à cette entreprise.

Nous nous sommes associés pendant ces jours aux travaux et aux fatigues des archéologues; maintenant, nous sommes interpellés en tant qu'historiens des religions. Ceux-ci ne travaillent pas sur le vide, mais se réfèrent avec tout le respect, et en même temps avec le sentiment de la distinction, aux travaux des archéologues. Nous nous invitons donc réciproquement à la coopération pendant cette séance, qui est peut-être la première, dans l'histoire des études, qui se concentre non seulement sur la description et l'interprétation des différents documents mithriaques, mais sur une interprétation autant que possible globale, dans la perspective du thème général du Séminaire. De plus, nous entendons aborder ce soir le problème historico-religieux des religions à mystère de l'antiquité tardive et de leurs sotériologies respectives.

En effet, comme nous l'avons déjà annoncé, et comme nous allons le préciser à la fin de notre rencontre, nous avons l'intention de revenir sur ce thème des cultes orientaux dans l'Empire romain et de la sotériologie dans un futur Colloque. Le cas des mystères de Mithra, objet digne d'un Séminaire spécifique, aura alors fourni aussi un *test* précieux pour une enquête plus vaste.

WIDENGREN: Assume la présidence et ouvre la discussion, proposant comme point de départ une série de questions particulières concernant l'argument du Séminaire. Finalement il propose une discussion absolument libre quant aux différents thèmes susceptibles de considération.

GORDON. It seems to me that we must start with the perception that the mysteries of Mithras were *illegitimate,* in the sense that although they were not illegal, they were trying to make assertions about the world which were not casually familiar of self-evidently true. They were faced therefore with the problem of making themselves legitimate, of becoming an acceptable religion. They chose to do this by creating a world of discourse and of symbols which belonged partly to the past, even to the remote past, but which also were new. Let me add that this may be seen as a quite general problem for the mysteriosophical religions of antiquity. Inasmuch as they were new, they necessarily rejected past meanings. Yet no entirely novel version of the meaning of human experience is intelligible. They therefore had to find symbols which belonged to the past but which could be represented as new or as having a new interpretation.

Now one way of creating legitimacy is to appeal to the wisdom of the past, and to claim that one's new religion is actually old. So we find in the Mysteries the appeal to Zoroaster, the fount of astrology, and the appeals to the Persian cave, to the Magi, to secret books. We find also the elaboration of symbols which were deemed to be of extreme antiquity.

Of course some of these claims may indeed be 'true'. For although Cumont did not prove what he set out to prove, there seems to be increasingly firm evidence that the Mysteries were indeed *in some sense* Iranian. There probably is a genuine inheritance from the past. The destruction of a provincial Persian culture in Anatolia after Alexander's death and the break-up of traditional forms of Persian ritual and Persian belief gave rise, in some manner of which we can know practically nothing, to a number of disparate cults of Mithra(s). Moreover we can, I think, show connections between the Roman Mysteries and Anatolia, in particular through the cult-title *Helios Mithras,* which is found in Anatolia but also in the earliest western inscriptions (and otherwise extremely rarely). Though tentative, such evidence points to real links between Anatolia and the west.

But whatever the antiquity of the mysteries and whatever their 'origin', they faced in the Roman world the task of making themselves legitimate. Their pedigree alone explains nothing about their success. It seems to me that the mysteries were successful precisely because they were eclectic, because thy effected a 'bricolage' from among many familiar elements to be found within existing religious thought and practice. To put the matter with excessive brevity, we may say that all the traditional religions of antiquity asserted some complex relation between three terms: divinity, the social order and nature. As traditional religions, they asserted these relationships, as it were, tacitly and with a good deal of indecisiveness and hesitation. It was one of the roles of mysteriosophical cults to organise and to clarify, in a word to theologize, such inchoate perceptions. And I would insist upon all three terms. For one of the most surprising things about the Mysteries, at least for those who believe in more traditional accounts of them, is their refusal to establish relationships simply between Self and God. They were of course also deeply concerned to demonstrate the relationship between Self and the world of Nature, and between Nature and God. None of these terms can be omitted. And such an insistence might appear surprising in a cult which seems to have been in a significant degree urban, or at least non-rural, if we fail to remember the Mysteries' need to achieve, more economically and coherently, the same type of account of the world and its significance as that attempted by traditional polytheism.

In making this 'bricolage', the Mysteries centred themselves upon novel, or relatively recent, ideas about the constitution of the heavens, that is upon astronomy and astrology. It was primarily by appeal to these relatively new, and certainly abstruse, systems of knowledge that the Mysteries linked the theme of personal salvation to the theme of Nature, and to divinity. The heavens were seen as a sort of map on which meanings were inscribed in coded form. Or, to use another image, the heavens were seen as a filter through which meanings are passed to human beings. At the same time, this was a perfect metaphor for the hiddenness of truth, because the sky also preserves its secrets.

It is to our understanding of this central problem that Professor Beck has contributed most over the last few years, and it is from his work that we are likely to gain the best idea of the precise significance of astrology in the Mysteries. I allude in particular to his article on Cautes and Cautopates in *JMS* 2.1 and to the completion of his study of the Ponza Mithraeum in *JMS* 2.2.

As a body of *knowledge,* astrology itself, incorporated into the Mysteries, constituted part of a claim to legitimacy. And from another point of view it is relevant to my earlier point about novelty and antiquity, since astrology laid claim to a rather ambiguous status in the Hellenistic world, both to profound antiquity and to a relative freedom to innovate. And we can find a similar juggling with the public and the private, the old and the new, in the case of language in the Mysteries. We can find in them a number of very old words, special words with particular referents, such as *Nama, Nabarze, Cautes, Cautopates,* perhaps *Areimanius,* the acquisition of which must have been part of initiation. As Iranian words they had no significance whatever ouside the cult, although that does not mean that the adherents of the Mysteries understood their original significance. They understood them only as used in the world created by the Roman Mysteries. In this case the old and the private come together to mark a linguistic distance between cult and the outside world. Alternatively, we find familiar Latin words used in a special private sense. One of the most interesting cases is *praesepe* (manger), which was the word in the Mysteries for the benches in the mithraeum — at least that is what we should probably conclude from an inscription in the Mitreo Aldobrandini (*CIMRM* 233 = *CIL* XIV 4314). In ordinary Latin the word clearly evokes associations with feeding, sharing and commensality, but among animals; the linguistic 'distortion' involved in applying the idea to men, though not unparalleled, is typical of the 'illicit' way in which new religions in particular extend the meanings of familiar words. Of course this is merely a particular mode within a universal linguistic feature: its interest for us lies in its deliberateness.

Many of the words we find in the Mysteries are of course utterly ordinary, serving to attach the new religion to the wider world of everyday normality, and of normal religious practice. Others again belong to the world of mysteriosophical speculation, and to philosophy. The Mithraic linguistic 'map', just like that of all esoteric movements, offers us a significant selection from several registers from the outside world and at the same time uses the strategies of metaphor and metonymy, and importation, in order to represent the world it invents. Initiation is not merely a matter of being shown, nor even of doing, but of utterance. And in the complex relation between this special language and a special new cognitive experience, we can glimpse something of the significance of initiation in the mysteries.

In the ambiguity of Mithraic language, we have a perfect illustration of the ambiguity of the Mysteries between the old and the new, between older meanings and newer ones. New meanings are never discrete, are never wholly cut off from the past. There was in the Roman Empire only a slow transition from one set of religious meanings to a newer one. There was no 'revolution' in fact; only slow minute alterations or revaluations of language and ideology which effected the passage between polytheism and monotheism.

BIANCHI: I would like to support this particular way or fashion of starting the discussion, Dr. Gordon's view about a kind of Mithraic 'bricolage', that is, the utilization, on the part of Mithraists, of detached elements of belief, of cult, of symbolism, of iconology, of iconography, of 'language'. In my opinion this is a very important approach to our question.

I would like to stress right at the beginning, however, that this is not exclusively a typological question, nor a merely idiographic historical question (idiographic in the sense of concentrating exclusively on a fact or a set of facts considered only in their actual contents), but is truly a comparative-historical question. In fact our task is to characterize Roman Mithraism in its historical context and in the vaste scope of the religions of its time, particularly those relating to the world of mysticism. So we have to posit a comparative-historical question in order to identify a type, not a phenomenological generic type, nor an abstract and 'heuristic' Ideal type, but a concrete historical type, of mystic and mystery-religion in the first centuries A.D. (as for our differential terminology: mystic, mystery, mysteriosophy, see the *Prolegomena* as well as the following pages in this Report).

Let me now turn to what Dr. Gordon said about symbols, the ancient symbols which belong to the past but are new. In my opinion this is a very important formulation, the past and the new in the Mithra's mysteries. And I believe that we can begin from some observations made by participants at this Seminar, as well as by some scholars who have had occasion to write about Mithraism in the last few decades.

We could start from the fact that Roman Mithraism was not *public* but *esoteric*: esoteric in the sense implicit in its nature of properly mystery cult (as distinct from more loose 'mystic' cults or 'mysticisms': I refer again to my differential terminology) and for this reason to be distinguished from those other mystic (but not necessarily mysteric in the sense of the initiatory *mysteria*) cults so popular in antiquity, such as the cult of Isis and Osiris (which was esoteric-initiatory in some instances, see Apuleius, but owing to public performances in other cases) or of Attis and the Magna Mater, and so on. Mithraism, then, was a mystery cult in the full sense, purely esoteric and not public, such as other 'mystic' cults or mysticisms instead were.

But Roman Mithraism, the Mithraic *mysteria,* were not only not public, but also not official. We must distinguish between 'not public' and 'not official'. 'Not public' means 'esoteric', in the sense that this cult was only celebrated in closed sanctuaries, reserved for the initiated, and this is a first peculiarity of Roman Mithraism by contrast to other 'mystic' cults which did know public festivals. But 'esoteric' can also mean 'not official', and this was the second peculiarity of Roman Mithraism by contrast to other 'mystic' cults or mysticisms of antiquity, which were official or officially recognized by the State, as in the case of the Magna Mater.

From remote antiquity, the fertility cults in the Near East (Dumuzi-Tammuz etc.) — which in my terminology are already 'mystic' cults, being centered on a deity experiencing a 'vicissitude' (see *Prolegomena* and *infra*) — were also official. Their purpose was to protect and to renew life in the whole country, represented by the sacred king celebrating hierogamy with the Great Goddess; they were intended to protect all living things, in the country, from the king down to men, women, animals, earth, vegetation. In this sense they were not only public, but also properly official, State cults.

The Mithraic mysteries, on the contrary, were not official. Notwithstanding the presence in their iconography of symbols of vegetation and fertility (ears, trees etc.), the Mithraic mysteries' historical background is therefore not comparable with the background of the mystic cults of Isis and Osiris, of Attis, Adonis, and so on, which were public (at least partially) and official, both in the regions wherefrom they originated and (at least some of them in some periods) in Rome. (Another question is whether or not the Mithraic mysteries — though not public nor official as for their structures and frequentation — could have been considered by their initiates as 'mystically' favouring the life of the country, the entire political community and the world in itself, — which is very probable; see the Mithraic dedications *pro salute imperatoris* and the S. Prisca *mithraeum* painted inscriptions. A comparison with the *taurobolium* could be instructive here).

I suggest then to start by a characterization of Roman Mithraism as an esoteric, mystery cult (in the specific sense of this expression), a cult neither public nor official. Both these peculiarities oppose it to other mystic and — only partially — esoteric, or even mystery cults in the Roman Empire.

But one more conclusion could be drawn from this clear opposition: Roman Mithraism, plainly esoteric and without direct or *immediate* relationship to ancient fertility cults (see supra), suggests, as Dr. Gordon said, that the Mithraic cult is new. This novelty suggests that Mithraism was founded by a religious genius; that a mystical(ly minded) individual, some time in the first century A.D., perhaps later or perhaps before, was able to found a new type of mystic (and mystery) cult without continuity, without even cultural continuity, with a previous mystic cult (fertility or even, partially, mystery cult) that was public and official (or at least partially public and official, such as Isis and Attis were).

There may however be a further point: the very fact of not being public, or official, could have enabled Roman Mithraism, paradoxically enough, to be sympathetic to political power, and to be considered sympathetically by that power. As Professor Nock, for example, pointed out (*see infra*), Mithraism could be sympathetic to the Imperial authorities, inasmuch as they were interested in the solar cult, even though it (Mithraism) was itself more than a solar cult. In this sense, those interested in a cult of the Sun, though not a specifically Mithraic one, might have been sympathetic to Mithraism, which looked like a solar cult but was not identical with the official, public, solar cult. Conversely, a Mithraist who worshipped, or was able to worship, Mithras 'as' the Sun (*Soli invicto Mithrae...*), could consider himself as true to the official solar cult, without Mithraism being an official, or even a public cult.

To sum up: my suggestion is that we pursue this line of discussion, in order to identify and to 'situate' Roman Mithraism in the vast scope of the mystic and the mystery cults of Antiquity. I do accept Dr. Gordon's view of Mithraism as being partially new, as in a sense a 'bricolage' of iconographic, doctrinal, formular and ritual elements [1], ending in a mythical-ritual structure which, if seen from different standpoints, is both typical and unique.

WIDENGREN. Voulez-vous donner une définition de votre terme 'mystique'? Quel est son rapport avec les termes 'mystère', 'mystères'?

BIANCHI: Je vous remercie de me donner l'occasion de soumettre à ce Séminaire une terminologie qui pourrait être utile pour notre tâche de caractérisation des mystères mithriaques, qui est l'intention première de notre rencontre. J'entends le terme 'mystique' (au neutre ou en tant qu'adjectif) comme indiquant la conception et la pratique d'une «interférence vivide et participée entre les deux niveaux, humain et divin» (quoi que le terme divin puisse signifier dans les différents cas). On pourrait même parler,

---

[1] See also, in this Seminar, Dr. G. Sfameni Gasparro's paper « Il mitraismo: una struttura religiosa fra 'tradizione' e 'invenzione' ».

dans le cas du mithraïsme romain et dans d'autres cultes mystiques, de trois niveaux, divin, cosmique, humain (vr. aussi l'intervention du Dr. Gordon à ce propos). Si on accepte cette définition, le terme 'mystique' (*to mystikon*, ou les choses mystiques) est parfaitement circonscrit et en même temps parfaitement souple, bien que notre définition vise surtout le milieu religieux du paganisme gréco-romain. Dès lors, on peut passer aux spécifications du mystique, dans le même milieu historico-culturel. On arrive alors, à mon sens, à trois spécifications fondamentales (si on fait abstraction du mystique des cultes de fertilité ci-dessus mentionnés): a) le 'mystique épisodique mais déjà institutionnel des rites ménadique (où le partecipant est *entheos* pour le temps de l'incursion du dieu: bakchisme dionysiaque et métroaque), b) le 'mystérique' ou le 'cultes à mystères', fondés sur l'initiation personnelle à un rite garanti par l'état mais ésotérique, initiation qui, impliquant la participation au complexe mythico-rituel d'un dieu qui traverse une 'vicissitude' de disparition et de recouvrement, fonde pour l'initié les 'douces espérances' et une bonne sort au delà de la mort, chez les dieux d'en bas (Eleusis), c) le 'mystériosophique' ou la mystériosophie, qui identifie la vicissitude comme étant aussi et surtout la vicissitude de l'âme divine ou céleste (ou, dans le gnosticisme, qui revient à cette même forme du mystériosophique, le *pneuma*): âme qui doit être sauvée hors du monde des corps et réintégrée au divin d'où elle est tombée à la suite d'une 'faute antécédente' ou d'un incident primordial (Orphisme, Empédocle, Platon etc.).

Or, il s'agit précisément, à mon sens, de discuter l'appartenance du mithraïsme romain à ces deux dernières 'catégories' (qui ne doivent avoir rien d'apriorique, pour rester continuellement relatives aux résultats de l'enquête positive), — en considérant que l'anti-cosmisme et l'anti-somatisme ne semblent pas être le fait du mithraïsme, dont le caractère mystériosophique (attesté par la doctrine de l'âme qui doit surmonter l'échelle cosmique des sept portes) se caractériserait plus spécialement comme 'cosmosophique': c'est-à-dire une doctrine mystique ou sophique du cosmos créé ou régénéré par l'acte salvifique de Mithra, et en même temps conçu comme machine pour l'obtention du 'salut', qui consiste en l'ascension au niveau de l'*aeternitas*.

WIDENGREN: Il est donc entendu que la discussion va continuer de façon cumulative.

RIES: Je voudrais poser à notre Collègue Bianchi une question à propos de la définition qu'il semble donner de l'expérience mystique: comment verrait-il l'expérience de la lumière dans cette expérience mystique?

Il me semble que, dans les religions de salut que nous avons abordées durant ces jours, nous avons vu deux expériences de salut qui mettent en jeu la lumière. Une expérience de récupération de la lumière par l'homme et une expérience de libération de la lumière.

Dès lors, est-ce que cette expérience de la lumière constituerait l'essentiel de l'expérience mystique? Ou bien cette expérience de la lumière, à votre avis, serait-elle simplement un élément dans les religions à mystères, dans les religions de salut que nous avons abordées ces jours-ci?

BIANCHI: Je ne voudrais pas parler trop et être seul à parler. Si on se concentre sur les données de la lumière, on est évidemment très près du centre existentiel, pour ainsi dire, de l'expérience mystique. Mais alors on pourrait même parler de la vie; on pourrait même parler de la « force »; on pourrait même parler du sacré; on pourrait parler du sacrifice et ainsi de suite jusqu'au mystique.

Je crois alors que l'on doit identifier non pas les circonstances mais le noyau de ce que nous entendons par mystique. Donc nous n'avons pas la lumière en tant que lumière, la vie en tant que vie, non pas la classe du sacré en tant que classe du sacré, mais ce qui concerne le noyau du mystique.

Comme je viens de l'indiquer, quand je dis « le mystique », j'entends le mot au sens neutre: *tò mystikón*, l'élément caractérisant l'expérience mystique. Je me réfère ici à la définition proposée dans les *Prolegomena*: une interférence participée et vivide entre les 3 niveaux, humain, cosmique et divin, avec l'idée de la vicissitude d'un dieu ou de l'âme divine. Mais le mot 'mystique' est un mot qui a débordé de loin le cadre historique dans lequel il est né. On parle du mystique musulman, du mystique chrétien, d'une mystique bouddhiste et ainsi de suite.

Si nous voulons formuler notre question de ce soir du point de vue de l'histoire des religions, alors il faut que notre détermination phénoménologique et conceptuelle n'élimine pas, mais bien au contraire, donne une position première au fait historique.

C'est pourquoi ma typologie concerne surtout le monde gréco-romain et la *koiné* (bien relative, assurément) du paganisme antique (tout en ne niant pas, en principe, l'intérêt d'une catégorisation ultérieure, plus 'universelle', du phénomène 'mystique'; pour lequel, évidemment, toutes les cautions méthodologiques de la recherche historico-comparative devront être considérées, du fait que cette recherche ne peut se contenter de 'phénoménologies' abstraites et génériques, souvent arbitraires, ni de 'Idealtypen')[1].

Cette procédure méthodique est une façon de rattacher la question terminologique et la question historique, de rattacher la question typologique et la question des existants individuels et concrets. E alors je propose de considérer ici, quand nous parlons de mystique, non pas la mystique chrétienne, musulmane etc., mais de commencer par situer les mystiques par rapport au milieu historique où le terme « mystique » est né. Donc, je propose, et je reviens à ma proposition, de considérer les mouvements qui, dans l'antiquité et dans le milieu méditerranéen, ont insisté, de façon particulière, sur une interférence « vivide » et participée entre les trois niveaux, humain, cosmique et divin, tout en réservant la question de la signification spécifique que ces termes reçoivent dans les différents cas.

Donc, une adhésion continuelle au concret, qui nous sépare de toute phénoménologie générale, qui nous sépare de tout évolutionnisme indiscriminé. L'histoire des religions en tant que science historique, comparée en tant qu'historique, et historique dans le sens comparé.

RIES: Il reste un problème, me semble-t-il: ce serait la distinction à mettre entre mystique et « mystérique ».

Vous avez d'abord situé, je crois, l'expérience mystique qui est une expérience de l'homme, une expérience je dirais individuelle. De plus, il y a l'expérience « mystérique » de l'homme, expérience qui, je crois, dans votre idée, serait le moyen de procurer l'expérience mystique. Ai-je bien compris ce que vous voulez dire? Est-ce que vous pourriez préciser votre pensée au sujet de ce vocabulaire? Je crois qu'il est très important.

---

[1] Nous avons discuté la question dans *The History of Religions*, Leiden 1975.

BIANCHI: Je vous remercie de cette question et de l'occasion que vous me donnez de préciser.

Je ne rattache pas, pour commercer, la mystique à l'homme en général, mais je propose de considérer l'homme concret, historique, qui est l'objet de la recherche dans l'histoire de religions.

Donc, il ne faudrait pas se référer avant tout à une expérience généralement humaine, à un mystique généralement humain, à une possibilité généralement humaine. Cela n'implique pas que l'homme en tant qu'espèce n'existe pas — il existe bien sûr — et nous sommes tous hommes, mais la recherche historico-religieuse doit considérer l'homme dans l'existant et le concret. Donc je voudrais situer le « mystique » dans ce contexte. Et c'est pourquoi je voudrais que cette typologie du mystique soit une typologie historique. Je veux dire une typologie élaborée à partir d'une situation historique déterminée dans le temps et dans l'espace, ce qui, dans notre cas, signifie aussi partir d'où l'expérience dite mystique (c'est à dire la « chose » originairement exprimée par le terme μυστικός) est partie, c'est-à-dire le monde méditerranéen e, plus en particulier, hellénique, sur la base d'une communauté historiquement qualifiée entre la Grèce et le milieu qui est le plus proche par rapport à elle.

Dans ce cas, et je viens à votre question, mystique n'implique pas une expérience nécessairement et spécifiquement individuelle. Au contraire, peut-être. Si nous définissons le 'mystique' comme l'expérience d'une interférence participée et vivide entre les trois niveaux, humain, cosmique, divin, cela peut correspondre à une expérience fortement collective. Les cultes de fécondité (Dumuzi etc.) sont déjà des cultes mystiques, et ils sont célébrés pour le pays.

Quant au 'mystère' (culte à mystères) dans le même milieu historico-religieux — s'il m'est permis d'articuler ultérieurement la définition que j'en proposais tout à l'heure — il indique dans ma terminologie une spécification ultérieure du 'mystique': il implique un sanctuaire de type ésotérique, une initiation (avec, éventuellement, différents degrés), le concept d'un salut reservé à l'initié déjà dès cette vie, mais plus particulièrement — moyennant les 'doux espoirs' — dans l'au-delà, par suite d'une sympathie ou d'une familiarité avec le dieu mystérique, réalisée à travers la participation, ne fût-ce qu'à la suite de visions, d'ostensions et d'autres manipulations d'objets sacrés, de l'initié à la vicissitude du dieu. (Je pense évidemment au modèle éleusinien, pour ce qu'il peut servir à une phénomélogie générale du 'mystérique', ce qui pose des problèmes devant la documentation insuffisante concernant Samothrace et les autres milieux dits mystériques de l'antiquité).

Finalement, le 'mystériosophique', toujours dans ma terminologie, est une autre spécification encore du mystique: dans les conceptions et les expériences mystériosophiques le sujet de la vicissitude de présence, d'absence, de réintégration finale (voire cyclique, dans certains cas, qui ne semblent pas concerner le mithraïsme) n'est pas (ou n'est pas seulement) le dieu, mais l'âme divine (ou, du moins, céleste). L'initiation, tout en restant parfois liée à des pratiques rituelles ésotériques, relatives à un dieu et à sa vicissitude, comme dans les mystères, concerne une 'sophie' ou une 'gnose' de la nature et de la destinée de l'âme et de sa vicissitude (orphisme, platonisme), souvent en connexion avec la croyance à la métempsychose (ibid.). Le problème se pose alors de savoir si le mithraïsme, qui a une connotation clairement mystique et mystérique (bien que différente de celle d'Eleusis, du fait — entre autres choses — de la multiplication de ses sanctuaires), a aussi une connotation mystériosophique, étant donné qu'il connaît bien le thème de la vicissitude de l'âme, ou, plus précisément, de son *ascensus* au ciel des fixes, tandis que rien n'atteste qu'il connaisse aussi le thème (commun dans les autres mystériosophies) du *descensus* de l'âme (Porphyre est-il une source valable ici?), de la chute de l'âme ('faute antécédente' ou incident primordial dans le ciel), et, moins encore, le thème de la métensomatose. Mais il faut ajouter que l'opposition (non pas de signe anticosmique) entre cette terre et les planètes d'une part et le niveau de l'*aeternitas* d'autre part, dualiste en soi, vu le contexte (vr.

infra, *Epilegomena*), pourrait suffire à réaliser notre concept de mystériosophique.

KORVIN KRASINSKI: Une petite concrétisation seulement. Je suis complètement de l'avis du Prof. Bianchi, qu'il s'agit ici d'une définition qui soit adaptée à la notion historique du 'mystique', du divin, du cosmique et de l'homme, l'homme 'concret', a-t-il dit.

Mais maintenant, qu'est-ce que c'est cet homme 'concret'? J'ai peur d'un peu de rationalisme ici, quand on parle d'une façon *abstraite* de l'homme *concret.* L'homme concret qui est l'objet de l'histoire, ce n'est pas un homme 'en soi'. D'abord, c'etait Adam et Eve, c'est un couple, déjà. C'est un être social, ou plutôt communautaire. Alors, pour ce qui concerne la mystique, il faut distinguer deux différentes formes: il y a bien une mystique concernant l'individu, mais quand on parle de la définition du mystique et du 'mysterion', alors il me semble que cette mystique mystérique est plutôt communautaire, vu le caractère social, c'est-à-dire communautaire, dans le sens de l'homme comme être non seulement personnel-individuel, mais essentiellement personnel-communautaire. Il faut comprendre ce qu'est une personne, une personne définie comme telle en relation d'un à l'autre (comme dans la Trinité). Et alors cet être communautaire, ce n'est pas seulemena l'homme qui dit: 'toi', 'Tu', à la divinité, mais qui devient mystique essentiellement en société.

L'Ecclesia chrétienne, la Ummah de l'Islam, la société des moines bouddhiste, sont toutes des communautés mystiques. Et c'est là qu'il faut distinguer entre le mystique et le mysticisme individuel. Le premier, le mystique, est concret, humain; l'autre, le mysticisme, ne sera jamais concret, jamais un homme dans l'histoire, si l'on parle seulement d'un homme 'en soi' qui n'existe pas. Il existe personnellement et mystiquement seulement comme membre de sa communauté. Et de cela on n'en parle plus, car nous parlons d'une façon théorétique d'un homme en soi, abstrait, qui n'existe pas. Il faut parler d'un homme concret, comme disait M. Bianchi; il faut parler d'homme dans un corps social, pas dans le sens politique, mais communautaire, dans le sens mystique.

GORDON: I would like to approve these last remarks of Professor Korvin Krasinski which seem to me very just and quite appropriate, because it seems to me too easy to oppose — as Professor Bianchi tends to do, for the best intentions, I think — to oppose the collectivity and the individual.

It seems to me that the Mysteries are founded upon exclusion, upon exclusivity. That notion of exclusivity is not to be accommodated within any simple opposition between collectivity and individual. It is of more use to oppose different kinds of collectivity. Who cannot be saved? One large class comes at once to mind: women. Presumably also those men who are not even initiated into the first grade. The subject of salvation in the Mysteries is not, I think, exactly the individual: it is rather a small collectivity which pursues, with unequal advantages, a common goal. For the collectivity is hierarchically organised in terms of possession of knowledge. Each grade is defined by its non-possession of the knowledge granted to higher grades, just as the world 'outside' is defined in terms of its ignorance even of the simplest truth.

But it may not simply be a matter of 'truth' versus 'ignorance'; alongside 'truth' may also be 'lie'. If you are a *korax,* what do you learn? You learn perhaps some truth, but you must also learn some lies for unless you learn lies, you cannot learn future, truths which can be shown to be more important and more profound, more 'true', than what you learned in an earlier grade. The admixture of truth and lie is simultaneously an image of the sublunar condition and a justification for the hierarchical organisation of the cult. It is not that some are prophets and others teachers, but that *korakes* are inferior to *leones.*

The inferiority of some is necessary that the few shall be glorious. The *sapientia,* the wisdom, of the Father is superior to that of any other grade. His superiority is demonstrated by every means, ritual, iconographic, cognitive. It is not so much the individual who is saved, but the occupant (s) of the grade *Pater.* I would argue that the others remain in the world of generation, of change, of metempsychosis. Such a conception of salvation is simply not relevant to our usual understanding of the promises of mystery cults in late antiquity. It must be referred to the social context, to a world founded upon privilege which was seen not as an aberration from equality but as congenital or as a gift from god (we might learn something from a reading of Louis Dumont's *Homo hierarchicus*). The Mysteries enterprised no radical detachment from those presuppositions; they substituted for the Achillean ideal an ideal of religious excellence. At most, one might say, the Mysteries offered a do-it-yourself aristocratic kit, a small means of envy.

From another point of view, it seems to me that the Mysteries are to be seen as an aspect of the developing division of labour in the Roman world, a division that was rapidly undermining traditional assumptions about the fixity of the social order, as an originally simple social hierarchy began increasingly to be plagued by a plethora of special knowledges, specialist languages and specialist accomplishments. The Mysteries are a characteristic cultural product of late antiquity in that sense also, comparable to Hermeticism, to astrology, even to the legal profession, all of which can be understood as social groups defined by the possession of specialist knowledge which excluded others. Because this sort of knowledge does not seem to us to be 'real' does not mean that it can be excluded from a consideration of new claims to rank in the Roman world founded upon new skills. 'Replicative' of the overt social order the Mysteries may have been; but they contributed their small part in the passing of the classical world.

ROLL: I would like to add a word about the conception of history in the Mithraic mysteries. For that matter, the threefold division by Professor Ugo Bianchi — *i.e.* into the human, cosmic and divine levels — is a very good starting point. The Mithraic documents indicate very clearly that the Mysteries were not concerned at all with the real political, socio-economic or military events which, according to the threefold division mentioned above, can be considered as belonging to the human level. The Mitraic myth does not discuss the history of the Hellenistic kingdoms, nor the growth and expansion of the Roman Empire. Its two main subjects are the history of the « Kosmos » — *i.e.* the Cosmogony — which belongs to the second level, and the history of the Persian god, which belongs to the highest divine level and re-

flects itself in the cycle of Mithras' deeds. That means that for the Mithraist, the real and fundamental history was not the earthly one, but the one related to the cosmic and divine events, in the frame of which the salvation of the true follower could be achieved.

PANCIERA: Soprattutto dopo lo sviluppo che ha assunto la discussione, mi sento molto fuori posto perché non ho la preparazione e argomenti sul piano storico-religioso da portare avanti. Tuttavia mi richiamerei alla formulazione proposta dal prof. Bianchi, o meglio ad un punto particolare della stessa, quello in cui si insiste sull'aspetto non pubblico, non ufficiale del culto mitriaco. Questa affermazione trova appoggi anche in più d'una relazione tenuta in questo seminario. Alla fine, peraltro, il prof. Bianchi ha introdotto, mi pare opportunamente, una sorta di correttivvo laddove ha detto che, pur non essendo quello di Mitra un culto pubblico e non essendo un culto ufficiale, si viene tuttavia a creare una sorta di rapporto simpatetico tra il culto e il potere. Questa precisazione finale mi sembra assai opportuna perché, se noi guardiamo ad alcuni aspetti assunti dal mitraismo nel mondo occidentale e nell'Impero romano, vediamo che ci sono momenti, come ho già avuto occasione di dire richiamando l'ambiente militare, in cui sembra di cogliere una certa qual disposizione nel potere a favorire questo culto. Non c'è dubbio, a me pare, che se realmente il mitreo di un accampamento militare può ad un certo momento fungere da suo sacrario e se possono essere poste in esso non solo dediche a Mitra, ma al Genio dei *castra peregrinorum,* alle insegne delle legioni, a personaggi della casa imperiale, con la partecipazione di gradi civili e militari abbastanza elevati, questo sta ad indicare che si è di fronte ad una tendenza a trasformare un culto che dovrebbe essere proprio dei soli iniziati in un culto che investe, quanto meno, tutta la comunità militare; per questa via direi quindi che si registri una tendenza ad uscire in qualche modo sia dalla non pubblicità, sia dalla non ufficialità che sono state indicate come caratteristiche del culto mitriaco. Però dico questo come impressione che ricavo dalla documentazione epigrafica che sto studiando ed ho coscienza che questo elemento, certamente marginale, può di fatto costituire uno sviluppo secondario del mitraismo d'Occidente. Si tratta forse di una linea di tendenza che può essere stata in qualche modo favorita dalla posizione imperiale. Su questo punto condivido perfettamente quello che è stato detto dal prof. Simon, che opportunamente ha distinto tra adesione personale di alcuni imperatori (anch'essa a suo giudizio da ridimensionare) e riconoscimento ufficiale del mitraismo, ma non vorrei negare che si possa ancora parlare di « favore » imperiale, almeno in certi momenti, qualora s'intenda questa espressione non come indicativa di un'adesione personale o di un riconoscimento ufficiale, bensì di un atteggiamento benevolo, condiscendente e favorevole nei confronti del mitraismo, proprio per quella simpateticità che il mitraismo aveva con il potere, che si prestava ad essere oltre tutto strumentalizzata sul piano politico.

BIANCHI. Sono lieto che il collega Panciera abbia ripreso questo argomento, di un mitraismo che non è pubblico, che non è ufficiale, ma che è simpatetico non tanto forse con il 'pubblico' quanto con l' 'ufficiale'. Soltanto, non vorrei vestirmi di penne che non mi appartengono, e vorrei dare atto, anche perché il riferimento potrà essere utile nel séguito della discussione, a colui che ha espresso in maniera chiara questa idea, A.D. Nock. Non cito il prof. Nock nel contesto della discussione sulle origini, iraniche o meno, del mitraismo romano; lo cito per quanto concerne il problema di una fenomenologia storica del mitraismo romano, che mi sembra molto ben affrontata nel suo articolo 'The Genius of Mithraism' (Jo. of Roman Studies 27, 1937, pp. 108-113 = *Essays on Religion and the Ancient World,* ed. by Z. Stewart, I, pp. 452-458) e in *Conversion.* Mi limito qui alla breve citazione di Nock che ho inserito nella parte III dei *Prolegomeni*: i misteri di Mithra sono riservati agli iniziati; ma, pur avendo carattere privato, per quanto approvato e visto con simpatia dal mondo ufficiale, poterono però dare l'impressione di esprimere un aspetto del culto ufficiale, quando questo si diresse al *Sol Invictus,* ben distinto in sé dal culto mitriaco [1]. Così, osservava Nock, il

---

[1] Trovo utile citare anche le parole da lui scritte in *Conversion,* Oxford 1933, p. 75, nel contesto della discussione su dèi orientali e culti pubblici:

"Mithras alone remains private and yet fully approved, for (1) Mithraism was primarily, what the others were only secondarily, a mystery mitraismo romano 'could seem to be a specialized form of the Sun worship which became official'. Il mitraismo romano poté *sembrare* di essere una forma specializzata del culto del Sole, quel culto che stava diventando o era diventato ufficiale. Il che, evidentemente, non fece che aumentare le ragioni della simpatia del mondo ufficiale verso di esso, e le ragioni della simpatia di ambienti come quelli militari.

SIMON: Je voudrais simplement ajouter quelques brèves remarques à ce qui vient d'être dit sur l'aspect militaire du Mithriacisme.

C'est là un problème qui m'a toujours préoccupé et qui me préoccupe plus encore depuis ce qui a été dit au cours de cette séance: comment un culte ésotérique qui, par conséquent, comporte une initiation doctrinale, derrière laquelle nous entrevoyons une philosophie, une théologie extrêmement abstruses, extrêmement complexes, comment un culte comme celui-là a-t-il pu avoir un tel succès dans l'armée, dont les éléments subalternes, pas plus alors qu'aujourd'hui, ne représentaient ce qu'il y a de plus cultivé ou de plus préoccupé de problèmes philosophiques, théologiques et religieux?

Je me demande si dans certains cas — et on y a fait allusion tout à l'heure — le fait de se faire initier ne signifiait pas pour les soldats, indépendamment du substrat doctrinal, s'agréger à une espèce d'aristocratie à l'intérieur même de l'armée.

Je me permets ici de faire une comparaison avec des choses qui, à première vue, n'ont peut-être pas beaucoup de rapport avec le culte de Mithra, à certaines traditions de l'armée française — et sans doute trouverait-on des parallèles dans d'autres armées également.

Il se trouve que j'ai fait mon service militaire dans un bataillon de chasseurs à pied. Les chasseurs à pied — et les chas-

---

religion and had no public ceremonies: a civic cult would have had little *raison d'être*; (2) Mithraism was unquestionably loyal and also markedly successful with the official class; (3) there was no shade of impropriety in the cult; (4) it could seem to be a specialized form of the Sun worship wich became official; (5) it had not a professional priestly class without secular activities... ».

seurs alpins, bien entendu — ont la prétention d'être, dans l'armée française, un corps d'élite. Je ne discute pas cette prétention, je ne la prends pas à mon compte, mais je constate qu'elle existe. Elle se concrétisait, à l'époque déjà lointaine où je faisais mon service militaire, dans un rituel, qui me paraît être, à certains égards, comme une transposition laïque de l'initiation mithriaque.

Ce rituel, pratiqué dans le corps des officiers, comportait, entre autres, deux éléments. D'une part, tous les repas pris dans le mess des officiers commençaient par le chant du refrain du bataillon dont le numéro correspondait au jour du mois. Il se trouve qu'il y avait 31 bataillons de chasseurs, autant que de jours dans le mois le plus long. Le repas du septième jour, par exemple, commençait par le refrain, chanté par le plus jeune des officiers, du septième bataillon. D'autre part, détail plus intéressant encore, un jeune officier qui rejoignait le bataillon auquel il était affecté, était initié, sous une forme qui rappelle non pas le culte de Mithra, mais celui d'Attis et de Cybèle. Il était obligé de boire une grande rasade de champagne dans un cor de chasse, emblème par excellence des bataillons de chasseurs. Ce n'est qu'après avoir subi cette épreuve — car c'en était une: le cor de chasse étant et général rouillé, plein de vert de gris, le champagne qui passait à travers cet instrument n'était pas, il faut le dire, très délectable — que le jeune officier était considéré comme agrégé à cette artistocratie que représentait le corps des officiers de chasseurs.

Ces rites se doublaient d'une sorte de langage initiatique, d'où étaient bannis certains termes de la langue courante: le mot « rouge », par exemple, ne devait jamais être prononcé, souvenir d'un temps où les unités d'infanterie autres que les bataillons de chasseurs et dont ceux-ci voulaient se démarquer soigneusement, portaient le pantalon rouge.

Je me demande s'il n'y avait pas, dans les cas d'initiation militaires aux mystères de Mithra, quelque chose d'analogue, l'atmosphère étant naturellement très différente, religieuse d'un côté, laïcisée de l'autre. L'essentiel, aux yeux des soldats disciples de Mithra — et l'on aimerait savoir quelle proportion de l'effectif d'une légion déterminée se faisait initier, quelle était aussi la proportion des officiers, celle des hommes de troupe — n'était-il pas, en définitive, le rituel, revêtu d'un sens propre, même indépendamment des croyances sous-jacentes auxquelles on était censé adhérer? C'est par lui, peut-être, que l'initié s'intégrait à une aristocratie à l'intérieur de l'armée romaine.

DUCHESNE-GUILLEMIN: Il me semble, je ne me rappelle plus si c'est au congrès de Téhéran, que M. Will avait développé quelque chose d'analogue, non pas à propos de l'armée, mais à propos de la forme politique qui était celle de l'Empire, où on n'avait pas le moyen de faire carrière, ou du moins les carrières étaient étroitement gardées et difficiles; alors, l'initiation offrait la possibilité de monter en grade et un substitut, une compensation pour ceux qui ne pouvaient pas faire une carrière dans le monde, puisque le seule façon de se développer, à cette époque, était de grimper par degrés successifs. Cela expliquerait le développement de cette forme religieuse, précisément sous l'Empire et pas à un autre moment de l'histoire romaine.

BIANCHI: A combined study of tre three main structures emerging from the Mithraic mysteries — social-initiatory, cosmic, and concerning the Mithraic pantheon — is fundamental for our purpose. (The contents of this intervention were inserted in the *Epilogomena* at the end of the volume. Ed.).

* * *

COMMITTE AND FINAL DOCUMENT

Toward the end of the discussion in the closing session, Professor G. Widengren, who was on the chair, suggested that an *ad hoc* Committee should prepare a statement to be submitted to the Assembly (see supra, p. XIV).

On the basis of a proposition made by Professor Duchesne-Guillemin, the Committe decided to refer to a formulation proposed by U. Bianchi during the first session (see *Prolegomena* II, *initio*). As it appears from the present volume, some of the implications of that formulation are to be found also in other papers or in the minutes of the discussion.

Owing to a suggestion made by Dr. Gordon in the Committee's meeting, it was decided to add in the statement a second

paragraph, concerning the sociological aspects of Mithraism and its relations to the world of 'power'.

The final document, in Italian, English, French, and German, is given above, on pp. XV-XVIII.

PARTE NONA

EPILEGOMENA

UGO BIANCHI

EPILEGOMENA

Observations concernant la nature et les finalités des mystères de Mithra

Maintes observations qui ont été faites particulièrement durant la dernière séance du Séminaire, et qui concernaient la structure (sociologique, hiérarchique, cosmologique) des mystères de Mithra, nous persuadent de revenir, sous cet angle visuel, sur notre problème de la qualification des mystères de Mithra en tant que culte *mystique* (selon les différentes spécifications de ce mot); — culte mystique, c'est-à-dire fondé sur l'idée et l'expérience d'une interférence participée (et graduée) des trois niveaux, humain, cosmique et divin, selon l'acception mithriaque de ces termes.

Le problème se pose ici du 'dualisme' dans les mystères de Mithra, non pas dans le sens de la question débattue par Cumont et d'autres concernant l'interprétation de certains éléments iconographiques mithriaques ('Zeus' contre le géant, le scorpion etc.), mais dans un sens plus profond, lié à la structure essentielle du culte.

On s'est référé dans ce sens au terme dualisme dans un séminaire américain dont les Actes on été publiés sous le titre de *Mithraism in Ostia.* [1]

Dans une de ses deux contributions publiées dans le volume, intitulée *Mithraic dualism,* S. Laeuchli croit pouvoir identifier dans le mithriacisme romain l'offre d'une possibilité d'être en même temps *du* monde et *hors* du monde (pp. 62-65). Ce deuxième aspect, tout en n'impliquant pas l'anti-cosmisme (comme c'était au contraire le cas pour le gnosticisme), réalise pourtant — de l'avis de Laeuchli — une forme spéciale de dualisme, le 'social dualism', qui oppose le privilégiés (les initiés) et les autres. (Le Dr. Gordon a touché à son tour cet aspect dans la dernière séance de notre séminaire, tout en l'articulant ultérieurement à l'intérieur même de la structure mithriaque, quand il a traité le thème de la connaissance privilégiée et salvatrice dans la structure graduée des mystères, qui de son avis intègre, de façon graduée, 'vérité' et 'mensonge', depuis le degré le plus bas jusqu'à la suprême et totale connaissance salvatrice propre au *pater*). [2]

---

[1] Vr. supra, *Prolegomena* III.

Or, il faut reconnaître que cette approche 'sociologique' et ce procédé par voie d'oppositions (initiés/non-initiés, bas initiés et initiés supérieurs et suprêmes) se justifient aisément dans l'examen de la structure mystique et mystérique du mithriacisme romain, qui est ésotérique comme tous les cultes à mystères. Mais il est vrai aussi que cette approche et les oppositions qu'elle établit doivent se justifier, si nous voulons être concrets et historiques, par une référence au contenu spécifique de ce culte et aux circonstances dans lesquelles il se manifeste.

Pour cette raison je ne voudrais pas accepter cette expression de 'dualisme social' dont Laeuchli fait usage et qui me paraît trop indiscriminée par rapport aux données mithriaques.

C'est la même objection que, en tant qu'interessé à l'étude comparative des religions, des systèmes et des mentalités dualistes, j'ai eu autrefois l'occasion d'adresser à l'expression 'dualisme éthique'. Car si on entend par dualisme éthique la conception d'une opposition, plus ou moins soulignée, entre le bien et le mal, la lumière et la ténèbre, la vie et la mort, alors toute religion, toute mentalité (même une mentalité nietzschéenne), tout système, seraient dualistes.

Il en est de même pour un 'dualisme social': l'aspect purement formel d'une opposition quelconque ou finalisée à elle-même entre groupes humains (ou d'un groupe à l'égard des 'autres') ne saurait se qualifier utilement de dualiste. Il en est autrement si cette opposition s'autorise — dans le fait ou dans la conscience — d'une motivation objective qui, elle, soit dualiste [3]. (Il faut dire que les brèves observations de M. Gordon ne répugnent pas à cette exigence, mais qu'elles au contraire l'impliquent, quand il

---

[2] Vr. supra, p. 863 s.

[3] Pour une définition du dualisme, vr. les deux premiers articles de nos *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, et *The History of Religions*, Leiden 1975, pp. 155-158.

parle de 'a small collectivity which pursues, with unequal advantages, a common goal', mais ajoute que 'the admixture of truth and lie is simultaneously an image of the sublunar condition and a justification for the hierarchical organisation of the cult. It is not that some are prophets and others teachers, but that *korakes* are inferior to *leones*'. Cette opposition entre *sublunar* et ce qui est au dessus implique l'opposition — dualiste — des niveaux, que nous avons cherché à mettre en relief pendant le Séminaire).

En d'autres termes, dans le cas du mithraïsme, l'opposition 'horizontale' (dans le sens de l'opposition-séparation entre initiés et non-initiés, ou entre initiés inférieurs et initiés supérieurs) se justifie et assume un sens concret par rapport à l'opposition verticale entre ce monde du mélange et du changement et le niveau d'*aeternitas* auquel l'échelle initiatique semble diriger les mithriastes.

Certes, on pourra toujours soutenir que l'opposition 'réelle' est entre groupes humains (la 'structure' des marxistes), et que l'opposition verticale n'est que sa transcription dans la conscience 'déformée' des mithriastes et éventuellement des savants qui les étudient ('suprastructure', 'idéologie'): mais nulle option théorique, le marxisme y compris, ne pourra abolir la nécessité que les faits historiques soient étudiés dans leurs modalités historiques et leurs motivations conceptuelles et expériencielles: or, l'opposition 'verticale' dont je parle en est une.

Donc, une conception particulière du rapport entre les deux niveaux, terrestre-planétaire et des étoiles fixes, que nous avons analysée dans les *Prolegomena*, et, en même temps, une conception de la vicissitude du dieu, de l'initié et de son âme (dans le cas aussi où l'ascension planétaire commence déjà du vivant de l'initié), constituent le dualisme mithriaque, bien plus que les caractérisations sectaires du mithraïsme en tant que groupe social. D'autre part, c'est seulement sur ces bases qu'on peut 'qualifier' ce dualisme, et, plus urgent encore, 'identifier' le mithraïsme. Considérons ces mots de Nock: 'So, while the cult of Mithras could give some satisfaction to the anxious questing mood of the time, it spoke also the language on another and more Roman mood — the instinct for unsparing exertion in the face of mighty obstacles. This may have contributed to the god's popularity in the higher ranks of the army. I suspect that this note of energy was more important than the note of revelation...'.[4] Voici des considérations psychologiques et sociologiques, mais qui ne s'arrêtent pas à l'aspect purement formel d'opposition. La preuve en est que Nock fonde son argument sur la donnée historique de la différence (aussi sociologique et psychologique) entre un culte mystérique, le mithraïsme, et les autres cultes mystiques (Isis, Attis etc.), en développant cette typologie différencielle sur une série de caractérisations très ponctuelles du point de vue historico-religieux (« Attis and Adonis had a distinctly feminine aspect in art and story... »; « Mithraism was primarily, what the others (les cultes type Attis, publiques et liés aux cultes de fertilité) were only secondarily, a mystery religion... »).[5]

Or, il y a un autre aspect qui doit être considéré sous ce même angle visuel: le mithraïsme n'est pas anti-cosmique mais bien cosmosophique; en d'autres termes, il implique une vision positive du cosmos, créé par l'acte de Mithra, mais destiné quand même à être transcendé par l'initié, — alors que les autres mystériosophies (l'orphisme et d'autres courants analogues, plus le gnosticisme) sont anti-cosmiques et contraires au corps da façon prévalente (vr. infra). S'il y a donc eu un dualisme *mithriaque,* nous devrons le chercher dans l'opposition verticale *spéciale* entre les deux niveaux, celui de la terre et des planètes et celui de l'*aeternitas,* et non pas dans la condamnation du cosmos ou dans la doctrine du *soma-sema.*

D'ailleurs, l'exposé de Laeuchli ne néglige pas cet aspect de la question. Au contraire, il en confirme l'évidence. C'est quand il situe les mystères di Mithra par rapport aux vieux cultes naturistes. Comme nous l'avons précisé pendant ce Séminaire, nous n'avons pas le droit d'instituer une vraie continuité, même partielle, entre les vieux cultes naturistes orientaux de la fécondité et le culte mithriaque (urbain, mystérique, mystériosophique). La présence d'une symbologie de la fécondité dans celui-ci (épis, arbres, pour nous limiter au règne végétal) n'y suffit pas. Mais cela ne signifie pas que cette même symbologie n'ait aucune signification pour la question historico-religieuse du mithraïsme.

---

[4] The Genius of Mithraism, in « Jo. of Roman Studies » 27, 1937, p. 111 (= *Essays*... [ed. by Z. Stewart] I, p. 456).

[5] *Conversion,* p. 75.

On doit donc bien distinguer deux faits:

a) la sotériologie surtout collective et intra-cosmique du culte de fécondité (un culte qui est déjà 'mystique', étant donné le concept de la vicissitude du 'dieu mourant' qui le caractérise souvent): le salut qu'il apporte consiste dans la survivance et la croissance de tout ce qui vit dans le pays, tout en n'excluant pas un sort particulier dans l'au-delà pour certaines catégories, le roi avant tout; *b*) la sotériologie individuelle et trans-cosmique des cultes à mystères, le mithraïsme y compris. Cette opposition a été perçue par Laeuchli, bien qu'il insiste un peu trop sur les aspects sociologiques de ce 'déplacement' du salut. Il est vrai qu'il dit que les mystères de Mithra 'offered man both immortal life and a social unity' (privilégiée et gratifiante); et d'autre parte il n'est pas invraisemblable que, comme certains savants l'ont affirmé (aussi dans ce Séminaire: Simon, Duchesne-Guillemin; ailleurs: Will), l'initié mithriaque ait cherché à être quelqu'un dans une société toute hiérarchisée (mais il faut tenir compte aussi de l'autre motivation envisagée par Nock: l'attrait exercé par l'énergie de Mithra).

Tout ceci peut être parfaitement vrai. Mais il n'en reste pas moins vrai que, selon toute probabilité, les mithriastes qui célébraient leur culte dans le secret aient entendu que leur rituel soutienne le monde entier, tout comme la tauroctonie l'avait fondé, sauvé (cfr. l'inscr. de S. Prisca) et soutenu (et, peut-être, allait le renouveler).

Dans cette situation complexe, mais cohérente, on comprend comment, selon l'expression de Laeuchli, dans le mithraïsme en tant que culte à mystères la 'natural participation' des cultes naturistes « became 'participation' over against the natural habitat of religion and society », tandis qu'en même temps « arcaneness was built into the brick and marble of a Roman port; and the initiated of Fructosus worshiped in the guild house of their profession », de sorte que « it was the genius of this urbanized, Romanized Mithraism to offer man a new life by leaving him right where he was ». Le *break* d'avec la nature fut donc d'une espèce toute particulière dans le mithraïsme: « Mithraic dualism must be held separate from the gnostic one ».

L'observation est importante, mais doit être limitée. Premièrement, il est vrai que les courants gnostiques ont été anticosmiques; mais ce fait n'a pas empêché bien des gnostiques d'être engagés dans le monde (nous ne pensons pas aux gnostiques libertins, car ce libertinisme était aussi une forme de négation d'un monde étranger). En deuxième lieu, le gnosticisme 'ternaire' des Ophites 'doctrinaux' admettait que le Logos-Serpent vivifie le monde, avant de retourner vers le hauteurs. En troisième lieu, il est loin d'être démontré que les adeptes des autres cultes mystériques et même mystériosophiques (Isis et Osiris d'Apulée) aient vécu en état de séparation par rapport au monde et aux affaires de celui-ci, malgré leurs observances et abstentions; — le contraire serait plutôt vrai.

En conclusion, l'opposition instituée par Laeuchli entre *a*) le 'dualisme social', non philosophique et non théologique, d'un mithraïsme qui consiste de mythe et de culte, et *b*) le dualisme 'théologique et radical' d'un gnosticisme raffiné et possédant une philosophie de la religion, ne saurait être acceptée telle quelle. Il y a eu aussi une gnose rituelle, voire magique, mythique et grossière, et si on peut accepter la remarque de Laeuchli, que les gnostiques ont offert parfois une théologisation des symboles mystériques, on trouvera excessive son expression « the first (la gnose) being the theology of the second (le culte à mystères), or — in the reverse — the second being the practice of the first... ». Il se peut certes que les adeptes de Mithra aient été en général moins raffinés, du point de vue des exigences philosophiques, que les adeptes des écoles gnostiques (nous avons mentionné l'idée de Nock, que pour bien des mithriastes, surtout les militaires, « this note of energy was more important than the note of revelation... »); — mais il est vrai aussi que cette manifestation de religiosité austère qu'était le mithraïsme ne demandait pas trop d'allégorie pour ne pas apparaître répugnante ou enfantine à une conscience développée. D'autre part, l'antiquité n'a pas attendu le gnosticisme pour créer des mouvements religieux qui se posaient comme herméneutique des éléments religieux traditionnels: il y avait eu par exemple la mystériosophie orphique par rapport aux cosmogonies épiques ou aux vieux mythes des dieux mystiques (*kathodos* de Koré, mort de Dionysos); nous pensons aussi au papyrus de Derveni récemment étudié. Or, un syncrétisme mithriaco-orphique est bien attesté (Phanès de Modena et dédicace mithriaque romaine à Mithra-Phanès)[5a].

Finalement, ajoutons un mot pour ce qui concerne le mithraïsme et le christianisme, thème auquel Laeuchli fait allusion dans un autre chapitre du volume cité. Il croit trouver un élément différenciel entre les deux dans le fait que le mithraïsme était tout 'mythe et culte' tandis que l'Eglise chrétienne possédait un 'corps d'écritures' qui contenait 'a cogent message'. Il est vrai, ajoute Laeuchli, que le mithraïsme aussi avait son kérygme, exprimé par son culte et ses formules (cfr. les inscriptions du mithrée de S. Prisca), « a clear path toward life and immortality », et que le mithraïsme aussi avait ses problèmes, si bien que « if Mithraic theologians had been at work, a Nicaean battle could have arisen over the duality of Sol and Mithra »[6]. Mais la différence surgirait selon Laeuchli du fait que « in Mithraism such a point of conflict does not seem to have been reached, because, where the message is subservient to the cult, one can ignore theology ».

Evidemment, on débouche ici dans la simplification arbitraire. La discussion théologique et de théodicée est trop spécifique soit dans le judaïsme, soit dans le zoroastrisme (que nous citons en tant qu'exemples de religion rituelle) pour qu'il soit permis d'accepter de telles catégorisations. Encore une fois, nous préférons les indications plus concrètes de Nock: « Suppose that Christianity had perished early...: we should not then have had a Mithraic world. We might have had a world in which Mithraism itself was the special devotion of a few but in which it had been otherwise absorbed in a solar piety grafted on the normal observances of ancient paganism, with perhaps some mild diffusion of a higher moral tone... »[7].

[5a] Vr. supra, p. 11; pour le papyrus: R. Merkelbach, « Ztschr. f. Papyr u. Epigr. » 1 (1967), pp. 21-32.

[6] As for this duality see our observations in the *Prolegomena* Part II, n. 2 a, concerning the inscr. CIMRM 876 = C.I.L. VII 1035: *deo invicto Soli soc(io)* . . .

[7] Vr. p. 113 (= 458) de l'art. cité ci dessus, n. 4.

APPENDICE

DOCUMENTAZIONE FOTOGRAFICA DI MITREI ROMANI

Un seminario dedicato, tra l'altro, al materiale documentario del mitraismo nella città di Roma e ad Ostia non poteva trascurare di offrire studi approfonditi su diversi aspetti di questo materiale, inedito o già conosciuto (la distribuzione topografica, il nuovo mitreo di S. Stefano Rotondo e le iscrizioni provenienti dal suo scavo, i graffiti del mitreo Barberini e del mitreo del Circo Massimo (detto a suo tempo 'del Palazzo dei Musei'), il verso terminante in *sang*[*uin*]*e fuso* della V colonna e l'iscrizione sul bordo del vaso rituale del mitreo di S. Prisca, i mitrei, nuovi o già conosciuti, di S. Silvestro in Capite, dell'Ospedale di S. Giovanni, di Via G. Lanza, delle Sette Sfere e delle Sette Porte, cui aggiungiamo il recentemente scoperto mitreo di Vulci, e altro materiale 'minore'). Ma non poteva neppure trascurare di offrire una documentazione aggiornata su altro materiale di primaria importanza, soprattutto se, come di fatto è avvenuto, la collaborazione delle autorità archeologiche è stata tale da estendersi anche all'esecuzione di lavori di restauro e di rimessa in evidenza di documenti di estrema importanza quali i dipinti e le iscrizioni metriche (o di stile poetico) del mitreo di S. Prisca e il mitreo delle Terme di Caracalla.

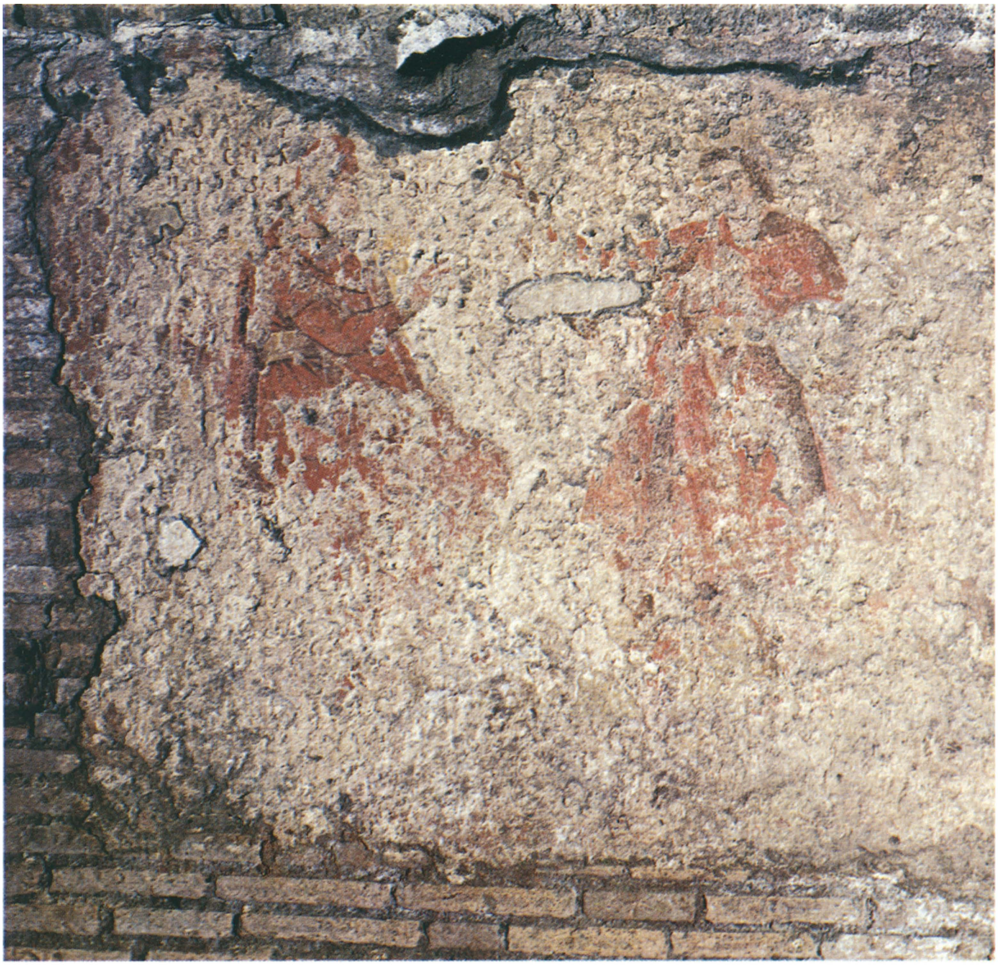
La presente Appendice si divide perciò in tre parti. Nella prima si dànno, per la prima volta a colori, i dipinti di S. Prisca, accompagnati da una relazione tecnica del restauratore della Soprintendenza archeologica di Roma sig. Elio Paparatti. Alcune delle pose quasi si sovrappongono: ma non inutilmente, perché certune presentano con particolare efficacia la stratigrafia dei dipinti, come p. es. nella scena del banchetto, sovrapposta, come è noto, ad altra figurazione. Lo studioso vorrà dunque tener conto del loro complesso, per intenderne il valore documentario, cromatico e plastico. Per quanto concerne le iscrizioni (alle quali pur si riferisce l'approfondita analisi di S. Panciera relativa al verso secondo della quinta colonna, di cui all'articolo specifico si raddoppia la documentazione fotografica e si dà l'apografo) si è badato soprattutto all'interesse della lettura, così difficoltosa, e a dare un'idea di quanto sia urgente un dettagliato lavoro di analisi per ciascuno dei segni nella loro consistenza attuale (il che dà insieme la misura dell'urgenza dell'opera di conservazione, che è negli intendimenti positivi della Soprintendenza, in un ambiente difficile per la presenza di forte umidità). Naturalmente, tutta questa documentazione sul mitreo di S. Prisca non sostituisce, ma si aggiunge a quella, benemerita, del Ferrua e, particolarmente, del Vermaseren, cui tanto si deve per questo monumento e per la conoscenza del mitraismo romano (nei due significati, locale e non, di questo aggettivo).

Finalmente, le fotografie relative al mitreo delle Terme di Caracalla documentano lo stato attuale di alcuni dei monumenti più significativi relativi a questo santuario, pubblicato a suo tempo un po' sommariamente. Qui dobbiamo ringraziare ancora la Soprintendenza archeologica di Roma e la dr. Jacopi, che ha provveduto a far liberare completamente il vano del pavimento che precede la presunta *fossa sanguinis* e, parzialmente, il bacino con gradini che si trova presso l'ingresso, mentre il sig. Paparatti ha riportato in evidenza la figura di *heliodromus* con globo cosmico che si trova nella nicchia a destra. Il complesso della presunta *fossa* e relativo cunicolo è stato studiato, in alcune pagine contenute nella presente Appendice, da D.M. Cosi, che arriva a risultati contrarii all'ipotesi di vedervi una destinazione taurobolica. Un esame strutturale di tutto il complesso, compreso l'ambiente da cui si diparte il cunicolo e quello che lo fiancheggia a destra, ove è una struttura a gradini finora non presa in considerazione dagli studi, meriterebbe una ricerca di carattere archeologico.

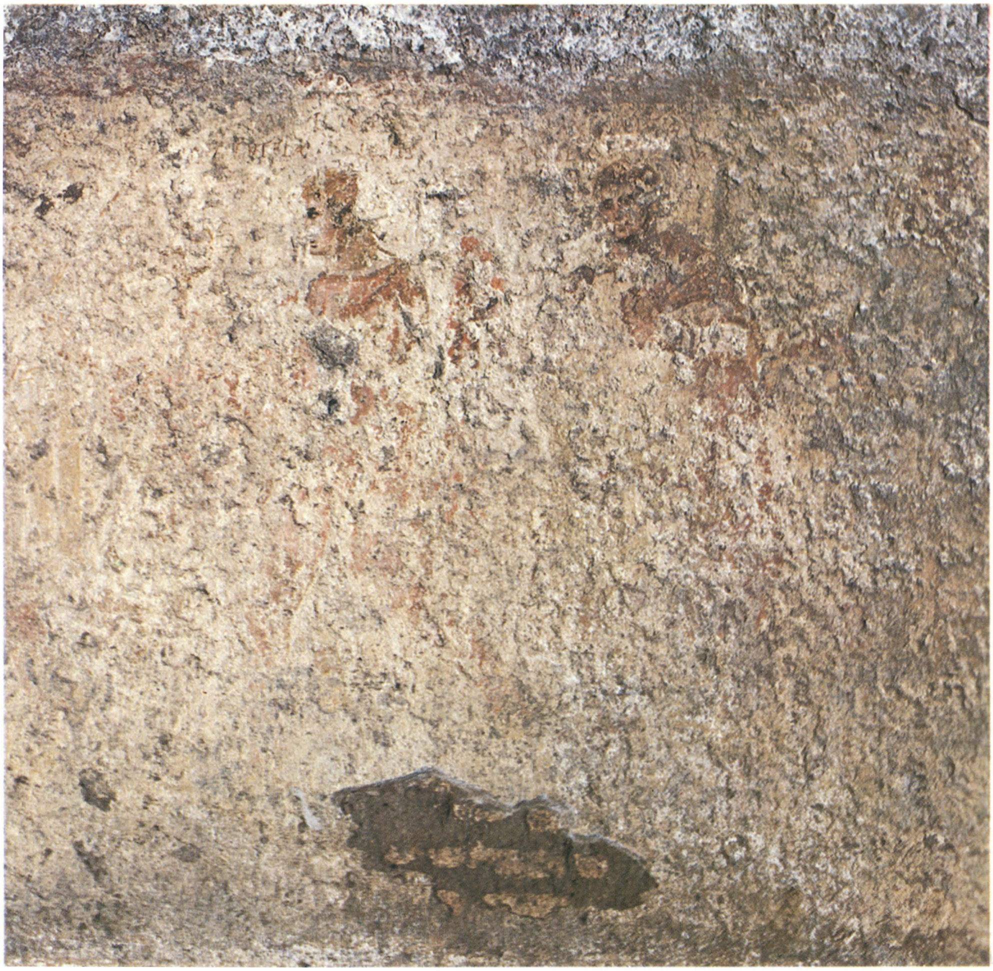
U.B.

I

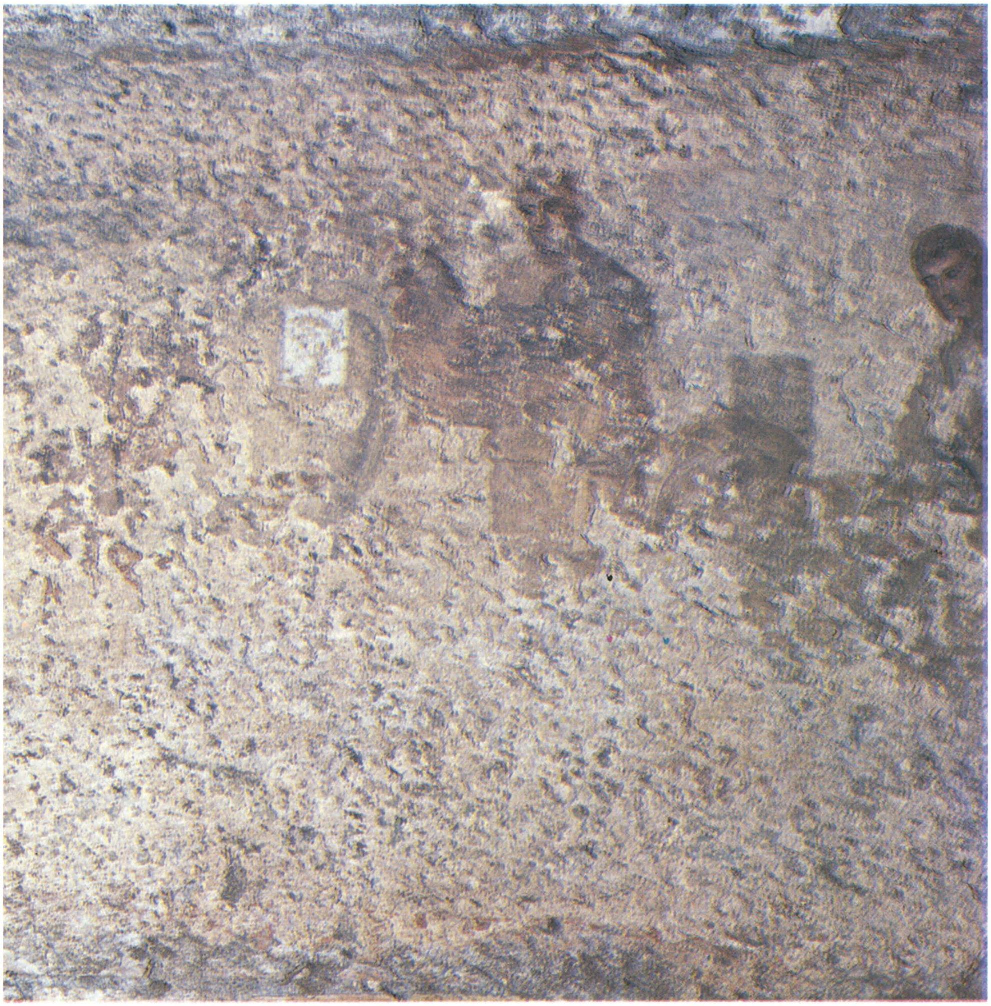
I DIPINTI DEL MITREO DI S. PRISCA
STATO ATTUALE



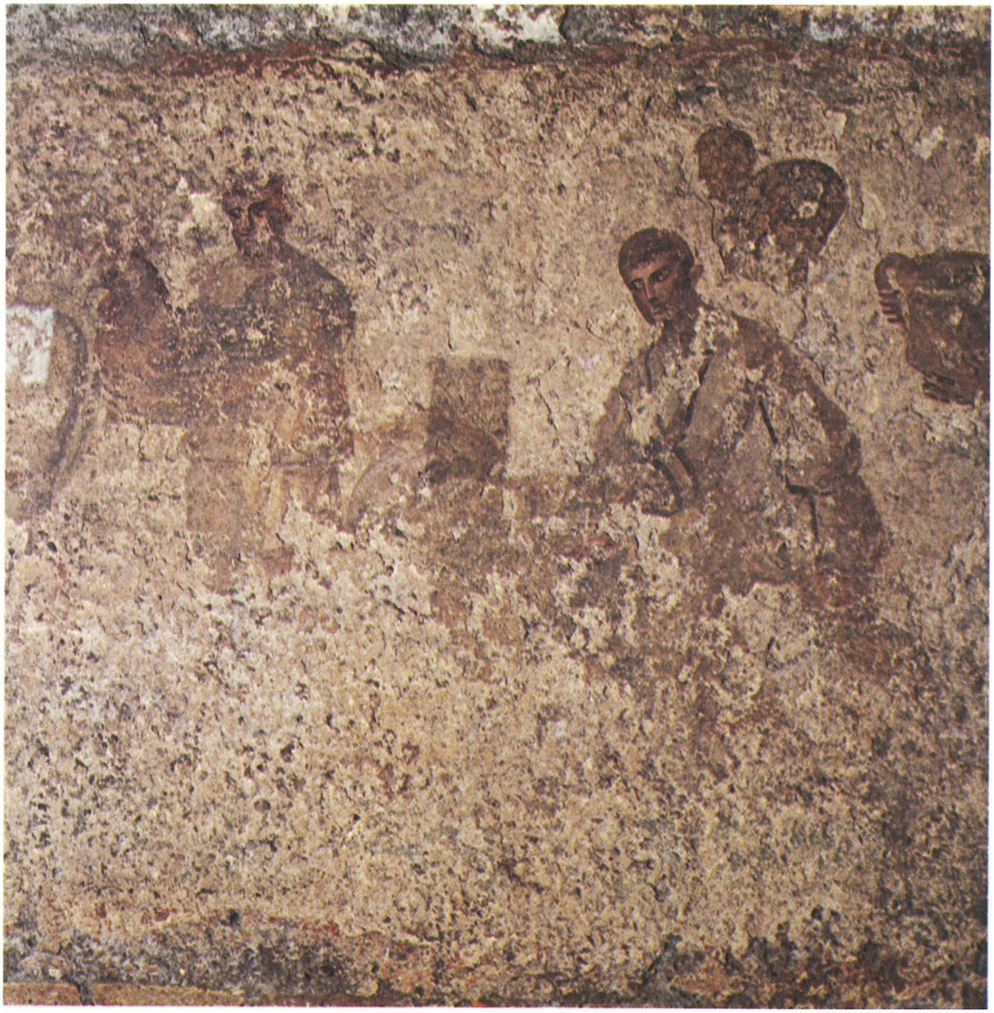
Mitreo di S. Prisca. Parete di destra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



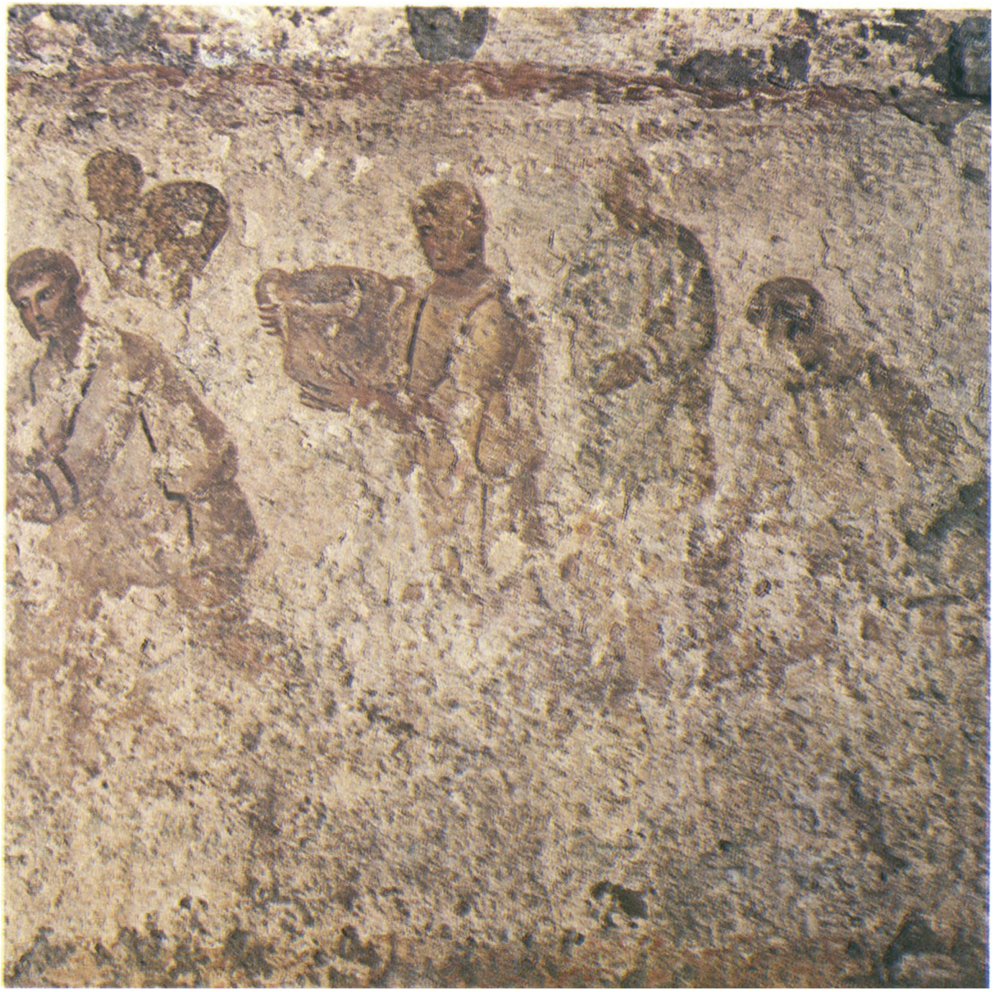
Mitreo di S. Prisca. Parete di destra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



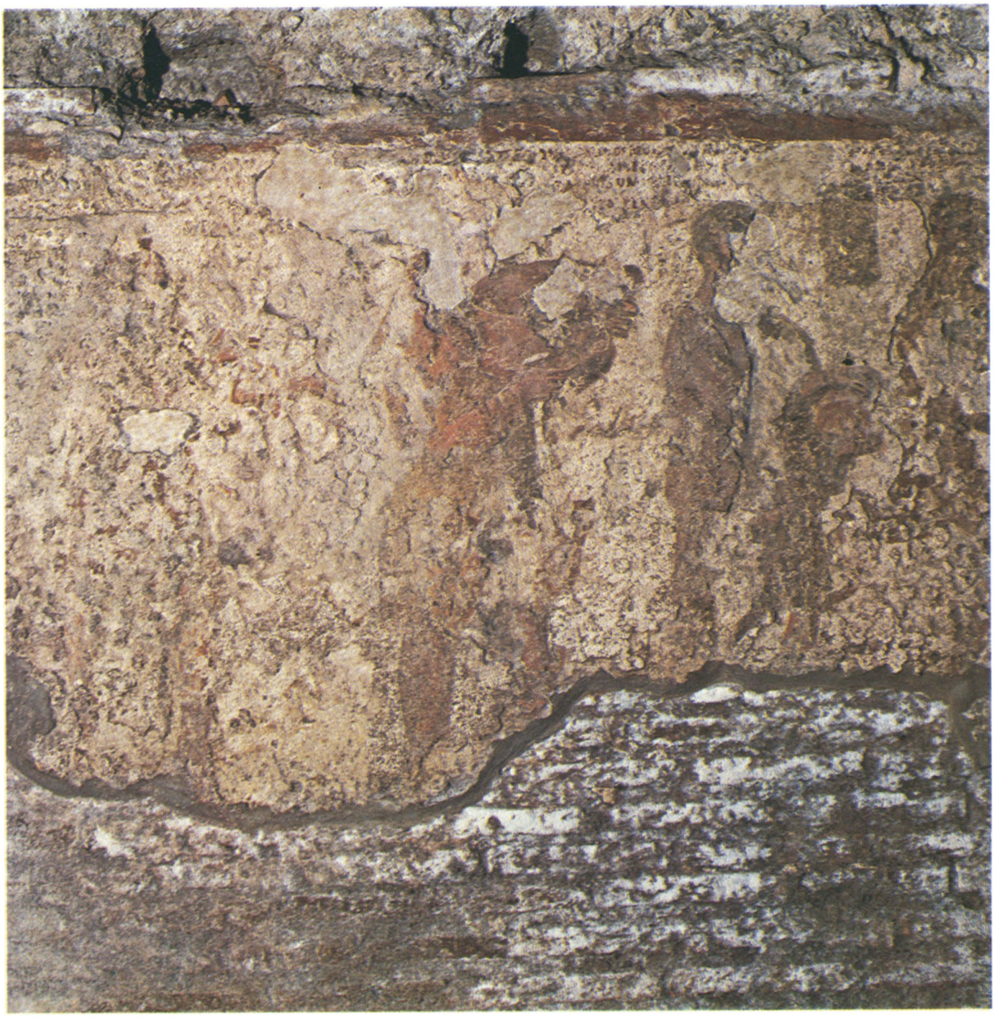
Mitreo di S. Prisca. Parete di destra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



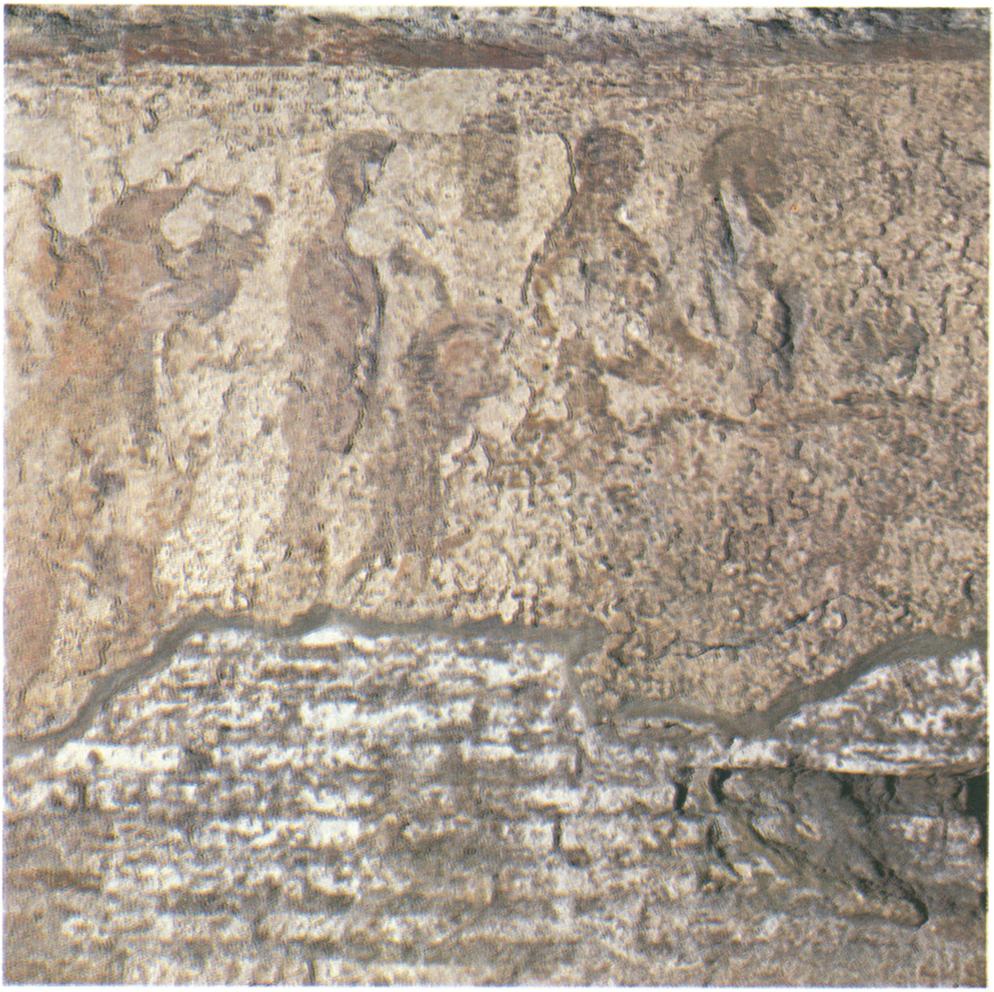
Mitreo di S. Prisca. Parete di destra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



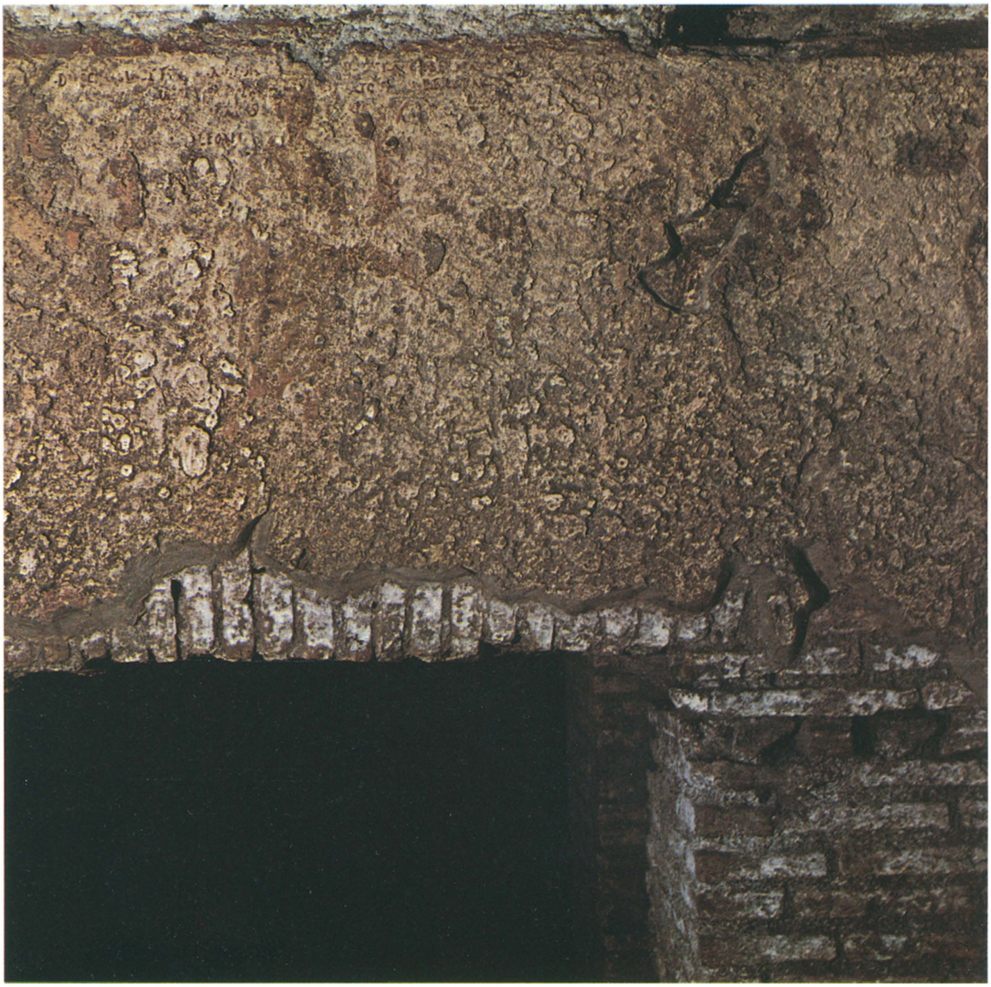
Mitreo di S. Prisca. Parete di destra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



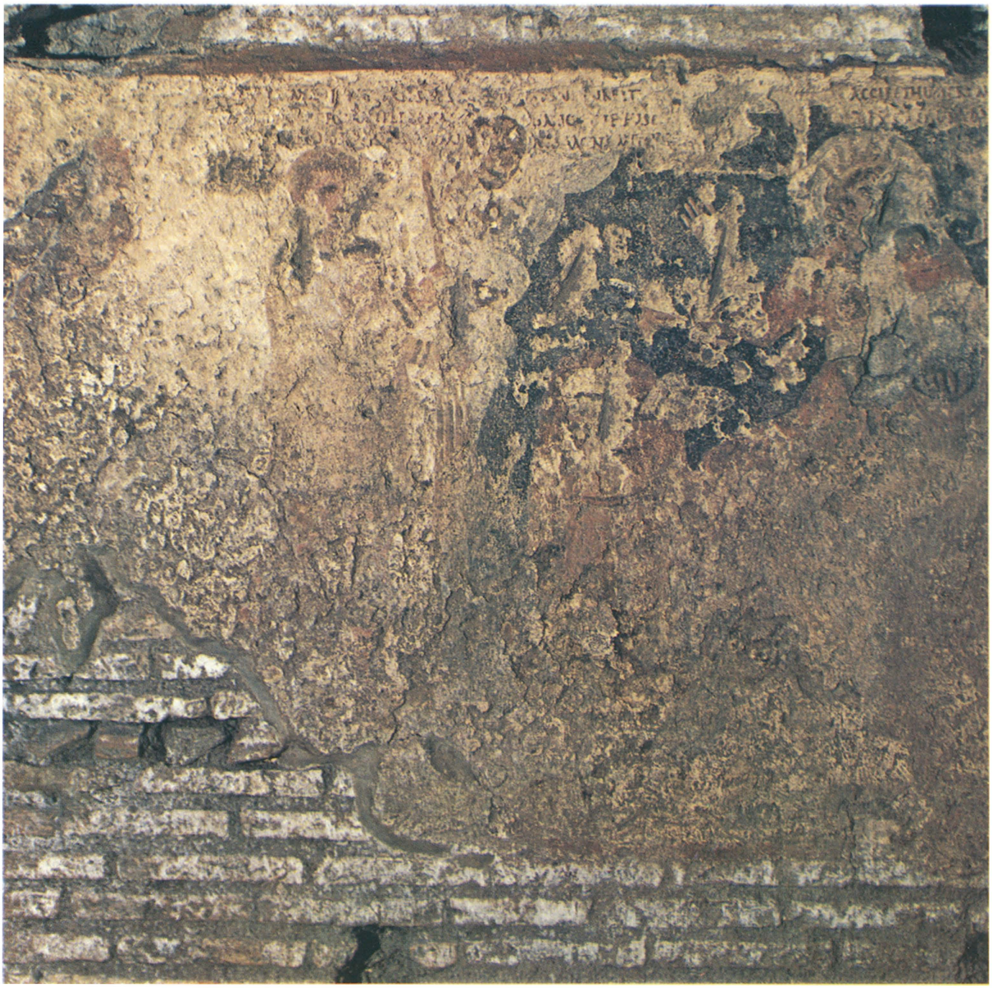
Mitreo di S. Prisca. Parete di sinistra.- Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



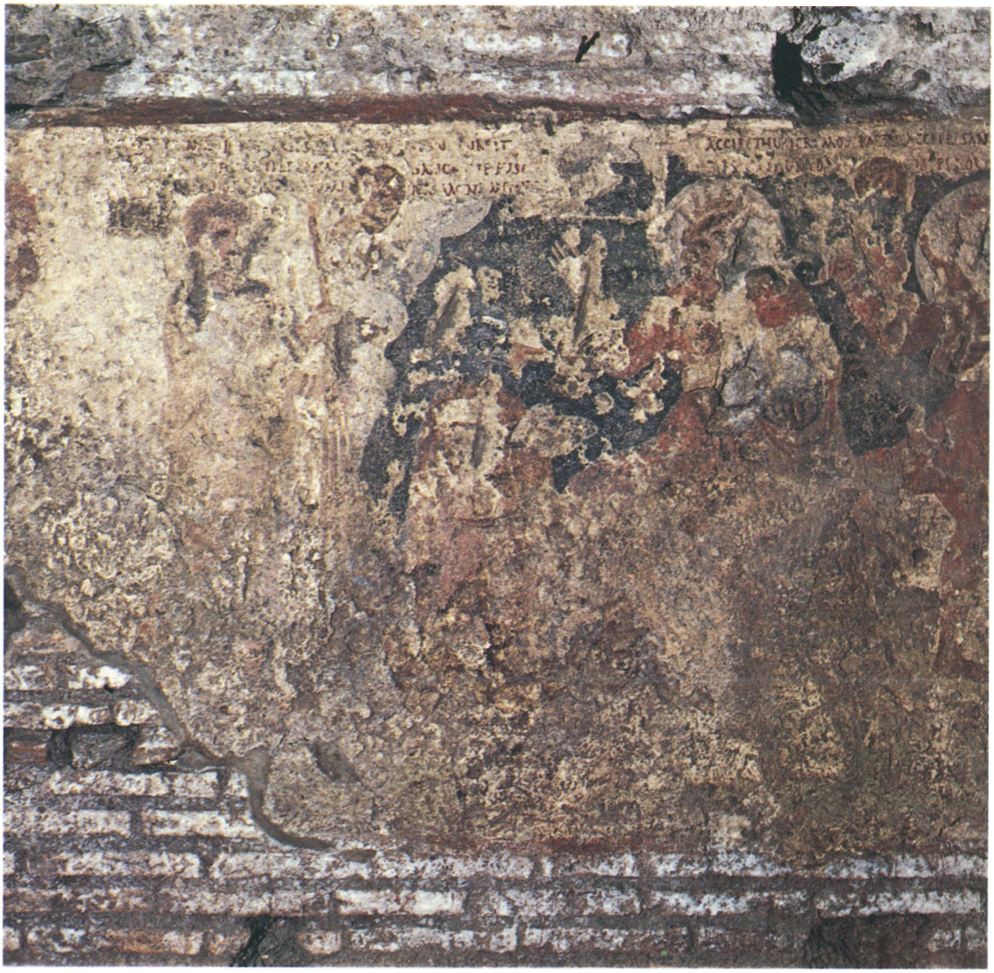
Mitreo di S. Prisca. Parete di sinistra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



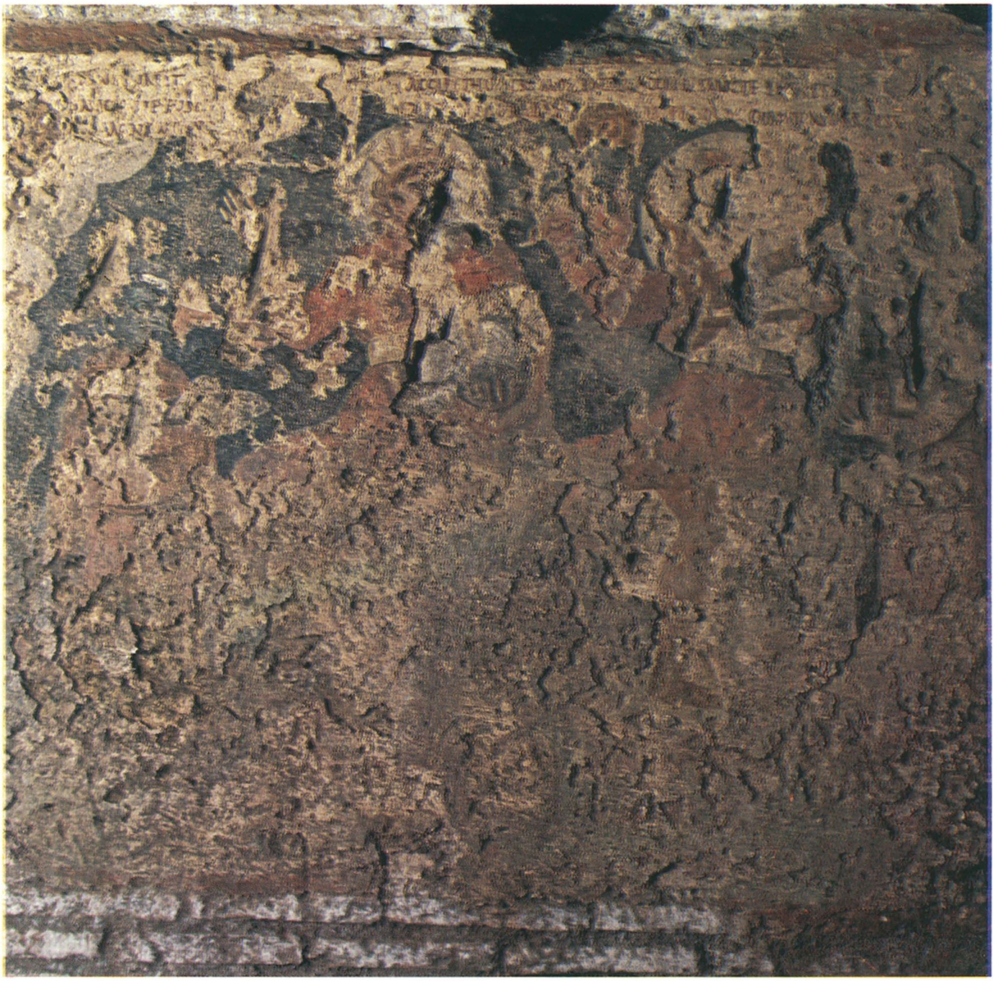
Mitreo di S. Prisca. Parete di sinistra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



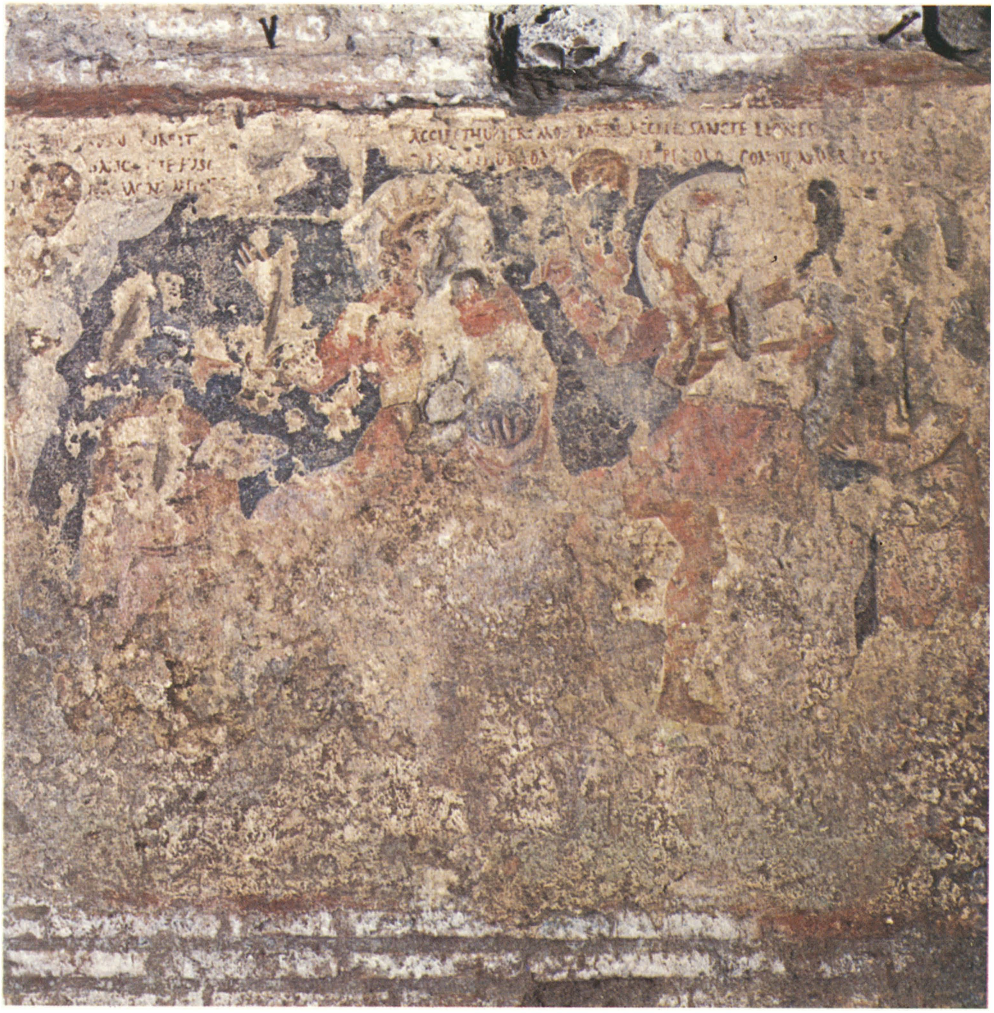
Mitreo di S. Prisca. Parete di sinistra. Evidenza della stratigrafia. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Mitreo di S. Prisca. Parete di sinistra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Mitreo di S. Prisca. Parete di sinistra. Evidenza della stratigrafia. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Mitreo di S. Prisca. Parete di sinistra. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.

ELIO PAPARATTI

RELAZIONE TECNICA SUL RESTAURO DELLE PITTURE DEL MITREO DI S. PRISCA

Nell'ambito del restauro da me eseguito per la Soprintendenza Archeologica di Roma alle pitture del mitreo sotto S. Prisca, ho avuto l'occasione di poter approfondire dei dati tecnici sulla natura stessa dei dipinti. L'elemento più importante che si è potuto acquisire è stato l'esistenza di un terzo strato di pittura al di sotto dei due conosciuti.

Al momento di iniziare i lavori mi era stato richiesto di provvedere non solo alla pulitura delle pitture esistenti, ormai praticamente invisibili sotto uno strato di effluorescenze e terra più o meno carbonatizzata, ed al conseguente fissaggio del colore e delle malte; ma anche di effettuare dei saggi per tentare lo strappo della pittura soprastante allo scopo di poter mettere totalmente in luce lo strato inferiore che, per la presenza delle note iscrizioni, desta uno spiccato interesse in molti studiosi della religione mitriaca.

Dopo aver constatato lo stato di degradazione a cui erano giunti i dipinti, sono giunto alla conclusione che ancora non esistevano i presupposti necessari perché un tale procedimento, molto spesso traumatico per i dipinti interessati, potesse dare risultati più positivi che negativi.

I motivi che hanno dettato questa mia decisione si possono così riassumere:

1. L'altissima percentuale di umidità esistente nell'ambiente, sia di condensazione, che di capillarità ed infiltrazione, avrebbe reso precaria l'adesione dei collanti necessari sia al consolidamento che all'applicazione delle garze indispensabili per un trasporto di intonaco.

2. L'estrema adesione dello strato superiore allo strato inferiore data sia dalle innumerevoli martellature interessanti l'intonaco precedente sia la perfetta calibratura dei materiali costituenti lo strato superiore.

3. L'abbastanza scarsa omogeneità dell'intonaco inferiore.

Il problema del risanamento ambientale sarà studiato dalla Soprintendenza, e questo sarà o potrà essere un notevole passo avanti per la soluzione del problema.

Circa la tecnica usata dai pittori del mitreo ha notato che, direttamente sul muro di laterizi, è stata data una scialbatura di calce che al massimo raggiunge lo spessore di 1 mm. Su questo leggero strato sono stati dati i colori che, malgrado la sottilezza della calce sottostante, hanno subìto il processo di carbonatazione risultando quindi ad affresco; probabilmente, per facilitare questo processo, invece che in acqua semplice, i colori possono essere stati stemperati in acqua di calce con relativa formazione di carbonato di calcio che ha reso i colori stessi, ad essiccazione avvenuta, insolubili in acqua.

Il 2^0 strato è molto più canonico come esecuzione anche se semplificato rispetto i sei strati di intonaco ottimali per l'esecuzione dell'affresco secondo Vitruvio[1]. Prima è stata applicata una malta (arriccio) a base di pozzolana e pochissima o niente calce[2], poi hanno proceduto all'esecuzione dell'intonachino con calce e granuli di marmo (calcite), appianando poi il tutto con calce e polvere di marmo. Su questo è stato dipinto direttamente con terre ed acqua.

Dopo un certo periodo, non esattamente quantificabile, ma sicuramente non lunghissimo, sono state eseguite delle scalpellature allo scopo di facilitare l'adesione di un nuovo intonaco.

---

[1] Vitruvio parla di 6 strati di intonaco che possono poi riunirsi in due gruppi, 3 di arriccio e 3 di intonachino; i primi tre composti di sabbia, pozzolana e calce, gli altri tre di sabbia, polvere di marmo e calce. Gli ultimi tre andavano progressivamente diminuendo di spessore sino all'ultimo, che era sottilissimo. Sono pochi comunque gli affreschi che corrispondano esattamente a questi requisiti; tra i pochi a Roma abbiamo le pitture della Casa di Livia sul Palatino.

Il forte spessore di intonaco permetteva, mantenendo più a lungo l'umidità necessaria, di dipingere « a fresco » grandi estensioni di muro.

[2] In alcuni punti ho notato anche della paglia dentro l'arriccio. Ho eseguito allora un prelievo di questo per analizzarlo, perché se invece di pozzolana e paglia fosse terra e paglia, rappresenterebbe una novità nella tecnica della pittura romana, mentre invece sarebbe facilmente riscontrabile in tutta l'area del Mediterraneo orientale e dell'Oriente in genere, ove si è sempre usato dipingere su terra e paglia da periodi antichissimi ad oggi.

Queste scalpellature sono state fatte con uno strumento tondo e terminante a punta e con un altro sempre tondo ma piatto sulla estremità, che, con la violenza del colpo, non ha creato un buco con relativa perdita del colore, ma una limitata zona di abbassamento di livello che, in molti casi, ha conservato il colore, ma sottosquadro rispetto la campitura originale.

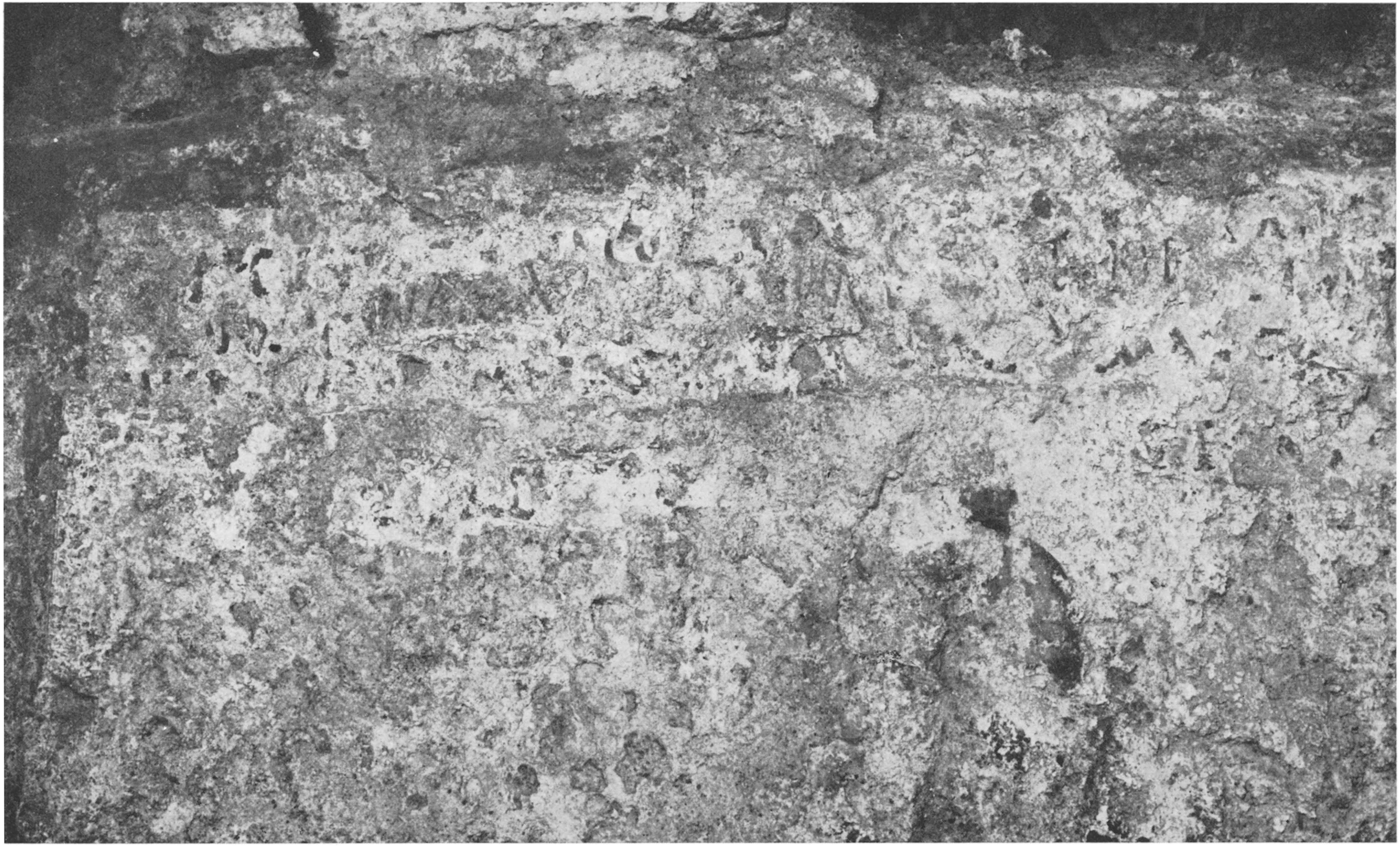
Dopo, per aumentare e facilitare l'adesione del nuovo intonaco, è stata data una mano di scialbatura di calce su cui si è normalmente intonacato con una malta di granuli di marmo (calcite) e calce ed una di polvere di marmo e calce su cui si è dipinto.

E' proprio questa scialbatura intermedia a rendere particolarmente difficoltoso il tentativo di distacco dell'ultimo strato. Se a questo poi aggiungiamo sia le fittissime scalpellature, sia la scarsità della calce nel secondo strato, che lo rende quindi friabile e suscettibile di facili sfaldature superficiali, ci si può rendere conto delle oggettive difficoltà per questo tipo di operazione e dei rischi che questa comporta.

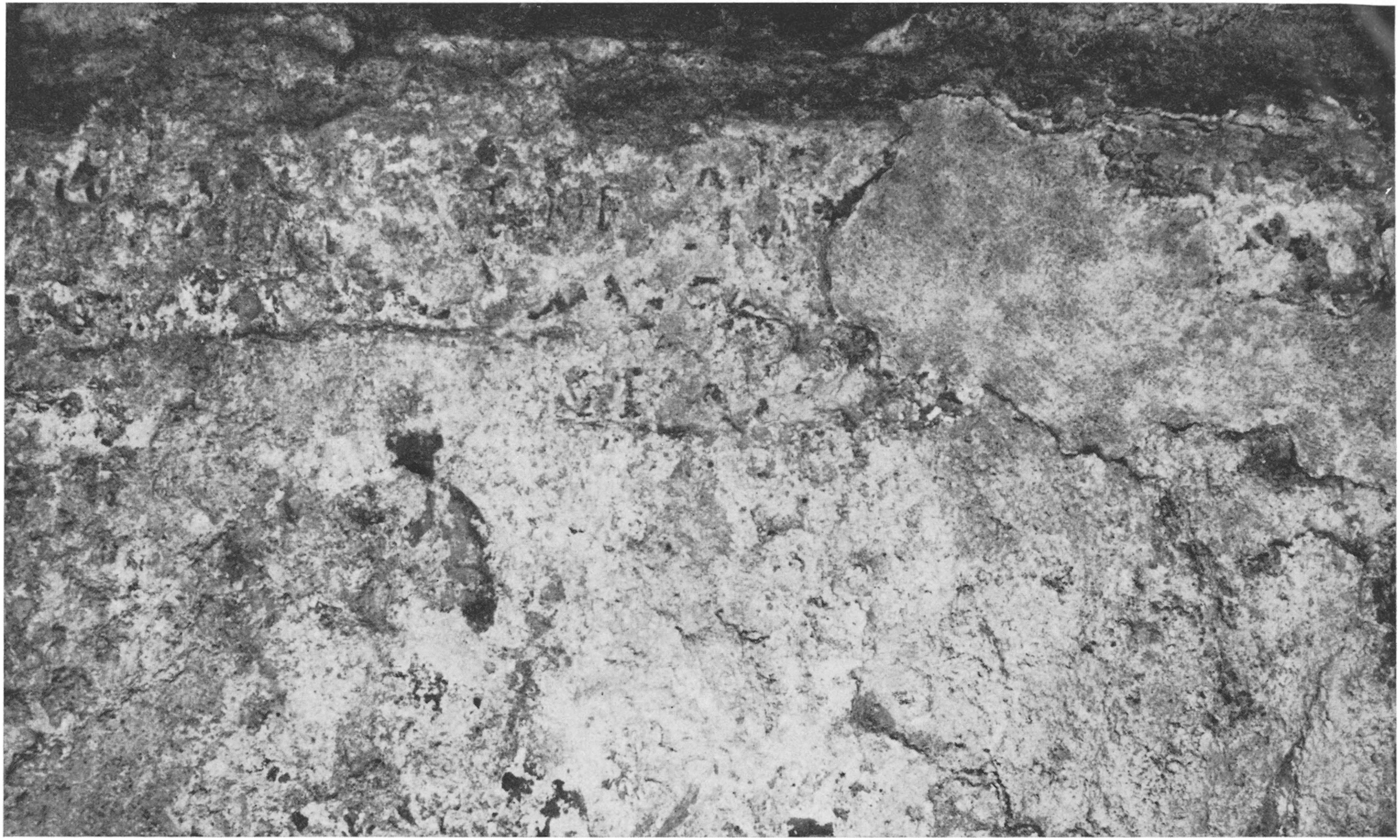
Il parziale restauro eseguito non ha offerto particolare difficoltà. Ho potuto ottenere dei soddisfacenti risultati per la pulitura delle pitture dallo strato di terriccio e sali carbonatizzati con degli impacchi di cotone imbevuto in una soluzione leggermente basica. Il tempo di applicazione era da graduare a seconda delle zone d'intervento; in punti ove l'incrostazione era particolarmente spessa ho proseguito meccanicamente. Le varie cadute dei due strati ultimi di intonaco sono state colmate con una malta di calce, polvere di marmo e sabbia con una piccola aggiunta di una resina polivinilica. Ho tenuto il tutto sottosquadro rispetto il piano originale per evidenziare l'intervento. Il ritocco, eseguito con colori ad acquarello, è stato relativamente scarso, ed è consistito principalmente nell'abbassare i toni chiari delle cadute di colore per permettere all'occhio di ricostituire un'unità di immagine. Con una resina acrilica molto diluita ho leggermente fissato il colore ed ho terminato il lavoro, che chiaramente dovrà essere ripreso e completato dopo il risanamento ambientale del Mitreo.

II

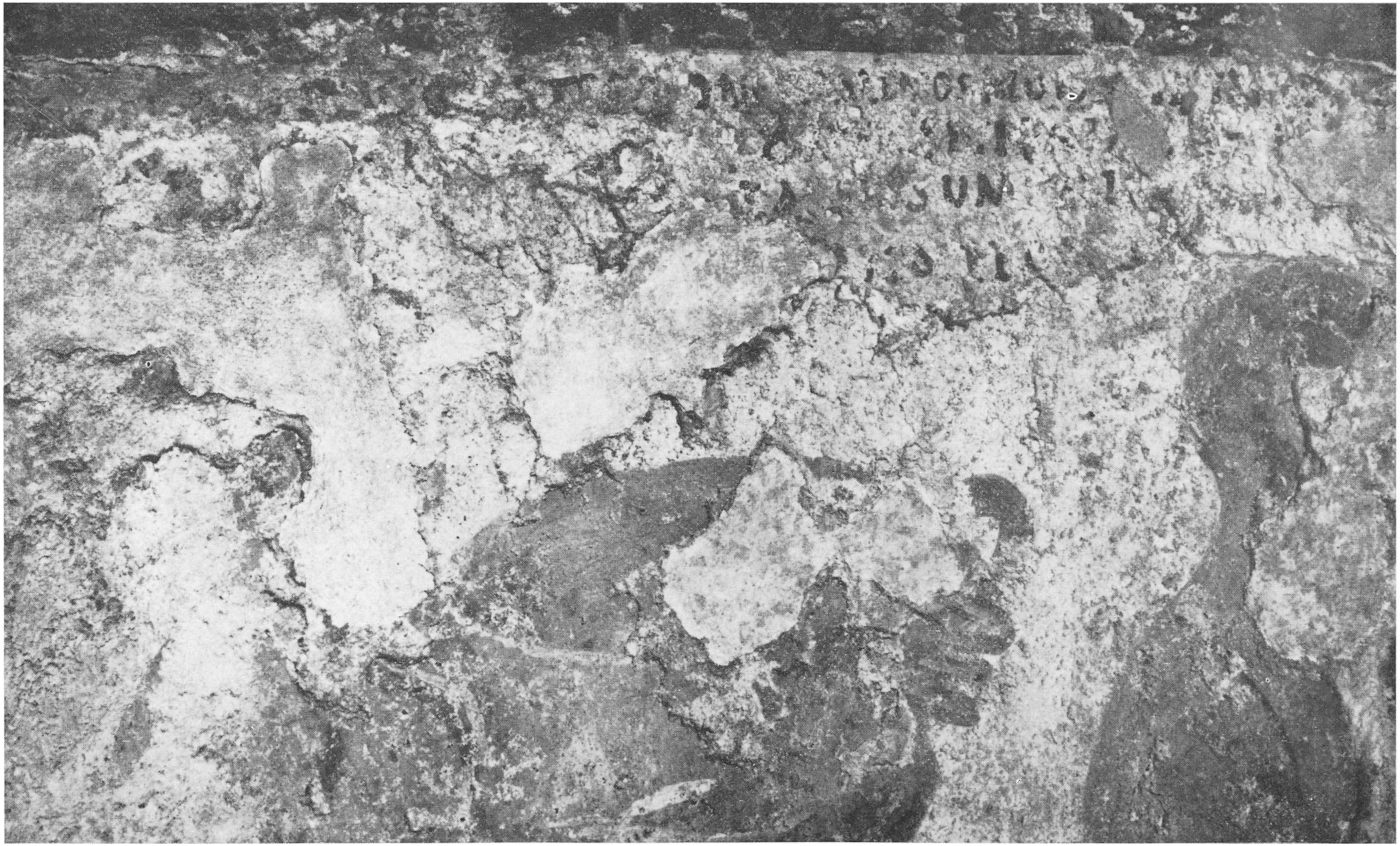
LE ISCRIZIONI METRICHE DEL MITREO DI S. PRISCA: STATO ATTUALE



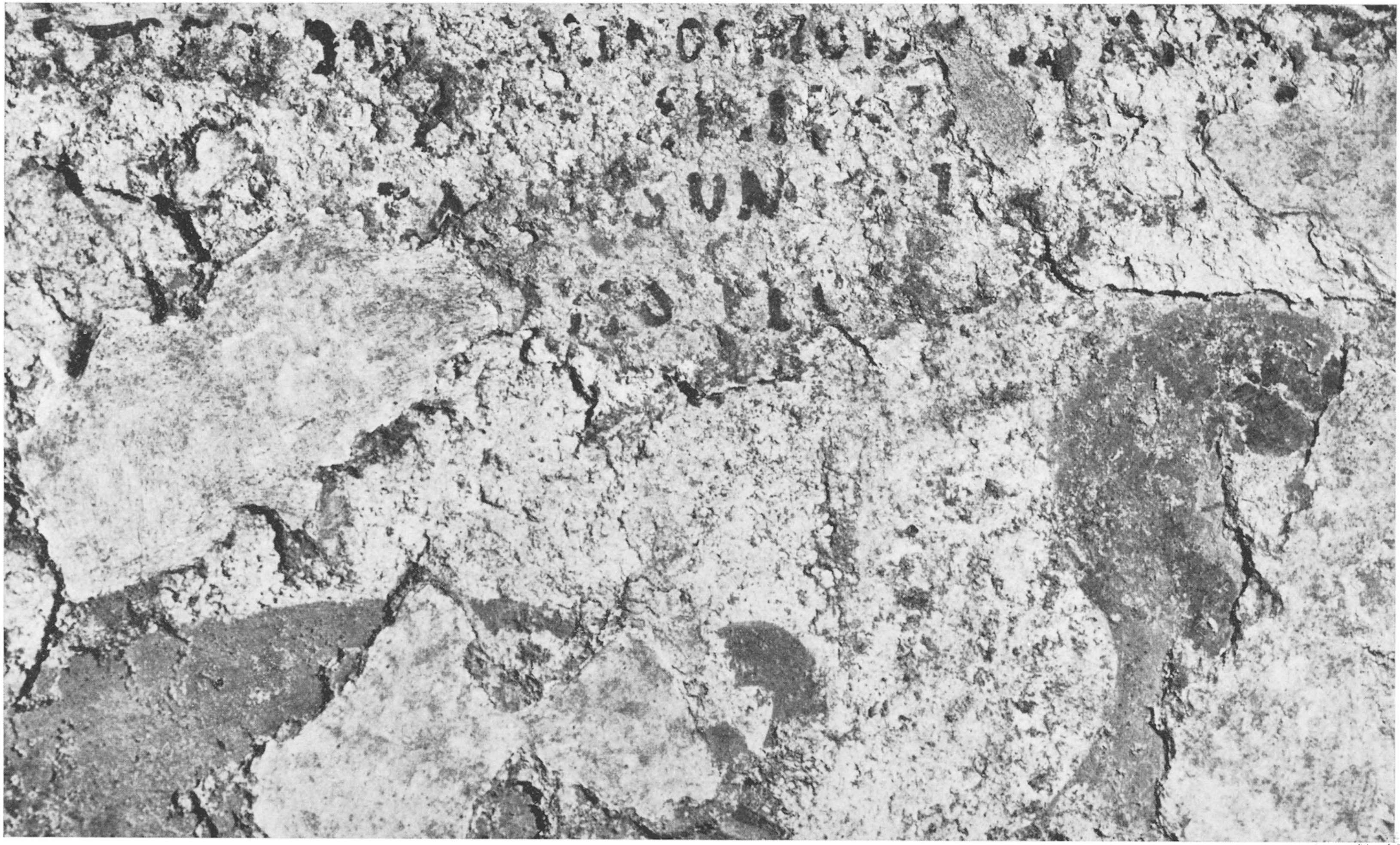
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. Ia. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



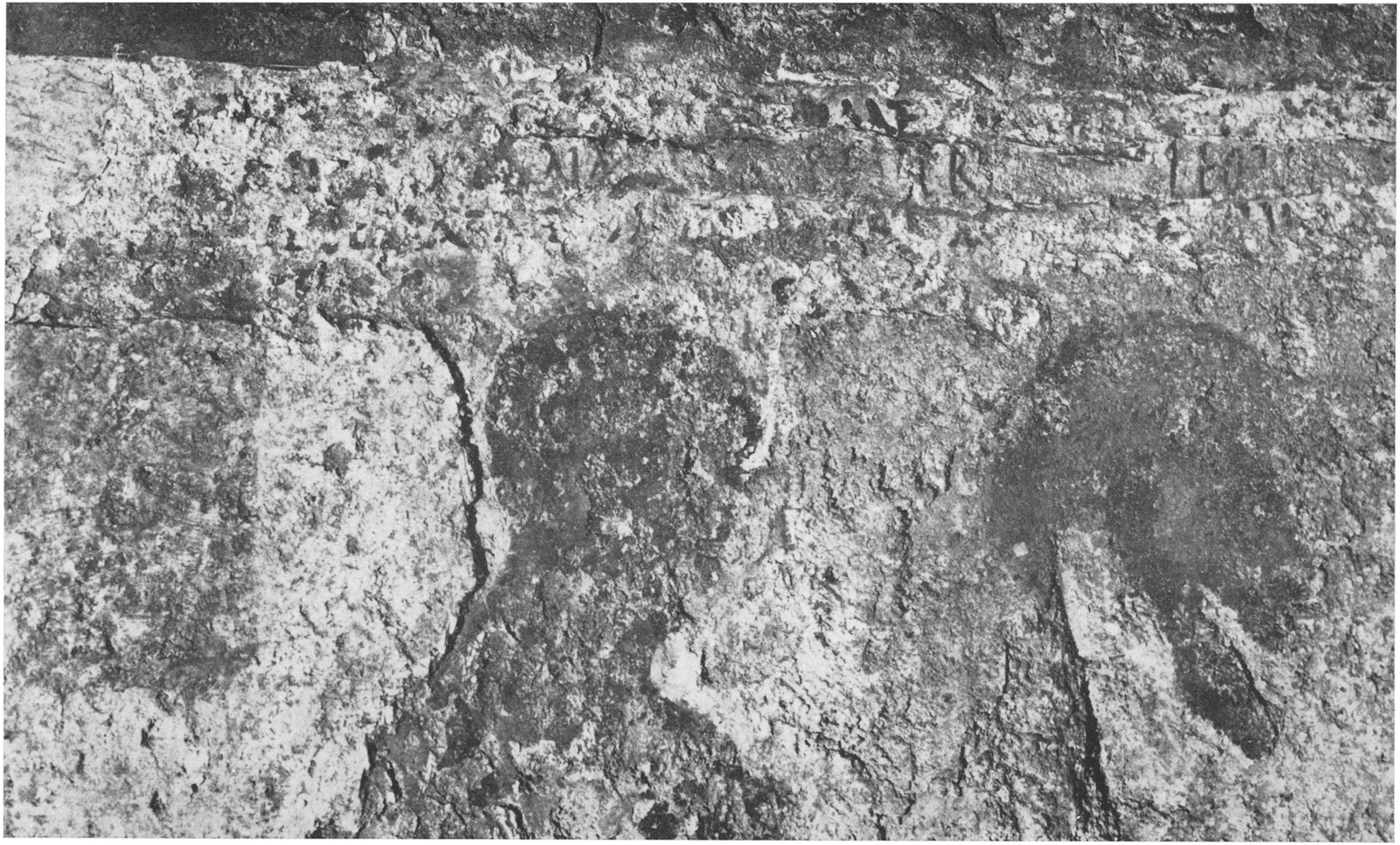
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. Ib. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



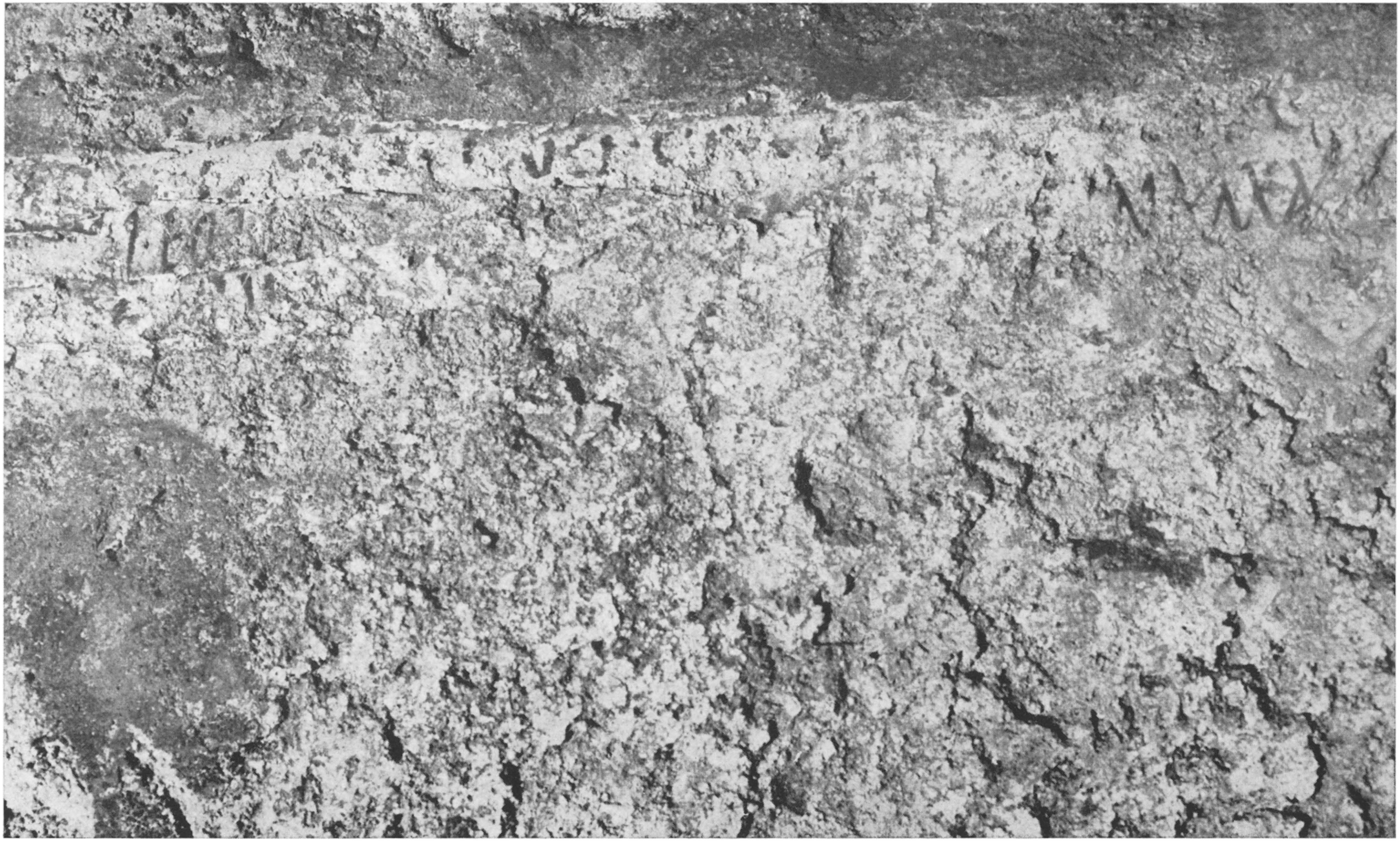
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. II. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



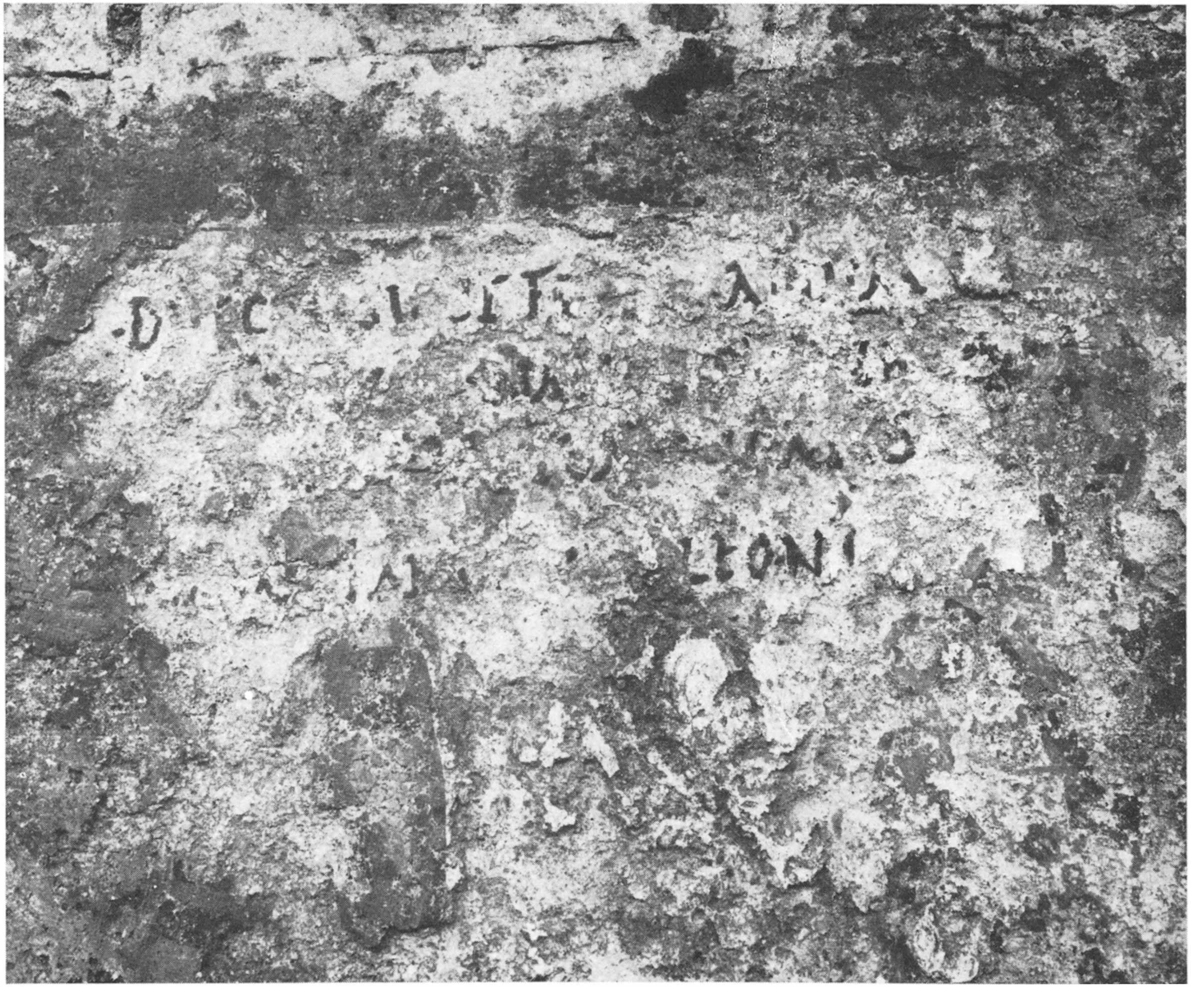
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. II (particolare). Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



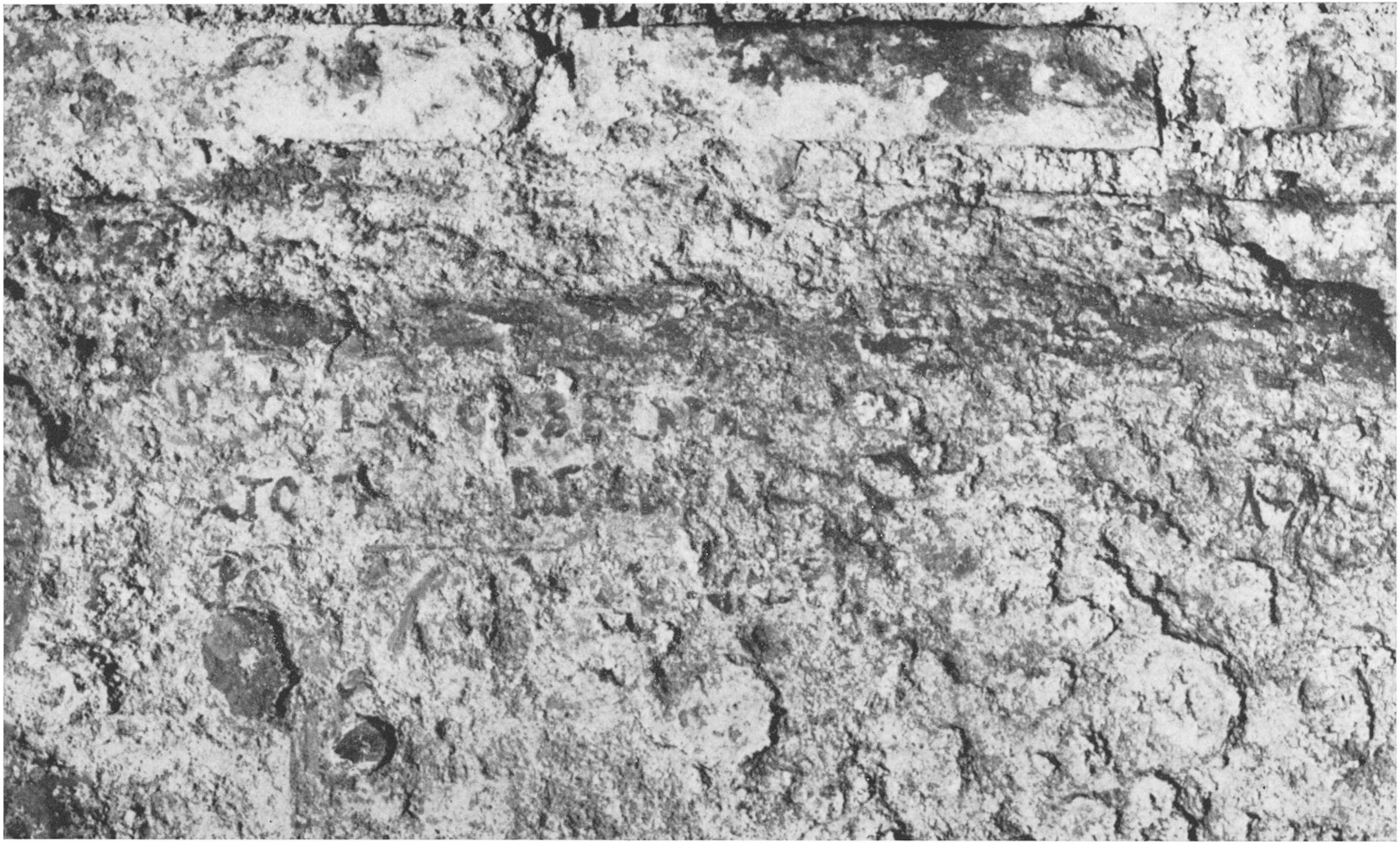
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. IIIa. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



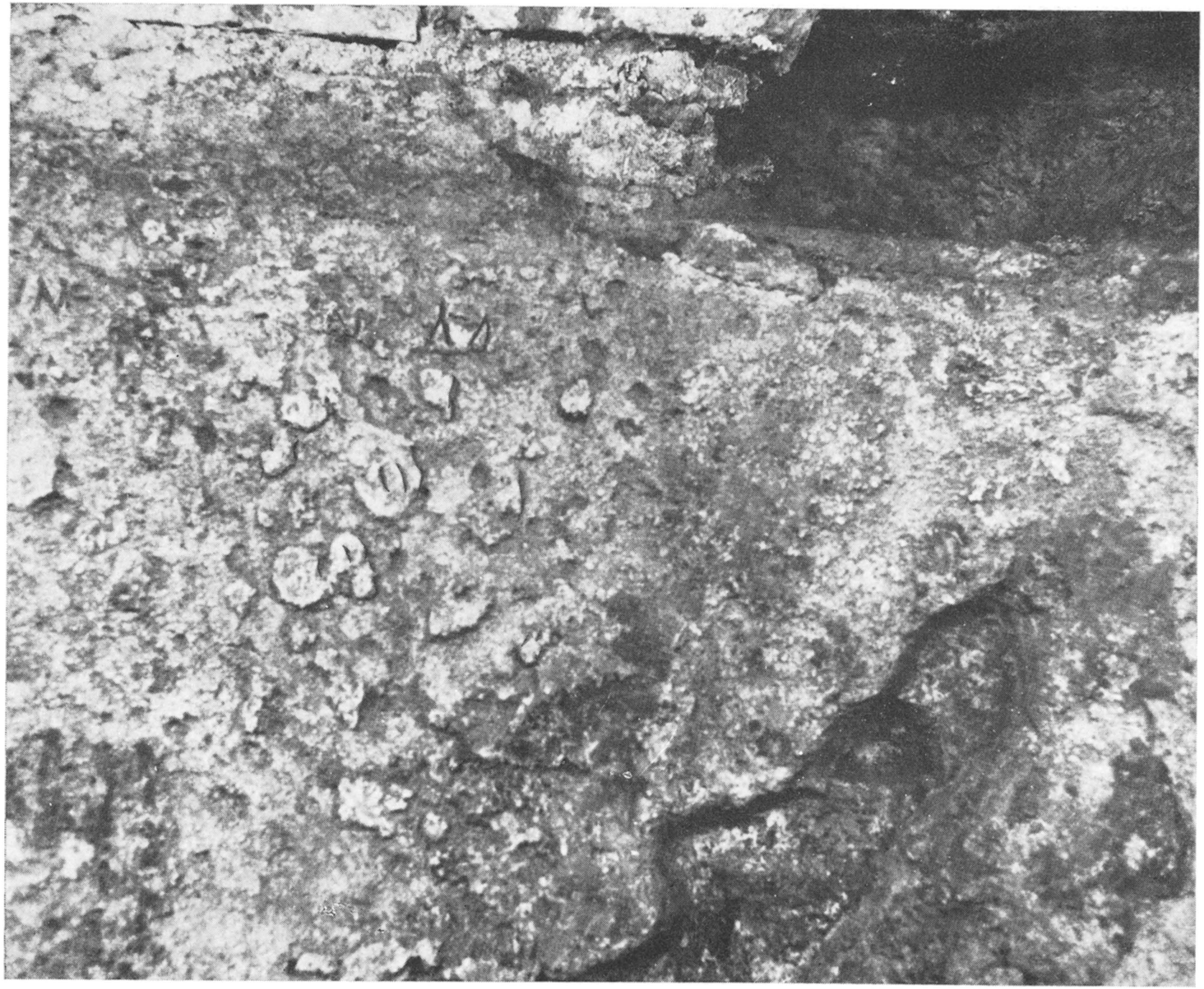
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. IIIb. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



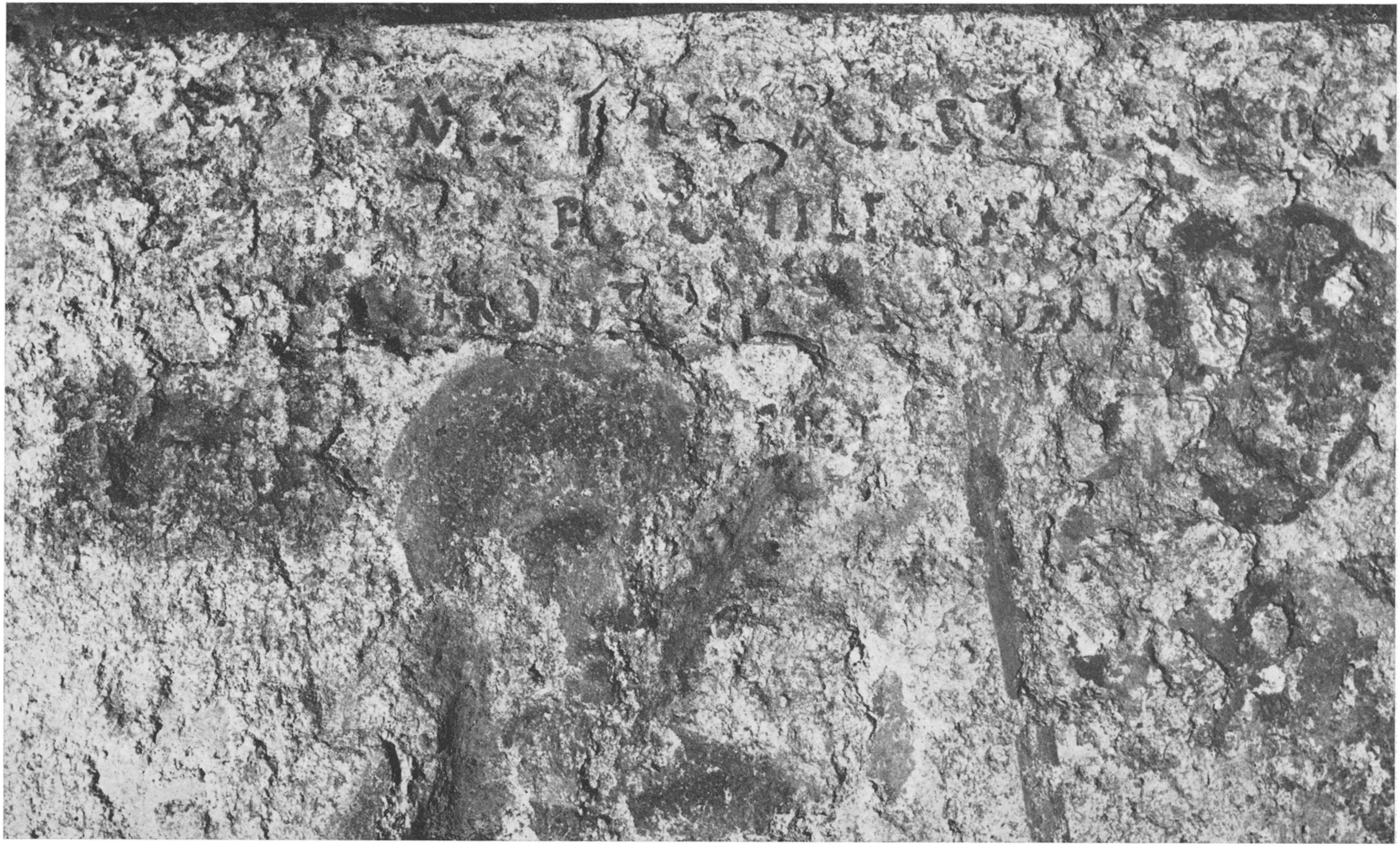
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. IVa. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



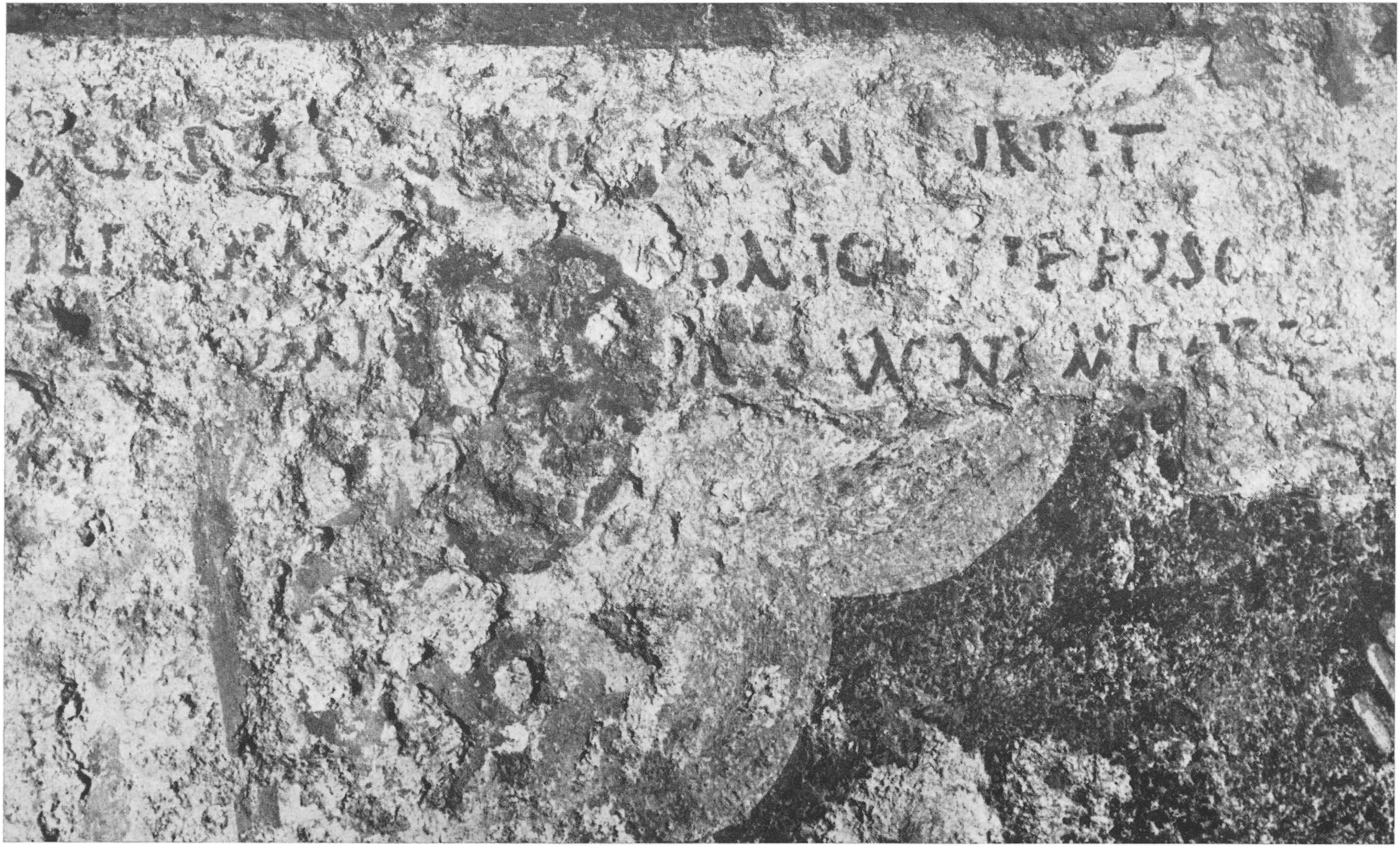
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. IVb. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



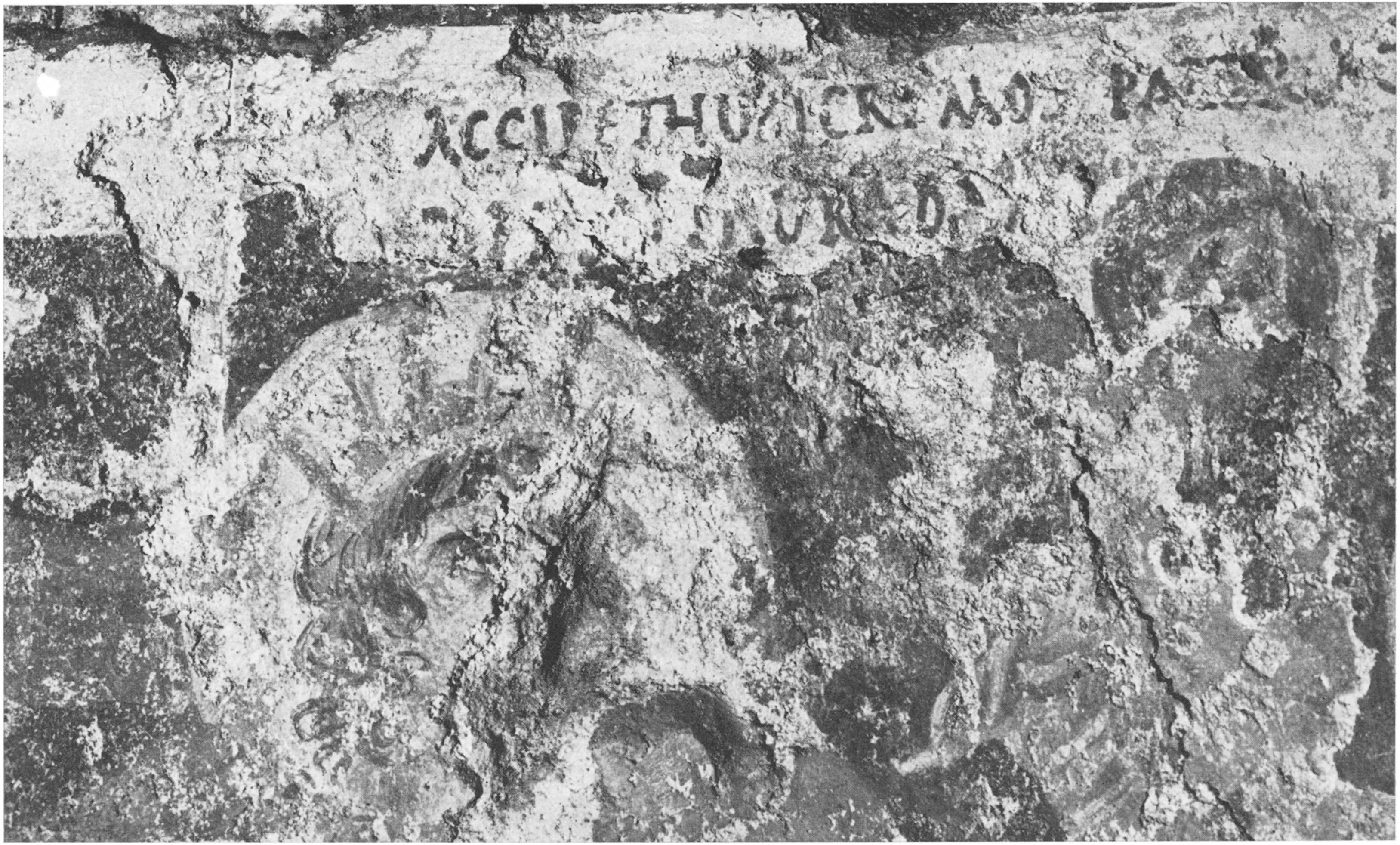
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Particolare della Col. IVb. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



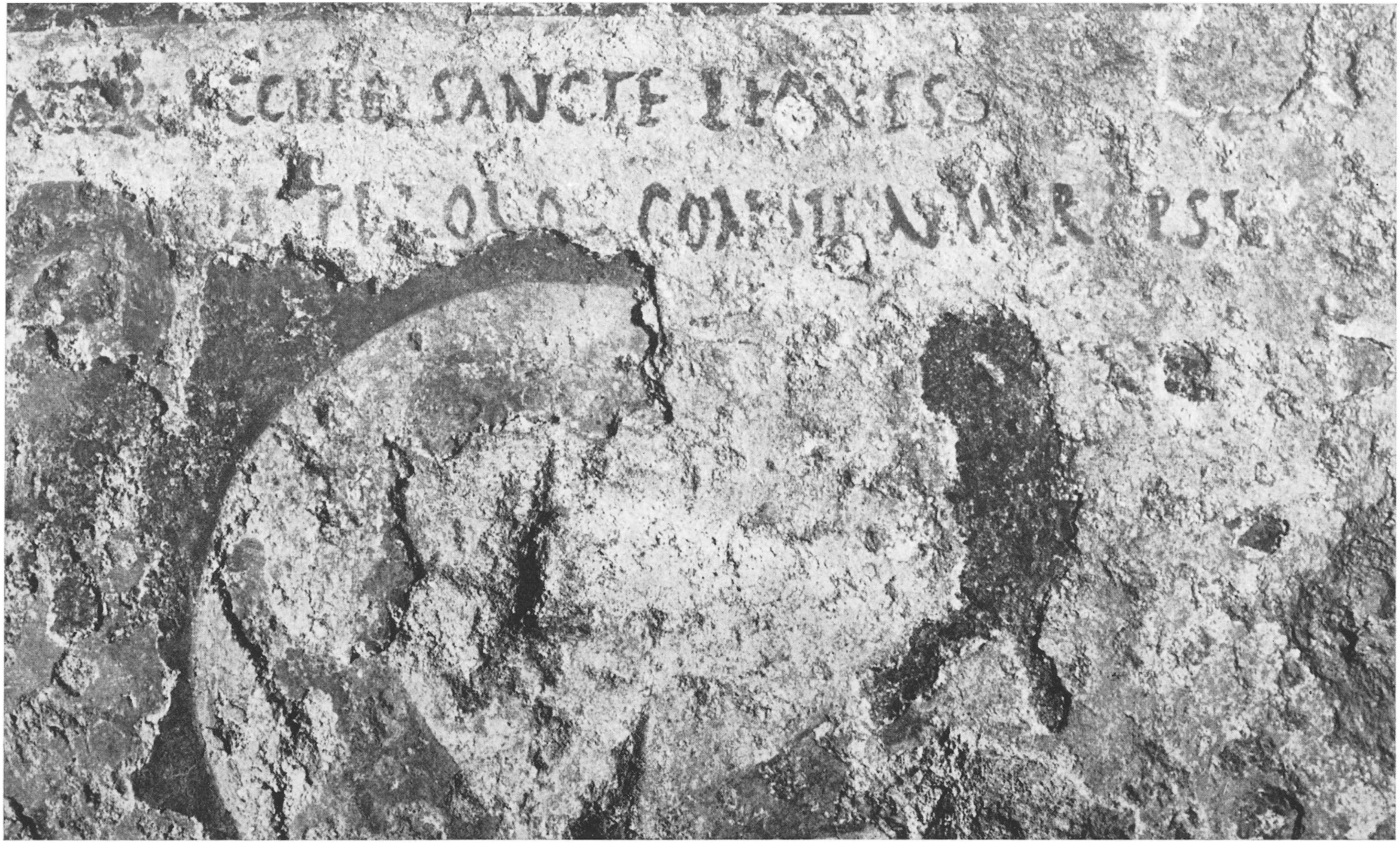
Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. Va. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. Vb. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. VIa. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Le iscrizioni metriche di S. Prisca. Col. VIb. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.

III

IL MITREO DELLE TERME DI CARACALLA

Dario M. Cosi

IL MITREO NELLE TERME DI CARACALLA

Riflessioni sulla presunta fossa sanguinis *del mitreo delle Terme di Caracalla*

Il mitreo delle Terme di Caracalla possiede una particolarità che lo rende unico tra tutti i mitrei conosciuti. Quasi nel mezzo del corridoio centrale, tra i *podia,* si apre sul pavimento una fossa, collegata sul suo fondo ad uno stretto cunicolo sotterraneo, che, passando sotto il *podium* di destra, sbocca in un locale attiguo.

La singolare struttura è identificata dalla maggioranza degli studiosi come una *fossa sanguinis* taurobolica[1]. Tale interpretazione, che in questa sede intendo discutere, è di grande importanza, perché porta a concludere che nei rituali mitriaci era compreso il taurobolio.

A proposito di questo singolare rito, è opinione prevalente fra gli studiosi che esso faccia parte esclusivamente del complesso cultuale di Cibele e Attis, e che non abbia nulla a che vedere con il mitraismo [2]. Se questa affermazione è valida, è necessario concludere che la fossa del mitreo delle Terme di Caracalla non può essere una *fossa sanguinis* taurobolica. Ma ritengo corretto atteggiamento scientifico verificare le conclusioni sui dati, e su di essi, nuovi o nuovamente interpretati, eventualmente modificarle; e non procedere nella direzione opposta, sistemando i dati adattandoli alle conclusioni già raggiunte. Per queste ragioni non mi sembra sufficiente risolvere semplicemente il problema con l'affermazione che quella del mitreo delle Terme di Caracalla non può essere una *fossa sanguinis* taurobolica perché il taurobolio non aveva parte nel culto di Mithra; tenterò invece di dimostrare che la fossa in questione non è taurobolica, offrendo in questo modo una ulteriore conferma che il taurobolio non faceva parte dei rituali mitriaci.

---

[1] Non è facile individuare chi per primo propose questa identificazione: non fu in verità E. Ghislanzoni (prima pubblicazione dello scavo: NotSc 1912, 305-25, spec. 318-25), che descrive solamente il monumento; forse il responsabile fu L. Parpagliolo (non Parpaglio come in CIMRM I 457: *La zona monumentale di Roma e l'opera della Commissione Reale*, Roma 1914, 58), che parla di « ipogeo per i taurobolii ». Da allora questa interpretazione del monumento è costante in quasi tutte le pubblicazioni di carattere prevalentemente archeologico (cfr., esempio significativo per la sua importanza e diffusione, G. Lugli, *I monumenti antichi di Roma e Suburbio*, Roma 1938-40, Suppl. I, 160, ma già I, 428-32; e anche *Itinerari di Roma antica*, Milano 1970, 574s.). A partire probabilmente da A.D. Nock (*Studies in the graeco-roman Beliefs of the Empire*, JHS 45, 1925, 84-101, 88-95; cfr. anche Gnomon 6, 1930, 33ss.; JRS 23, 1933, 243; e infine *The Genius of Mithraism*, JRS 27, 1937, 108-13, 113), questa opinione diventa certezza scientifica anche presso molti storici delle religioni. M.J. Vermaseren, nel CIMRM (I 457) si limita ad una descrizione del complesso, ma in *De Mithrasdienst in Rome* (Nijmegen 1951, 80ss.) accetta l'identificazione in questione.

L'indagine si pone in questo modo in stretta connessione con l'argomento dell'altra mia relazione presentata a questo Seminario, sui « momenti di contatto » fra il complesso cultuale di Mithra e quello di Cibele e Attis [3]. Il toro, la sua uccisione, e in particolare il « potere » del suo sangue, sono presenti in entrambi i culti [4], ma, una volta accertato che il taurobolio non ha spazio in quello di Mithra, si tratterà di individuare le funzioni, i « significati », rispettivamente della tauroctonia e del taurobolio. Non è questa la sede per affrontare questa indagine, ma qualche spunto, qualche elemento di specificità, potrebbe risultare dalla mia ricerca.

Ancora in riferimento all'altro mio contributo a questo Seminario (in cui ho ricordato come sia da attribuire a F. Cumont la responsabilità della posizione, per lungo tempo quasi concordemente accettata dagli studiosi, che voleva il culto di Mithra e quello della *Magna Mater* intimamente associati in Occidente a partire da un loro contatto anatolico), a proposito del taurobolio è necessaria qualche precisazione. A differenza di quel che si potrebbe pensare, Cumont non ha mai sostenuto — a quanto mi risulta — che il taurobolio abbia mai fatto parte dei rituali mitriaci. Anche per lui il problema principale fu quello di rintracciare l'origine del rito [5], e a questo proposito presentò in tempi diversi diverse soluzioni. Nell'articolo più significativo da questo punto di vista, intitolato *Le taurobole et le culte d'Anahita* [6], Cumont premette innanzi tutto che « le taurobole... est généralement rattaché au culte de Cybèle », e aggiunge che questa opinione può invocare argomenti « assez spéciaux » (p. 132). Ma precisa che il taurobolio si è introdotto nel culto romano solo a partire dal II sec. d.C., in seguito ai rapporti di Roma con le province d'Asia, a causa della « confusione », dell'« identificazione », avvenuta « in Lidia », tra Anahita e Cibele (a proposito della debolezza di questa posizione, vedi le mie osservazioni, qui, pp. 626 ss.). Per confermare il ruolo del toro nel culto di Anahita, Cumont utilizza due fonti. La prima è Plut. *Lucull.* 24, in cui si ricorda che « i barbari che abitavano lungo l'Eufrate », sacrificavano delle vacche ad Artemide Persiana. Per cancellare la non indifferente difficoltà della differenza di sesso, di certo non appare sufficiente[7] la frettolosa osservazione che « c'est évidemment par négligence que Plutarque emploie le féminin » (p. 134, n. 5). Piuttosto, mi chiedo se non ci sia la possibilità di porre in qualche modo in relazione questo, con l'analogo clamoroso « errore » di Herodot. I 131[8]. L'altra fonte utilizzata da Cumont è costituita da alcuni testi iranici che pongono in relazione Anahita con il toro escatologico Hadhayaos. Ma qui si deve osservare che il legame che unisce la dea al toro è piuttosto evanescente (Saoshyant, generato da essa, sacrifica l'animale); e che gli elementi di somiglianza tra il rituale taurobolico e i motivi mitici iranici (p. 135) sono assai discutibili. Piuttosto, sul piano dei temi mitici, può probabilmente proporsi la comparazione tra la narrazione iranica che vuole il seme di Zarathustra tre volte caduto a terra, raccolto e affidato ad Anahita, che genera appunto Saoshyant, e la versione in molti elementi simile del mito di Agdistis riportata da Arnobio[9]. Cumont conclude il suo articolo ricordando che l'epoca e le modalità della formazione del taurobolio in Anatolia, e poi del suo trasferimento a Roma, sono le stesse che si possono individuare per il culto di Mithra[10]. Ma da questo non deduce — si badi bene — che il taurobolio fece mai parte dei culti mitriaci; anzi nella nota 1, a p. 136, critica appunto questa posizione di Chaudruc de Crazannes, Zoega e Marquardt[11], che dunque sono da considerare i veri padri, i « responsabili » di questa opinione. Riconosce soltanto l'esistenza di « rapporti » fra il taurobolio e i misteri mitriaci, e aggiunge che la sua indagine può spiegare come mai il taurobolio sia diventato (e qui cita parole di Marquardt) « le point du contact et de liaison de tous le cultes célébrés de son temps »[12].

---

[2] Per tutti R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969 ("EPROER" 10), 66: « I should like to emphasize that ... the *taurobolium* has nothing to do with Mithraism ».

[3] Cfr., in questo volume, pp. 625-638.

[4] Cfr. Ph. Derchain, *Siegfried et le Taurobole*, AIPHO 15 (1958/60), 83-87, 83s.: « ... le taurobole, rite d'une suprême initiation dans les mystères de Cybèle et d'Attis, étendu ensuite au culte de Mithra et à d'autres ». Mette esplicitamente in relazione i due culti Duthoy, *Taurobolium*, cit., 119.

---

[5] Duthoy, *Taurobolium*, 2: « Cumont was especially interested in the origin of the rite ».

[6] RA 12 (1888), 132-36. Altri suoi lavori sull'argomento: *Le taurobole et le culte de Bellone*, RHistLittRel 6 (1901), 97-110; rec. a E. Espérandieu, *Inscriptions antiques de Lectoure*, Auch-Paris 1892, RPh 17 (1893), 194-97. In *Les mystères de Mithra*, Paris 1902, 1913^3, Cumont sostiene che in Italia il culto di Mithra è « étroitement uni à celui de la Grande Mère » (p. 86); che il dio persiano « comme Attis qui lui avait été assimilé, était apparié à la *Magna Mater* » (p. 87). Ma per il taurobolio si limita ad affermare che la pratica sanguinosa « fut admise sous l'influence des croyances mazdéennes dans la liturgie de la déesse phrygienne » (p. 86); « on ne peut guère douter que la pratique du taurobole ... ait emprunté à la théologie persique les idées de purification et d'immortalité qui s'y rattachaient » (p. 190). E aggiunge, citando i suoi articoli del 1901 e 1905, e *Religions orientales*..., 2^a ed., p. 100s., che l'uccisione del toro e il potere del suo sangue sono già rintracciabili nei culti praticati in Cappadocia e Armenia nei santuari di Mâ e di Anahita. Questa insistenza sulla fase vicino-orientale, che come abbiamo già visto è fondamentale per Cumont, gli permette di spiegare come mai « l'efficacité qu'on attribuait à cette purification sanglante (il taurobolio), la renaissance éternelle qu'on en attendait, étaient *semblables* aux espérances que les mystes de Mithra attachaient à l'immolation du taureau mythique » (p. 192, sott. mia). Preciso che la mia insistenza su queste lunghe citazioni vuole, nel calderone delle posizioni errate di Cumont, far risaltare quanto meritano le sue molte opinioni equilibrate e corrette. Sul taurobolio non sempre vide giusto, ma non errò al punto — come invece molti pensano — di sostenere che il rito facesse parte del culto mitriaco. Va in ogni caso precisato che la terza edizione dei *Mystères* non ha potuto tener conto della scoperta del mitreo delle Terme di Caracalla, se non in poche righe nell'*Appendice, Nouveaux monuments*, p. 241, in cui comunque non si fa parola della fossa in questione.

---

[7] Medesimo giudizio in Duthoy, *Taurobolium*, 123: « not a very convincing argument ».

[8] Su cui ora un nuovo tentativo di « spiegazione » in S. Ribichini, *Un'ipotesi per Milk'Astart*, RSO 50 (1976), 43-55.

[9] Cfr. P. Mucci, *La specificità storico-religiosa del culto di Mithra in relazione al culto di Attis*, Diss. Padova 1978 (typescr.), 163-65.

[10] Cf. ancora *Attis e Mithra*, qui, pp. 636 s.

Ritornando al nostro problema, si tratta, in ultima analisi, di sottoporre a verifica una incerta e non sufficientemente ponderata affermazione, che, come purtroppo molto spesso succede[13], è stata acriticamente divulgata.

Utilizzerò prevalentemente argomentazioni di carattere non propriamente storico-religioso, anzi di carattere — come si vedrà — « profanamente » pratico: ma talora è proprio una non sufficiente attenzione e considerazione verso questo ordine di cose che ha condotto a ricostruzioni gravemente errate.

Comincerò col prendere in esame alcuni argomenti che rendono problematica l'identificazione del complesso del locale delle Terme di Caracalla come *fossa sanguinis* taurobolica. Tutti in definitiva si riferiscono al fatto che il rito sarebbe eseguito in un luogo chiuso e sotterraneo. È questo dunque l'argomento che per primo e più a fondo va discusso.

Per quanto riguarda gli altri taurobolii, non abbiamo indicazioni precise a proposito del luogo in cui essi si sarebbero svolti. Le iscrizioni sono mute al riguardo, e nemmeno l'ampia descrizione di Prudenzio, pur così ricca di particolari, offre elementi pensato che i taurobolii si svolgessero in luogo aperto, probabilmente soprattutto in relazione al complesso e ingombrante apparato che il rito — seguendo Prudenzio — doveva comportare. In un terreno o recinto in qualche modo eventualmente sacro si scavava di volta in volta una fossa, che dopo il rito veniva abbandonata o riempita di terra. In alcuni casi solo l'iscrizione comme- al nostro problema[14]. Per *communis opinio* si è generalmente morativa sarebbe rimasta a testimoniare la celebrazione del rito. Esemplare a questo proposito è il caso di Ostia. Il Visconti aveva creduto che i taurobolii si svolgessero nel piazzale del Campo della *Magna Mater,* dove sono state rinvenute molte iscrizioni taurobоliche e alcuni altari. Il Calza invece riconobbe una *fossa sanguinis* per così dire « stabile » in un locale opportunamente adattato all'interno di una torre delle mura sillane, proprio dietro al tempio di Attis. Va segnalato che questo sarebbe l'unico (e l'unico coperto) altro luogo identificato con relativa sicurezza come taurobolico, e indubbiamente connesso al culto di Attis e della *Magna Mater*[15].

---

[11] Chaudruc De Crazannes, *Dissertation sur les rapports du taurobole et du culte de Mithra*, RA 1846, 435ss. (non compare nella bibliografia in Duthoy); cfr. anche *Dissertation sur le taurobole et les inscriptions tauroboliques de la ville de Lectoure*, Mém. Soc. roy. antiq. France 13 (1837), 121-80; O. Zoega, *Abhandlungen*, 141-57; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, III, Leipzig 1878, 87; 1885^2 (bes. v. G. Wissowa, *"Handbuch der Römischen Alterthümer"* VI), 89; trad. franc. M. Bissaud, Paris 1889, 108.

[12] Marquardt, *cit.*, 1878 p. 88 (= 1885, p. 89): « Verbindungs- und Mittelpunkt ».

[13] Si lamenta dello stesso fenomeno anche P. Beskow, *Branding in the mysteries of Mithra?*, in questo volume, pp. 487 ss.

Il luogo chiuso e sotterraneo presenta difficoltà per la celebrazione di un taurobolio per due ordini di ragioni. In primo luogo la presenza e l'uccisione cruenta di un animale come il toro provoca odore, sporcizia, sangue, forse non facilmente sopportabili in un locale angusto, oscuro e non areato. Si può forse obiettare che la necessità di illuminazione con lampade e probabilmente qualche altro particolare rito provocavano analoghi inconvenienti, accettati a quanto sembra senza problemi. Anzi si può forse pensare che volutamente in varii modi si cercasse di ottenere una atmosfera soffocante, più adatta a « rivelazioni » divine e a riti misteriosi. Infine va riconosciuto che il mitreo delle Terme di Caracalla è tra i più ampi tra quelli conosciuti.

---

[14] Come si sa, la descrizione di Prudenzio è l'unico testo che si riferisca con una certa ampiezza al taurobolio. Il rito è descritto con grande ricchezza di particolari, ma è opportuna molta prudenza nel giudicare sulla veridicità del testo. Va messo in conto in primo luogo l'atteggiamento polemico dell'apologista cristiano, che può aver falsato, o almeno esagerato, la realtà dei fatti. In secondo luogo si deve ricordare che questo inno X è considerato dai critici troppo lungo, pieno di difetti e inverosimiglianze, rovinato da ripetizioni ed esagerazioni. Alla cautela dettata dall'argomento della polemica antipagana si dovrebbe dunque unire quella dovuta ad una certa « debolezza stilistica ».

[15] Accenno soltanto in questa sede — poiché la ricerca è ancora in corso — ad un locale sotterraneo, posto sotto l'attuale chiesa di S. Sofia, a Padova. Esso sarebbe stato individuato come luogo di culto mitriaco e vi si sarebbe rinvenuta una pietra sacrificale attorniata da numerosi bucranii. Cfr. Cesira Gasparotto, *Patavium*, in *Padova. Guida ai monumenti e alle opere d'arte*, Venezia 1961, pp. XI-LXXVI, p. LV.

Un secondo ordine di difficoltà è costituito dalle dimensioni dei locali e degli apparati per il sacrificio. Il corridoio centrale del mitreo, tra i *podia,* in corrispondenza della fossa, è largo m. 4,50/4,60. Una misura dunque che sembra sufficiente al sacrificio del toro, ed anche al suo dissanguamento in posizione distesa. La fossa permette con relativa comodità la presenza al suo interno di un uomo. Ma qualche difficoltà comincia ad apparire quando si pensa al sangue del toro, che avrebbe inondato l'uomo e invaso la fossa. Si tenga presente che il sangue di un toro è veramente molto (ca. litri 50), come del resto indica Prudenzio quando parla di *unda sanguinis* (v. 1028), di *flumen* (v. 1030), di *imber* (v. 1032). La sistemazione della fossa non prevedeva il deflusso di questo sangue, che dunque restava sul suo fondo. L'ipotesi che i taurobolii si svolgessero all'aperto, in fosse scavate di volta in volta e poi ricoperte, semplicemente annullerebbe questo problema. Nel caso della fossa del mitreo delle Terme di Caracalla, che evidentemente rappresenta un apparato fisso, utilizzabile parecchie volte, sembra sorgere qualche perplessità. Non pare possibile il deflusso del sangue lungo il cunicolo, che presenta invece una pendenza in direzione opposta, e quindi il fondo della fossa avrebbe dovuto mostrare agli archeologi tracce di sangue: non abbiamo invece alcuna notizia di ciò.

Una terza difficoltà è costituita dall'esistenza del cunicolo sotterraneo. Il testo di Prudenzio indica chiaramente che l'iniziando (*consecrandus,* v. 1012) scendeva (*mergitur*) nella fossa indossando una toga di seta, con una corona d'oro tra i capelli, *infulatus,* e con bende sulle tempie. Questa descrizione, se da una lato fa pensare che l'iniziando scendesse direttamente nella fossa davanti a tutti, dall'altro rende problematico l'ingresso con un tale apparato attraverso lo stretto cunicolo. Si deve inoltre osservare che il cunicolo sbocca nel locale attiguo tra due piccole stanze identificate dagli archeologi come latrine. Abbiamo già escluso che in esse defluisse il sangue del toro; risulta difficile pensare che in esse si lavasse il tauroboliato dopo il rito; resta comunque il fatto che questa localizzazione non sembra degna di un « *sacramentum* ».

Un quarto ordine di difficoltà è connesso al problema di far giungere un toro fin sul luogo del rito. Ancora Prudenzio ci dice che l'animale era addobbato con corone di fiori, con lamine dorate, e aveva le corna legate tra loro (vv. 1021-1025). Se si considera la nota violenza dei tori, non doveva esser facile costringere l'animale a giungere, così addobbato, fin nel locale sotterraneo, facendolo scendere per le scale e conducendolo in luoghi che abbiamo già supposto fumosi e maleodoranti. A ciò si aggiunga, tra parentesi, che il colore dominante delle raffigurazioni e degli apparati del culto mitriaco sembra essere stato il rosso [16], che come è ben noto è stato scelto fra tutti per eccitare ancor più l'animale. Se a queste obiezioni si può contrapporre la supposizione che il toro fosse stato previamente opportunamente in qualche modo drogato, rimane l'angustia delle tre porte (e, f, g, nella pianta di Ghislanzoni riprodotta anche da Vermaseren, rispettivamente larghe m. 1.90, 1.80, 2.00 ca.) che l'animale doveva attraversare [17].

A conclusione di questa parte, mi pare che le osservazioni proposte non siano in verità sufficienti a negare con sicurezza la identificazione del luogo come *fossa sanguinis* taurobolica. Mi sembra tuttavia che queste considerazioni debbano suggerire, per questa identificazione, almeno qualche cautela. Sarà già un risultato positivo di questo lavoro se d'ora in poi si parlerà, per il mitreo delle Terme di Caracalla, soltanto di una « presunta » *fossa sanguinis* taurobolica.

---

[16] In questo stesso mitreo c'è un frammento di affresco (CIMRM 459, fig. 127) con un Mithra che indossa una tunica color porpora. Sebbene sia molto danneggiato, sembra di capire che il suo volto, come il fondo della nicchia, fossero dipinti in colore rosso.

[17] Aggiungiamo che ai romani — come forse è naturale — la presenza di bovini in luoghi non usuali doveva apparire qualcosa di gravemente irregolare. Un passo di Livio (XXXVI 37.2, a. 191) ci dice che un giorno due buoi giunsero attraverso le scale fin sul tetto di una casa. L'episodio fece tanta impressione che gli aruspici, convocati per l'occasione, ordinarono che i buoi fossero bruciati vivi e che le loro ceneri fossero gettate nel Tevere.

Qualcuno potrebbe obiettare che non siamo sicuri che la fossa, che fa parte della prima sistemazione dei locali, sia stata poi veramente utilizzata dai fedeli di Mithra. Se essa fosse stata ricoperta e fosse rimasta inutilizzata, effettivamente le considerazioni sopra esposte — e in fondo lo stesso problema — risulterebbero privi di significato. Le indicazioni che possiamo ricavare dalla pubblicazione dello scavo non sono a questo proposito chiarissime, ma è possibile probabilmente escludere questa ipotesi: la fossa non era ricoperta dal mosaico, che occupa invece con una certa regolarità il pavimento del mitreo, anzi essa si trova all'interno « di un riquadro più grande », che è « incavato nel mosaico »[18].

Quasi in appendice, mi permetto di suggerire con cautela una diversa interpretazione del luogo. La fossa nel pavimento e il cunicolo che conduce nel locale laterale potrebbero forse essere serviti per una qualche « apparizione spettacolare » all'interno dei rituali mitriaci. In qualche momento del rito, dalla botola al centro del mitreo potrebbe forse essere apparso a sorpresa, col favore della semioscurità, un personaggio (o del fumo, del fuoco, o qualche raffigurazione?). L'ingresso al cunicolo, nel locale adiacente, così ben dissimulato tra due latrine, sembra adattarsi meglio a questa interpretazione. Anche un'altra particolarità architettonica del mitreo delle Terme di Caracalla potrebbe confermare questo tema delle « apparizioni a sorpresa ». Sulla sinistra dell'ingresso principale (g), esiste un locale (ϑ) che è collegato con il *podium* di sinistra solo da uno stretto passaggio (u). Una sistemazione in qualche modo analoga troviamo dalla parte opposta, all'inizio del *podium* di destra. C'è qui, collegato ad una nicchia, uno stretto pertugio che sbocca nell'anticamera (η) del mitreo[19]. Forse anche queste singolari soluzioni architettoniche, che non hanno una soddisfacente spiegazione funzionale, potevano essere utilizzate per qualche « apparizione spettacolare ».

---

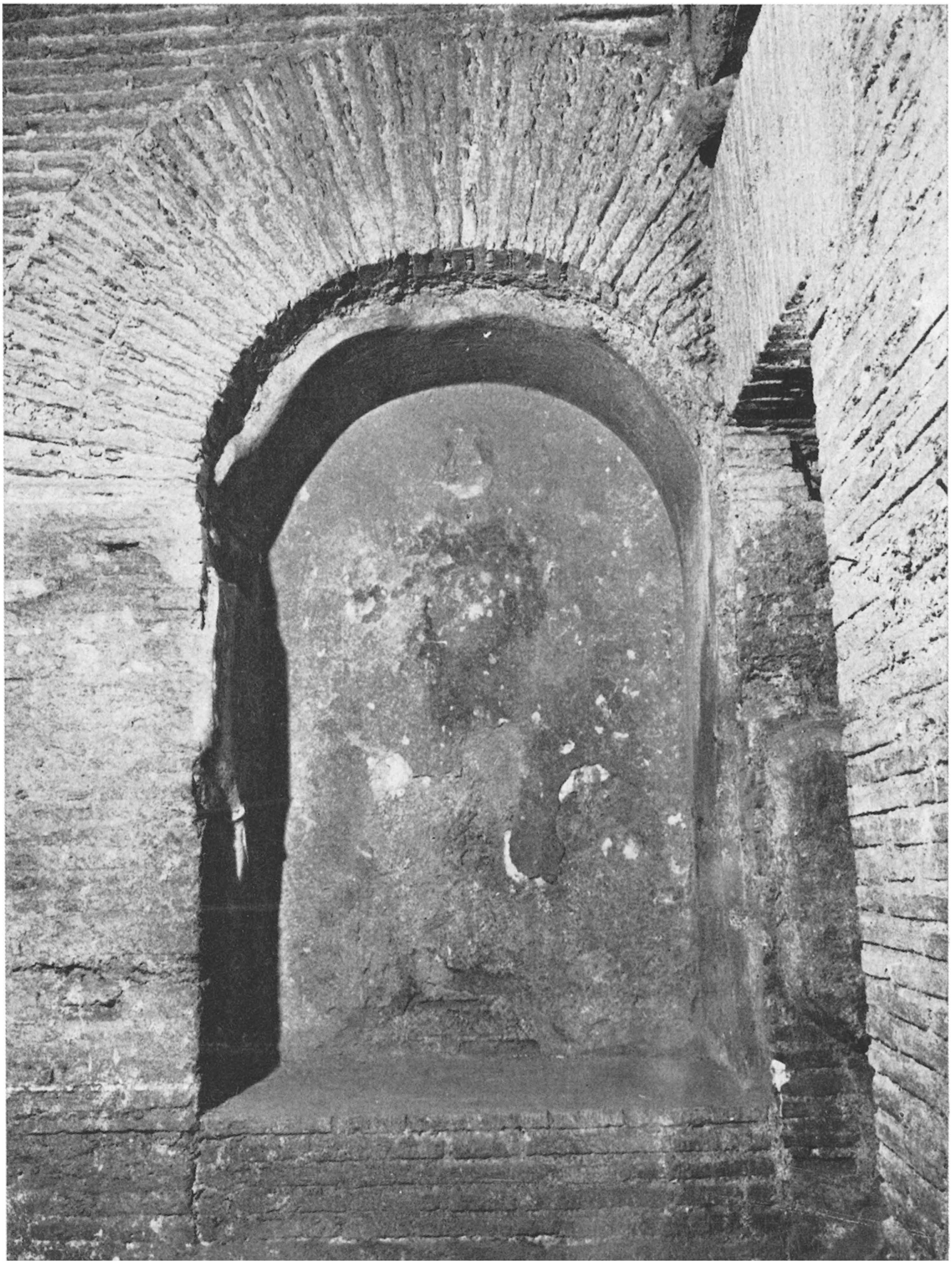
[18] Ghislanzoni, NotSc 1912, 320.

[19] Ghislanzoni, 319: « non so a quale altro scopo potesse servire se non a far passare piccoli oggetti per coloro che fossero chiusi dentro all'ambiente ». Un altro singolare apparato è costituito da una rottura nel mosaico del pavimento, poco oltre la fossa, « di forma quadrata, nella quale entrava e dalla quale usciva un piccolo tubo di piombo, la cui direzione si riconosce dalla rottura del mosaico fatta per strappare il

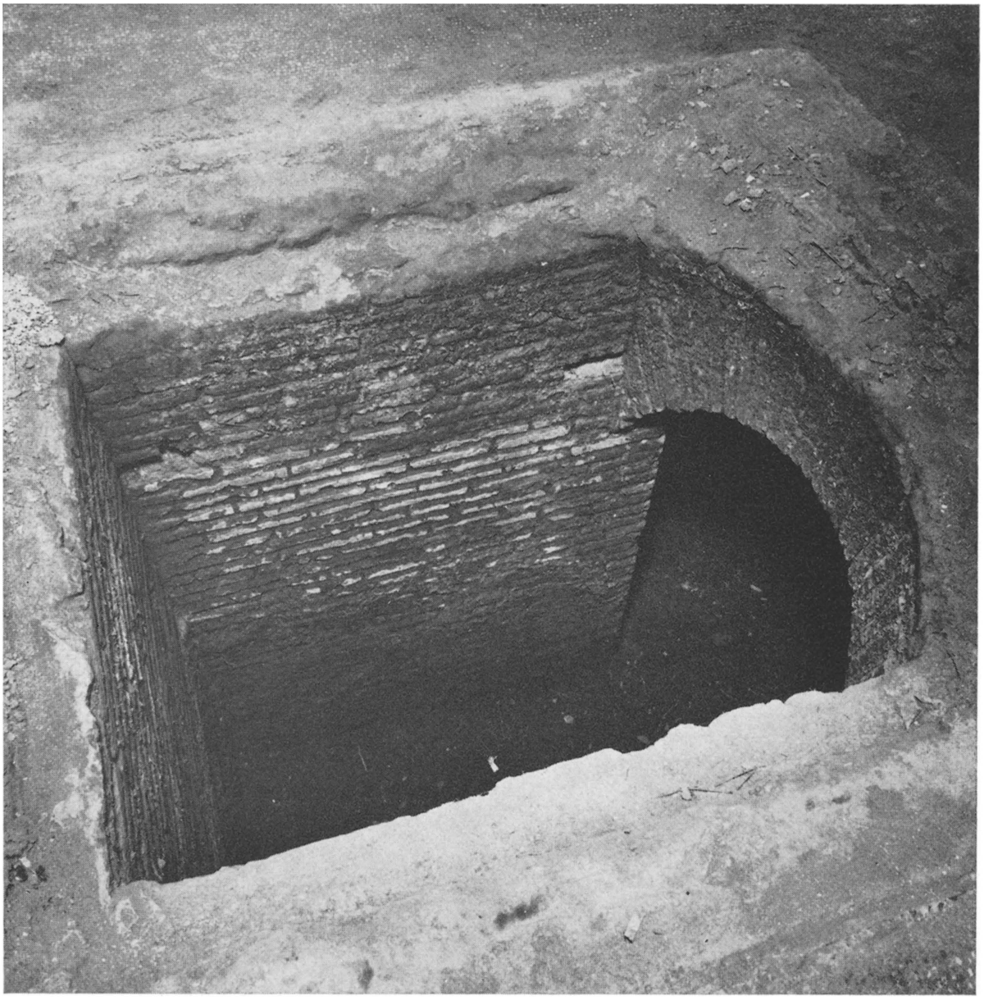
Ma tutto ciò vuole restare non più che una cauta ipotesi.

---

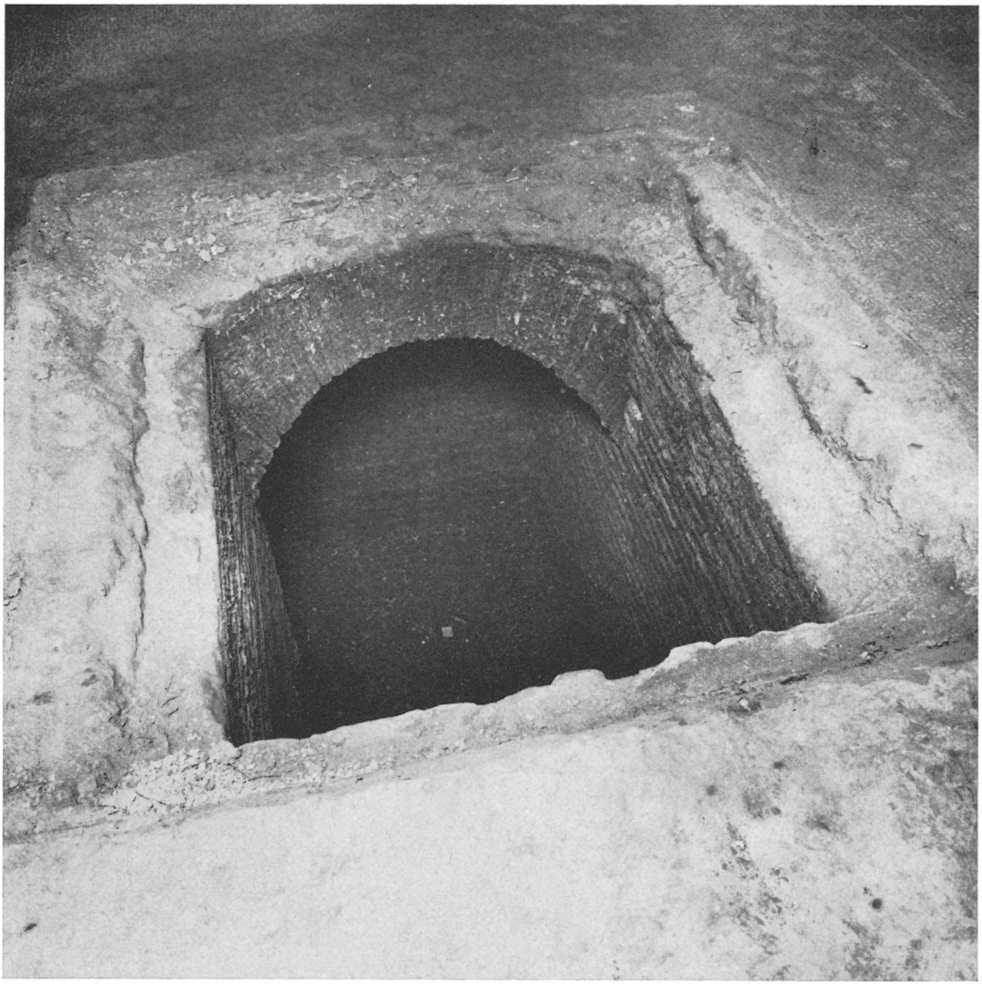
condotto » (Ghislanzoni, 320). Anch'esso potrebbe forse spiegarsi all'interno della mia ipotesi.



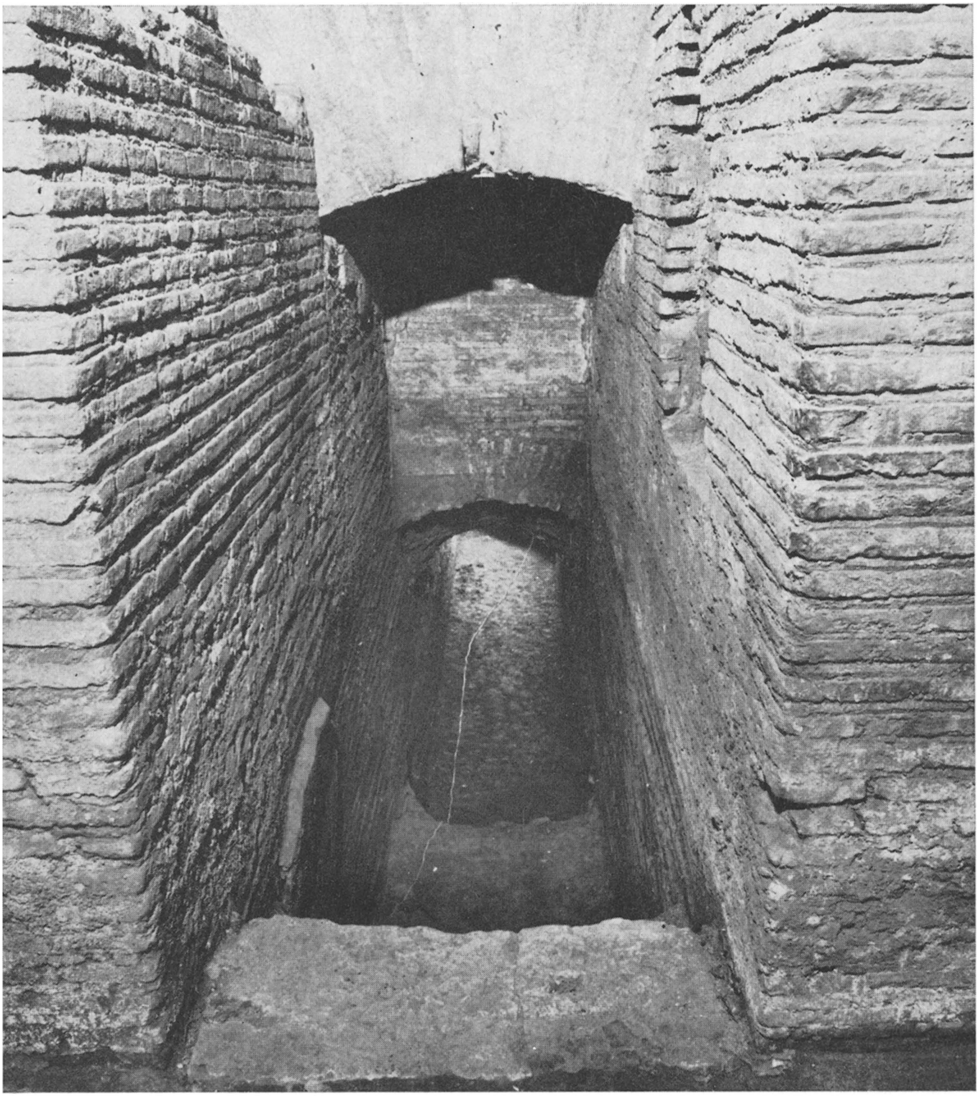
Mitreo delle Terme di Caracalla. Figura di *heliodromus*. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



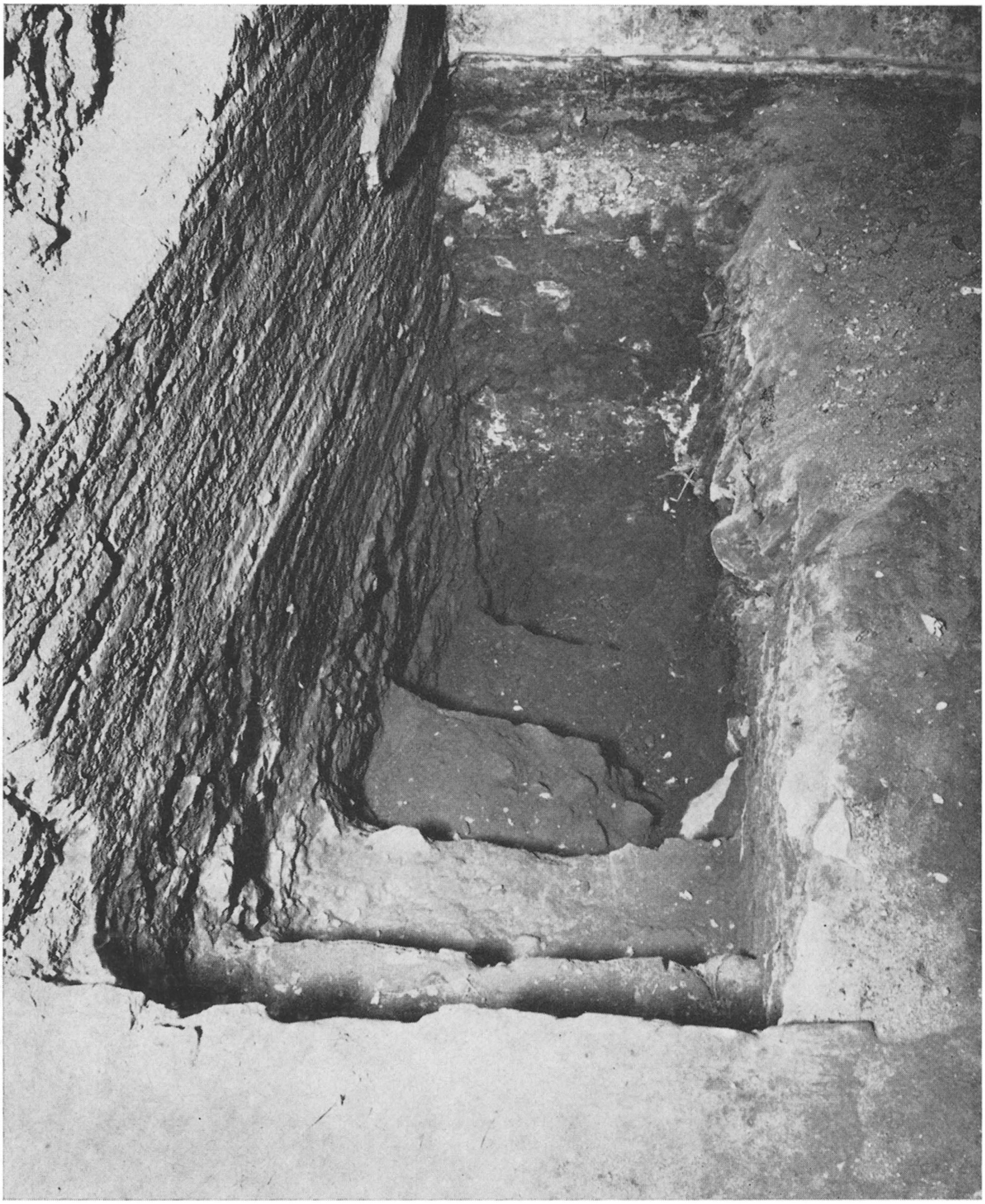
Mitreo delle Terme di Caracalla. La pretesa *fossa sanguinis*. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



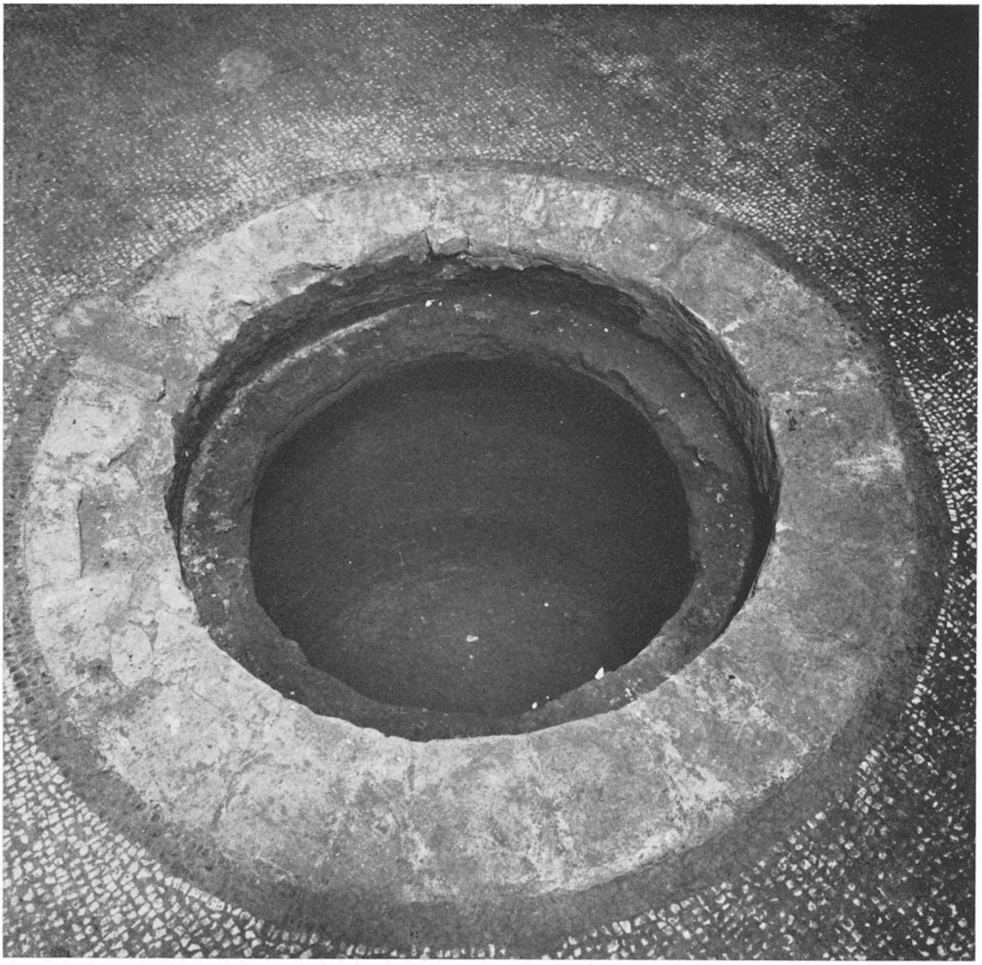
Mitreo delle Terme di Caracalla. La pretesa *fossa sanguinis*. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



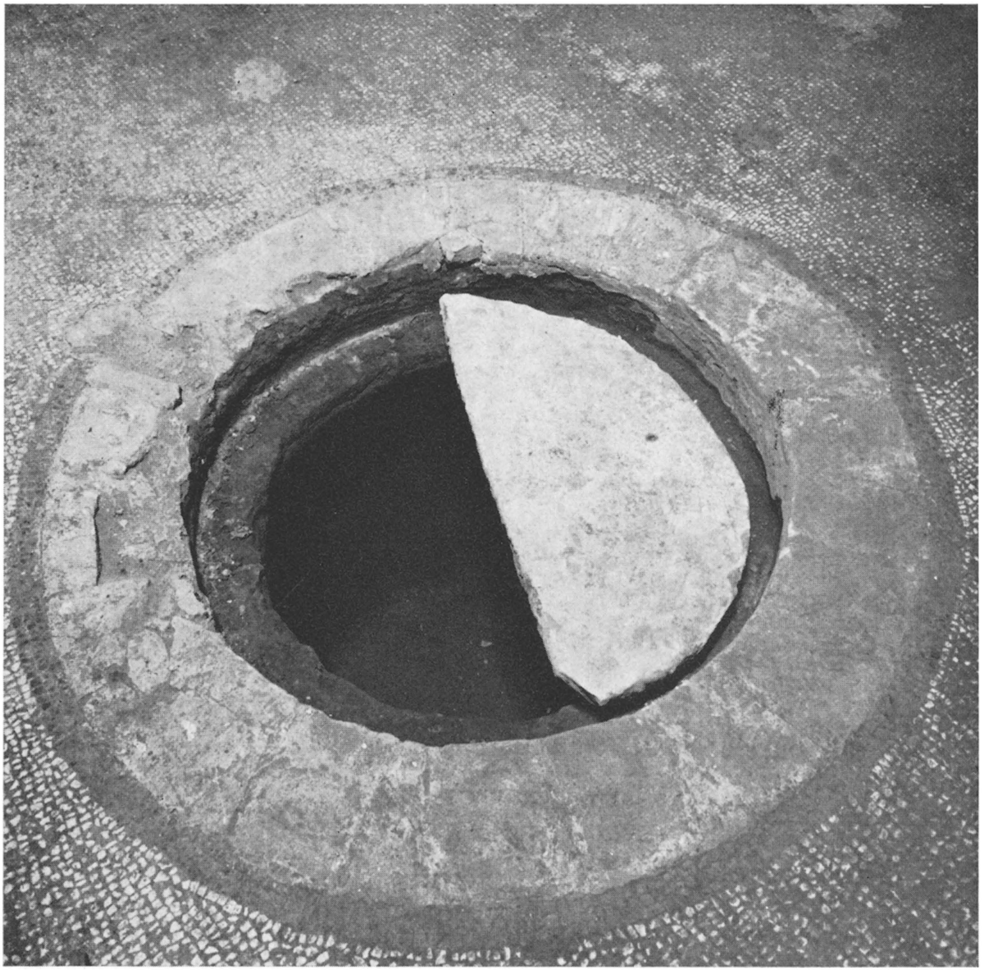
Mitreo delle Terme di Caracalla. Cunicolo che immette nella pretesa *fossa sanguinis*. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



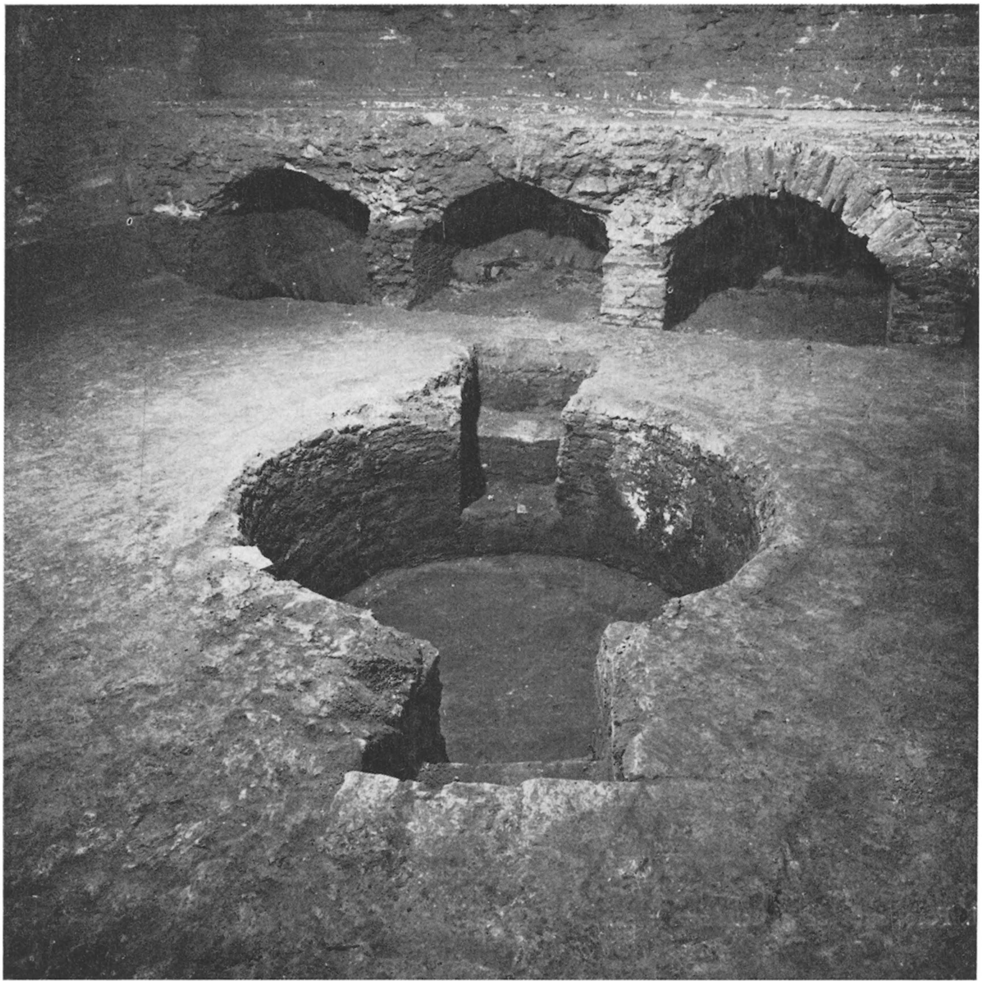
Mitreo delle Terme di Caracalla. Bacino con gradini all'ingresso del mitreo.
Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Mitreo delle Terme di Caracalla. Vano aperto nel pavimento, tra l'ingresso e la pretesa *fossa sanguinis*. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Id. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.



Mitreo delle Terme di Caracalla. Strutture di uno degli ambienti adiacenti alla sala del mitreo. Foto della Soprintendenza archeologica di Roma.

PROPRIETÀ E PROVENIENZA DELLE ILLUSTRAZIONI

La proprietà delle seguenti illustrazioni appartiene alle sotto notate istituzioni:

Soprintendenza archeologica di Roma:
tutte le illustrazioni contenute nelle tavole dell'Appendice (dipinti e iscrizioni metriche del mitreo di S. Prisca; mitreo delle Terme di Caracalla); inoltre, le figure delle pp. 113-121 e 213-218 (mitreo di S. Stefano Rotondo), 122, 165 e 195-196 (mitreo di S. Prisca), 148-150 e 189-191 (mitreo Barberini), 225-230 (mitreo dell'Ospedale di S. Giovanni), con la relativa fuori-testo a colore (fig. 6).

Soprintendenza archeologica di Ostia:
le illustrazioni delle pp. 61-64 e 201, e la pianta di Ostia con il sito dei mitrei.

Soprintendenza archeologica per l'Etruria meridionale:
le illustrazioni delle pp. 279-295 (mitreo di Vulci) e le tavole fuori testo relative allo stesso mitreo (le foto della tav. I appartengono alla dr. Sgubini Moretti).

Museo Nazionale Romano:
le illustrazioni alle pp. 167 e 245-247.

Comune di Roma, Assessorato alle Antichità:
le illustrazioni alle pp. 147 e 183 (mitreo del Circo Massimo), 252-258 (mitreo di Via G. Lanza, con il relativo fuori testo).

Università di Roma, catt. di Epigrafia e ant. romane:
l'illustrazione a pag. 135 (Leoni sancto...).

Soprintendenza alle Gallerie di Modena:
l'illustrazione a p. 169.

Le illustrazioni la cui derivazione non è indicata già nelle pagine rispettive hanno la seguente provenienza:
p. 65 da Mithraic Studies II (Manchester University Press) tav. 7b; p. 123 da Ferrua, Bull. Comunale 1940; p. 124 da Van Essen - Vermaseren, Excav. S. Prisca p. 215 fig. 69; p. 168 da Patriarca, Bull. Comunale 1932; p. 185 da Comptes-Rendus Acad. Inscr. 1908; p. 186 da Rostovtzeff, Excav. Dura-Europos 7th-8th Seasons, tav. XVI, 1.

L'apposizione dei siti mitriaci sulla pianta archeologica di Roma è del prof. F. Coarelli.

Si ringrazia la dr. Elisa Lissi Caronna per la valida collaborazione prestata all'edizione di illustrazioni contenute nel presente volume.

INDEX ANALYTICUS

- — Auctores antiqui
- — C.I.M.R.M.
- — Auctores moderni
- — Nomina et res

curaverunt
Dario M. Cosi
Claudia Pagella Cosi

AUCTORES ANTIQUI

- — auctores latini et graeci
- — Vetus et Novum Testamentum
- — libri Apocryphi et Pseudoepigraphi; alii
- — libri Mazdaici

Auctores latini et graeci

- Aelius Aristides
  - *hier. log.* 3.313 212;
- Ambrosius
  - *Ep.* LVII 236.23;
- Amm. Marcellinus
  - XVI, 12, 66 210.27;
  - XXIII, 6 425.39;
- Anastasius Synaita
  - PG 89.285 580.3;
- Anonymus
  - *carmen c. paganos* 105ss. 453.79;
- Apollonius Rhodius
  - I, 491-498 42;
- Appianus
  - IX, 11, 4 180.30;
- Apuleius 182, 335;
  - *Apol.* 22 668;
    - 26 182.36;
  - *Metam.* XI 329;
    - 6 335;
    - 21-23 331.101;
    - 24 335;
    - 27 335;
    - 28-29 331.101;
- Aristoteles 506;
  - *Metaph.* XII 650;
- *ps.*-Aristoteles
  - *de mundo* 650;
  - *de plant.* 817a13 651.6;
- Arnobius
  - *Adv. nat.* 1.29 425.40;
    - 3.30 425.40;
    - 5.42 425.40;
    - 6.12 425.40;
- Augustinus
  - *Conf.* IX, 10.23-26 XXI;
  - *c. Faust.* 15.6 786.52;
- Bion
  - *Epit.* 52ss. 11.10;
    - 96ss. 11.10;
- Cicero 157;
  - *Acad. Prior.* II 127 651;
  - *ad Att.* 4.1.4 157.9;
  - *nat. D.* 1.37 650;
  - *pro Sest.* 63 (131) 157.9;
  - *Verr.* 2.4.82 665;
- Cleanthes
  - SVF 534 650;
- Clemens Alex.
  - *Paedag.* 3.1 106.**;
  - *Protr.* II 15.3 331.103;
    - II 17.1-18.2 334.113;
    - II 21.2 331.103;
- Commodianus
  - *Instr.* I 13 325.71;
- Damascius
  - *de princ.* 123bis Ruelle 40.13;
  - *v. Isidori* 130;
- Dio Cassius
  - 43.45.3 666;
  - 61.20 651;
  - 62.1.7 412.3;
  - 63.1-7 180.31;
  - 63.10 22.26; 564.61;
  - 63.62 651.7;
  - 72.15.5 568.89;
- Dio Prus.
  - *Orat.* XXXVI 39-60 378.117 (379);
- Diodorus
  - 31.19.7 180.30;
- *ps.*-Dionysius Areop.
  - *Ep.* 7 94;
    - 7.2 359.41;
- Dracontius
  - *Romul.* 10.537ss 54.2;
- Empedocles 4s;
  - *fr.* 120B 355, 355.13;
- Epiphanius
  - *Refut.* 51.9 585;
- Euripides
  - *Bacch.* 471-474 308.22;

1105-1109 308.22;
fr. 781 N. 651;
Eusebius 424;
de v. Const. 3.26 433.7 (434);
3.30-32 597;
Hist. Eccl. 7.31 424.36;
Praep. ev. 3.11.32-34 603.15;
Festus
de sign. verb. 155.5;
Firmicus Maternus 310;
de err. 3.1 516.5;
5 310.28, 639.2;
5.1-2 378.111;
5.2 12.13, 373.92 (374), 423.35;
20 325.71;
Gregorius Naz.
Orat. IV 489s.;
IV 1.70 328.88;
XXXIX 5 328.88;
Herodotus 314;
I 103 731;
I 131 938;
Hesiodus
Th. 489 666
Hieronymus
adv. Jovin. 1.7 42.17, 47, 325.71;
Ep. 58 433.7 (434);
58.3 584, 595;
107 236;
107.2 312.33, 237.29; 238, 640.8;
Hippolytus
de bened. Bal. 106.***;
comm. in Dan. 4.40.5 106.***;
Historia Augusta
v. Aurel. 25.3 417.19;
v. Comm. 8.5.4 668;
9 329.94, 412.5, 413.6;
v. Hadr. 18 651.7 (652);
Homerus
Il. III 103ss. 654.11 (655);
Horatius
Sat. I 4.69 174.10;
Hyperides
Orat. I 4.69 666;
Iohannes Lydus
de mens. 3.26 325.71;
Iohannes Malalas
Chronogr. 4.86 161.22;
Irenaeus
adv. haeres. III 18.7 106.***;
Iulianus 316, 407, 416ss.;
Ep. 60 415.13;
Orat. IV 130bc 418.24;
155b 565.64;
V 159a 421.29;
X 336c 419.25;
Iustinus
Apol. 1.66 299.3, 331.102; 682;
dial. c. Tryph. 70 325.71, 581.9, 582;
78.5 433.7 (434), 581;
Iuvenalis 420;
Labeo 662;
Lactantius
Div. Inst. IV 17.7 105;
25.2 105;
25.5 106.***;
Livius 180;
5.7.10 665;
5.23.5 657.16;
7.10.4 665;
8.34.2 665;
9.43.25 157.10;
10.1.9 157.10;
30.42.16 665;
36.37.2 940.17;
42.19.3-6 180.3;
Lucianus
de Syr. dea 6 11.9;
Menipp. 65 682;
Lucretius 47, 50;
Macrobius 316, 662;
Sat. I 17.68s. 371.81;
18ss. 663;

18.21 662.28;
21.23-27 516.5;
23ss. 663;
Musaeus
106 141;
Nicander
Sch. Alex. 8 314.39;
Numenius
fr. 21 Des Places 622.27;
Origenes 310, 322, 365, 581;
c. Cels. 5.6 433.7 (434);
6.21 527;
6.22 16.16, 31, 33, 310.27, 317.49, 322, 365.60, 639.2, 641.13;
6.30 322.67;
6.31 323, 323.68;
Orphika
Orph. frgm. 54 40.13;
56 161.21
65 161.22;
114 651;
140 662.28;
236s. 662.28;
Ovidius
Metam. IX 271ss. 362.49;
Pausanias 178
5.27.5 140, 178.21;
Philo
Assumpt. Mos. 1.14 106.***;
3.12 106.***;
de conf. ling. 170 650;
Leg. ad Gaium 116 423.34;
Mos. II 166 106.***;
Somn. I 142ss. 106.***;
Philostratus 663;
v. Apoll. 1.16 425.40;
2.38 425.40;
6.10 425.40;
7.10 425.40;
7.31 425.40;
8.13 425.40;
Photius
Bibl. fr. 203 130.9;
Plato 334;
Phdr. 5;
247a 317.49;
Polit. 5;
Resp. 5;
VII 1-2, 514a-517a 355, 355.15;
IX 619a 613;
Tim. 316.46;
Plinius
1.19 174.10;
18.56.201ss. 509, 510;
30.1.6 22.26, 412.3, 564.62;
30.17 180.31;
34.33 667;
36.71 654.10;
Plutarchus 316;
de anima 329;
6.2.5 329.91;
de E ap. Delph. 393d 651;
de facie in o.l.
943c-945c 605.19, 606.20;
945c 606.23;
de gen. Socr. 575b-598 606.20;
de Is. et Osir. 769;
15-16 314;
46 102, 106.***; 609.33, 617.8, 662.28;
Lucull. 24 934;
ad princ. 780c 620.18;
Pomp. 24.5 177.17;
24.7 299.2;
Porphyrius 317, 330, 343, 394, 495;
de antro 316, 354;
5 102;
5-6 16, 16.17, 24.29, 317.48;
6 528, 586, 615;
8 355.13, 355.15;
15 15.15, 330.96, 495, 643.32;
18 12.13, 207.6,

602.6;
24 102, 519, 587;
29 606.21;
31 355.14;
de abst. IV 16 101, 330.96; 331.104, 641.14, 641.20;

Proclus
in Remp. p. 345.4ss 621.22;
p. 385 662.28;
in Tim. 29a 355.14;
Prudentius 489, 497;
c. Symm. I 560ss. 236;
Rufinus
Recogn. 10.17 161.21;
Sallustius philos. 316, 407;
de diis et mundo 4 331.103;
Sophocles
Antig. 781 666;
fr. 1017 N. 651;
Statius
Theb. I 719ss. 310.26, 352.4, 639.2;
sch. Theb. I 717 563.49, 564.55, 656;
Stobaeus
Flor. 120.28 329.91;
Strabo
15.3.13 563.48, 564.55;
15.3.15 177;
Svetonius
Nero 13 564.56;
30 180.31;
31 564.60;
Tacitus
Ann. 15.28 564.56;
15.74 564.60, 651.7, 657;
41.41 657;
Terentius
Phorm. 398 173.5;
Tertullianus 420, 489, 499;
Apol. 25 421.27;
de bapt. 5 330.98, 331.101;
de corona 15 328.86, 373.92 (374), 642.21;
adv. Marc. 1.13 496, 643.28;
de praescr. haer. 40 488ss.;
40.4 617;
de spect. 8 657;
Valerius Maximus 177;
I 3.3 177.18;
Varro
de ling. lat. 8.72 98;
9.60 155.5;
Men. 553 175.15;
Vergilius
Aen. V 739 158.14.

V.T. - N.T.

Ex. 17.5-6 590;
24.12 591;
Job 9.33 106***;
Is. 33.13-19 582.11;
33.16 591, 595;
Mt. 2.11 433.7;
16.18 591;
24.1ss. 433.7 (434);
Mc. 13.3ss. 433.7 (434);
Lc. 2.7 433.7, 579;
2.12 433.7;
2.16 433.7;
Gal. 3.19-20 106.***;
I *Tim.* 2.5 106.***;
Hebr. 8.6-7 106.***;
9.15 106.***;
12.24 106.***;

Libri apocr. et pseudoepigr.; alii

Acta Archelai 761;
Ascens. Is. XI 7 433.7 (434);
Codex Mani 767;
Evangel. Thomae 767.14;

Kephalaia 26 768;
27 771;
65 763-775;
66 763.8, 772ss.;
67 763.8, 771.23, 773ss.;
Protevang. Jacob. 581, 583, 585, 590;
12.10-14.12 579, 580;
18 433.7 (434);
19 433.7 (434);
Testam. Dan. 6.2 106.***;

Libri mazdaici

Dēnkart 698;
3.419 699;
9.39.9 621.21;
Vidēvdāt 1.19 710, 712;
2.26 705.4;
2.34 705.4;
6.26 704s.;
8.72 705;
9.46 706;
13.9 603.12;
16.12 705;
19.28 737.71;
22.19 705.4.
Yasna 1.7 784.41;
1.11 782, 784.41;
2.5 784.41;
2.7 784.41;
2.11 782, 784.41;
9 782;
9.27 782;
10.2 707;
12.8 709;
13 782;
13.1 782;
16 699;
17 782, 784.41;
17.18 782;
19 784;
19.10 707;
19.18 784;
32.10 729;
32.14 705;
33.5 715;
42.2 620, 620.19;
57 715, 715.21;
57.2 620;
57.27-29 703, 707, 709, 714s.;
65 715;
72.10 619;
Yašt 700;
4.5 706.8;
5 601.2, 712.20;
5.8 710.17;
5.8.124 705.4;
5.18.105 705.4;
5.27 710.17 (711);
5.62 712.20 (713);
5.65 705.4;
6 601.2;
6.2-4 620.17;
7.3 601.2;
8.11 618;
8.23 706.8;
9.26 705.4;
10 620.19, 715, 730, 782ss.;
10.8 782;
10.13 737.70;
10.17 782;
10.18 782;
10.40 707.9;
10.50 734.51;
10.61 825, 828;
10.67 725.3 (726);
10.78 705.4, 782;
10.83-84 782;
10.99 782;
10.100 703, 704.2;
10.101 707;
10.104 709ss., 714ss.;
10.112 786, 787, 823;
10.115 783ss.;

10.128-130 704.2;
10.142 733.45, 737.72, 837;
10.145 782;
12.18 710;
12.19 709;
12.21 709, 714;
13.18 725.2;
13.26 704.2;
13.48 706;
13.55 706;
13.64 707;
13.67 706;
13.77 708;
13.147 707;
14.20 704;
14.29 710.17;
14.54 705.4;
19.29 704.2;
19.35 782;
19.35s. 707;
19.44 705.4;
29 738.79;

C. I. M. R. M.

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.
11 354.9;
12 354.9;
18 108, 490;
19 490;
27 354.8;
32 377.107; 611.38;
33 377.107;
37 353.7 (354), 360.44, 498.13;
40 272.16, 364.53, 378.116, 540, 602;
42 159.15, 325.70, 332.105, 373.92 (374), 376.97, 376.98;
43 364.53;
46 175.12;
52 379.122;
53 356.28;
56 175.12;
57 641.16, 641.17;
58 175.12;
59 175.12;
60 134, 175.12, 381;
61 93, 175.12, 181;
62 93, 175.12, 181.33;
63 381.134, 640.10, 641.17, 687;
67 93, 175.12;
69 103;
75 364.54, 498.13, 527.26 (528);
76 382.138, 498.13, 648.59;
78 319.57;
79 382.138, 648.59;
80 605;
84 378.111;
85 378.111, 382.138, 604, 648.59;
91 376.97;
94 319.57;
103 39.11, 319.57 (320), 375.96;
125 319.57 (320);
126 378.115;
129 356.23;
133 359.40;

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.
135 356.28;
140 377.104;
149 383.142;
152 383.142;
161 667;
162 381.130;
164 271.14, 538;
172 271.14, 539;
173 538, 539;
174 539;
178 198;
181 275.22, 539, 686;
186 31.1;
188 688, 689.35;
191 688;
192 688;
194 688, 689.35;
195 688, 689.35;
206 382.137;
208 271.15, 272.19, 538, 539;
213 103, 640.7;
214 133.22;
215 382.137, 641.18;
221 320.59;
222 320.59;
225 198.6;
228 356.18, 357.29;
230 354.8;
233 852;
235 198.6;
236 378.115;
239 540;
241 364.55, 366.65, 543;
245 498.13, 538;
247 357.32;
248 198.6;
249 646.53;
250 378.115;
251 198.6;
252 378.115;

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.
255 641.15;
259 641.15;
273 198.6, 383.142;
275 198.6;
282 646.53;
287 364.55, 366.64;
288 543;
298 671.44;
299 316.45, 365.59, 542, 640.11;
301 41.16;
305 133.22, 198.6;
307 33, 364.55, 366.63;
308 356.18;

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.
310 273.20, 364.56, 498.13;
312 39.11, 319.57, 322.65, 668;
313 382.140, 668;
314 39.11, 319.57 (320), 375.96, 668;
315 356.22, 382.141, 646.54
317 359.40;
320 198.6;
321 373.92 (374), 376.97, 497, 538;
323 198.6;
325 380.129;
326 319.57 (320), 375.96;

CIMRM I nr.	Coarelli *	Mysteria Mithrae pp.
327	1	70, 78, 208, 208.10, 431;
328	»	70, 78, 377.104;
329	»	70, 78, 377.104;
330	»	70, 78;
331	»	70, 78, 381.131;
332		78, 377.104;
333		78, 377.104;
335		15.14, 319.57 (320), 372.87, 538;
336		94, 359.40, 641.16;
337	4	70, 78, 538;
338	3	70, 78, 431;
339	»	70, 78, 271.14, 539;
340	»	70, 78;
341	»	70, 78, 359.40;
342	»	70, 78;
343	»	70, 78, 431;
344	»	70, 78, 209.15, 325.73;
345	»	70, 78;
346	»	70, 78;
347	»	70, 78
348	»	70, 78, 640.7;
349	8	71;
350	»	71, 373.92, 539;
351	»	71, 359.40;
352	»	71;
353	»	71, 325.73, 610;
354	»	71;
355	»	71, 359.40;

* Cfr. F. Coarelli, *Topografia mitriaca di Roma*, in hoc volumine, pp. 69-70, praesertim 70-75.

CIMRM I nr.	Coarelli	Mysteria Mithrae pp.
356	5	71, 93, 431;
357	»	71, 249 s., 272.18, 539;
358	»	71;
359	»	71;
360	»	71, 250.3, 356.17;
362	9	71, 431, 568.89;
363	7	71, 431;
364	4	70, 71, 432;
365	»	70, 71;
366		431;
367		380.129, 382.140, 646.52;
368		71, 250.3, 272.17, 275.22, 364.56, 431, 497, 538;
369		320.59, 608.30, 641.16;
370	10	71, 78;
371	»»	71, 78;
373	»»	71, 78, 208.11;
373	»»	71, 78;
374		275.21;
375	6	71;
376	13	72, 78;
377	»»	72, 78;
378		431, 641.16;
379	19	72, 432;
381	14	72, 432;
382	»»	72;
383	12	71;
384	15	72, 432;
385	16	72, 275.21;
386	18	72, 432, 686;
387	»»	72;
388	»»	72;
389	17	72;
390	»»	39.12, 72, 319,57 (320), 364.53, 371.85, 373.88, 373.91, 373.92 (374), 376.98, 376.99, 538;
391	»»	72;
392	»»	72;
393	»»	72;
394	»»	72;
395	»»	72, 140, 187, 187.1, 188;
396	20	73;
397	21	73, 78, 208.12, 330.97;
398	»»	73, 78, 208.12;
399	22	73, 78, 641.16;
400	»»	73, 78, 647.57;

CIMRM I nr.	Coarelli	Mysteria Mithrae pp.
401	»»	73, 78;
402	»»	73, 78, 233, 233.10;
403	»»	73, 78;
404	»»	73, 647.57;
405	»»	73, 233, 233.9, 234, 647.57;
406	»»	73, 78;
407	20	72, 356.21;
408	12	71, 72, 383.142, 669;
410		668;
411	25	73;
412		356.17, 380.129, 561.31;
413a	24	73, 431;
413b	23	73;
414	»»	73, 431;
415	»»	73, 209.18, 272.17, 275.22, 360.42;
416	»»	73;
417	»»	73, 271.14;
418	»»	73;
419	28	40.14, 74;
420	1	70, 78, 382.137;
421	27	74, 78, 431;
422	»»	74, 78;
423	»»	74, 78, 356.17, 381.134, 382.137;
424	»»	74, 78;
425	»»	74, 78;
426	»»	74, 78;
427	»»	74, 78;
428	»»	74, 78, 209.15;
430	29	74, 539, 687;
431	30	74;
433		357.33;
434	31	74, 78;
435	»»	74, 78, 272.17;
436	»»	74, 78;
437	»»	74, 78, 539, 687;
438	»»	74, 78;
439	»»	74, 78;
440	»»	74, 78;
441	»»	74, 78;
442	»»	74, 78;
443	»»	74, 78;
444	»»	74, 78;
445	»»	74, 78;
446	»»	74, 78;
447	»»	74, 78;

CIMRM I nr.	Coarelli	Mysteria Mithrae pp.
448	»»	74, 78;
449	»»	74, 78, 380.126, 641.15;
450	»»	74, 78;
451	»»	74, 78;
452	»»	74, 78;
453	»»	74, 78;
454	»»	22 s., 74, 78, *137-140*, *171-182*;
455	»»	74, 78;
456	39	75;
457	32	74, 78, 208.14, 933.1;
458	»»	74, 78;
459	»»	74, 78, 687, 940.16;
460	»»	74, 78, 378.112;
461	»»	74, 78;
462	»»	74, 78;
463	»»	74, 78, 377.105, 378.116, 414.9;
464	33	74; 432;
465	»	74;
467	35	75, 381.133, 432;
468	»»	75;
469	»»	75;
470	»»	75, 381.133;
471	»»	75, 381.133;
472	36	75, 78, 160.17;
473	»»	75, 78, 377.105, 662.28;
474	»»	75, 78, 377.105, 662.28;
475	»»	11, 11.7, 42.20, 75, 78, 160, 160.17, 160.18, 369.75, 662;
476	37	75, 78, 376.100, 431;
477	»»	75, 78, 377.108, 543;
478	»»	75, 78, 376.99;
479	»»	75, 78, 378.116, 686;
480	»»	75, 78, 316.46, 365.59, 689.35;
481	»»	75, 78, 316.46;
482	»»	75, 78;
483	»»	75, 78, 686;
484	»»	75, 78;
485	»»	75, 78, 103, 671.44;
486	»»	75, 78, 378.111;
487	»»	75, 78;
488	»»	75, 78, 378.112;
489	»»	75, 78;
490	»»	75, 78;
491	»»	75, 78;
492	»»	75, 78;

CIMRM I nr.	Coarelli	Mysteria Mithrae pp.
493	»»	75, 78;
494	»»	12.12, 75, 78;
495	»»	12.12, 75, 78, 193;
496	»»	75, 78;
497	»»	75, 78;
498	»»	75, 78, *153-164*, 526;
499	»»	75, 78;
500	»»	75, 78;
501	34	74, 380.129, 431;
502	»»	74, 378.115;
503	26	74;
504	»»	74;
510	38	75, 381.132, 568.89, 669;
511	»»	75, 646.53;
512	»»	75;
513	40	75, 382.137, 431, 493, 641.18;
514	»»	75, 493;
515		431, 493, 687;
516		382.137;
517	26	73;
518	»»	73, 158.14;
519	»»	73;

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.	
522	357.30, 641.18;
523	382.137;
524	382.137;
527	568.89;
528	568.89;
531	538;
534	539;
543	39.11, 319.57, 371.85;
545	319.57, 371.85;
546	275.22, 539;
547	660;
550	319.57;
551	39.11, 319.57, 371.85;
553	641.15;
554	360.42;
556	325.73, 360.42;
563	668;
564	568.89, 660;
565	661.27;
566	380.129;
567	380.129;
568	130.8;

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.	
569	660.23;
581	661.27;
583	671.44;
585	272.16;
588	272.16;
590	325.73;
593	538, 539, 604;
594	656;
599	209.15;
604	561.32;
612	209.15;
622	646.53;
623	382.137;
624	382.137;
626	380.126, 382.141, 383.142, 646.53;
631	431, 641.15;
635	326.78, 364.53;
639	359.41;
641	326.78, 377.109, 539;
642	687;
645	265.9;

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.
646 265.9;
647 661.24;
648 356.17, 661.24;
650 159.15, 373.92, 376.98, 376.99, 539;
652 41.16, 356.19;
654 539;
660 356.19;
665 39.11, 319.57, 371.85;
666 209.15;
673 35.5, 673 s.;
677 35.5, 364.55, 515.2;
688 381.136 (382), 645.48;
690 539;
691 103;
693 15.14, 34, 364.53, 366.61, 378.116, 498.13, 527.26, 641.13;
695 11.5, 161.23, 319.57, 369.72;
696 101, 161.23;
705 101;
706 356.19, 382.139;
708 641.15;
715 359.40;
716 378.114, 378.115;
718 359.40;
722 357.31;
723 325.78;
729 326.78;
733 325.72;
736 360.42;
738 359.40;
739 382.138, 648.59;
740 359.40;
747 356.19;
753 671.44;
777 39.12, 319.57;
780 377.108;
781 377.108;
783 378.116;
784 378.112;
786 211.30;
787 378.116;
793 325.72;
797 359.40;

CIMRM I nr./Mysteria Mithrae pp.
798 375.95;
802 359.40;
803 383.139, 646.49;
810 316.44, 368.69;
818 378.116;
821 377.108;
822 378.113;
823 93, 175.12;
827 570;
833 24, 40, 320, 321;
834 321.62, 609.31;
836 359.41;
838 208.14;
842 356.28;
852 662.28;
860 11.5, 42.19, 325.73, 368.70, 370.76, 662.28;
863 101;
864 101;
875 94, 359.40;
876 33.2 a, 358.34, 380.129, 879.6;
883 101;
885 382.137;
891 103;
894 325.73;
900 b 103;
902 319.57;
903 94, 359.40;
921 644.44;
966 375.95, 376.98, 376.99, 376.101;
985 325.73, 368.70, 375.95;
988 375.95;

CIMRM II nr./Mysteria Mithrae pp.
115 101;
162 635.27;
395 a 328.137;
1009 383.143;
1014 375.95;
1015 383.142;
1040 635.28;
1054 364.53;
1056 359.41;
1082 208.14;

CIMRM II nr./Mysteria Mithrae pp.
1083 43.21, 326.78, 363.51, 364.53, 373.92, 375.95, 376.99, 536, 607;
1084 43.21, 533;
1088 209.15, 325.73;
1102 383.142;
1111 209.15, 325.73;
1112 644.44;
1118 375.95, 644.40;
1127 325.72, 325.73;
1128 376.99, 376.101, 498.13, 645.46;
1137 364.53, 379.121, 521.16;
1146 378.114;
1149 364.53, 375.95;
1161 326.78;
1165 359.40;
1168 326.75;
1170 209.15;
1176 377.108, 543;
1178 377.108;
1179 377.108;
1180 378.114;
1186 378.114;
1187 378.111;
1206 364.56, 375.95, 498.13;
1210 377.106, 543;
1211 377.106;
1214 359.40;
1215 359.40;
1216 364.56, 498.13;
1230 383.143;
1235 383.143;
1240 209.15;
1242 383.143;
1243 381.132. 382.137, 383.143, 641.18;
1247 378.117, 379.118, 535;
1248 209.15;
1250 326.75;
1252 378.114;
1256 381.132;
1257 543;
1271 364.53, 364.55;
1275 364.56, 375.95;

CIMRM II nr./Mysteria Mithrae pp.
1283 363.52, 375.95, 377.102, 377.113, 521.16;
1284 543;
1289 379.120;
1292 316.44, 364.53, 375.95, 376.110, 377.102, 379.119, 521.16, 539, 644.40;
1297 356.28;
1300 644.40;
1306 375.95;
1312 383.143;
1315 358.36, 383.143;
1317 543;
1319 383.143;
1326 319.57, 375.96;
1340 209.15;
1343 209.15;
1348 383.143;
1354 383.143;
1359 375.95;
1361 383.143;
1362 383.143;
1363 101;
1367 383.143;
1381 543;
1388 375.95;
1397 356.28 (357);
1400 376.98, 377.102;
1410 209.15;
1415 533;
1422 43.21;
1427 359.40;
1430 373.92, 376.98, 376.100, 377.110, 543;
1431 356.28;
1438 356.28, 382.137, 383.143, 641.15, 641.18;
1440 383.142;
1472 46.27, 368.69;
1475 43.22, 44.23, 44.24, 316.44, 319.54, 364.56, 543, 645.46;
1477 381.132;
1483 671.44;
1485 356.28;

CIMRM II nr./Mysteria Mithrae pp.
1489 325.72;
1490 325.72;
1492 209.15, 325.72, 610;
1494 39, 326.75;
1495 356.28;
1497 39, 326.75;
1499 359.40;
1505 359.40;
1510 373.89, 377.102;
1529 383.142;
1530 209.15;
1533 326.74;
1546 356.28;
1553 378.114;
1578 635.29;
1579 373.92, 642.21;
1584 373.92;
1585 383.142;
1593 376.99;
1604 378.115;
1614 356.28 (357);
1615 381.132;
1648 533;
1651 209.15, 325.72;
1652 325.72;
1659 383.142;
1661 356.28 (357), 383.142;
1667 644.44;
1669 209.15;
1671 359.41;
1673 356.24;
1674 325.72, 641.15;
1676 102, 159.15, 370.76;
1687 209.15, 209.16;
1690 644.44;
1698 380.126, 414.12;
1722 381.131;
1724 359.40;
1725 259.41;
1727 33, 316.44, 364.56, 366.62, 375.95, 533, 539, 543, 607, 641.13;
1728 359.40;
1731 359.40;
1737 326.75;

CIMRM II nr./Mysteria Mithrae pp.
1740 43.21;
1741 542;
1742 207.7;
1743 325.72;
1745 129.5;
1751 359.40;
1752 359.40;
1756 209.15, 610;
1764 378.115;
1773 320.59, 381.132, 608.30;
1775 320.59, 543, 608.30;
1792 356.28 (357);
1793 356.28 (357); 381.132;
1797 364.56; 376.99;
1808 356.28 (357);
1811 326.75;
1812 359.40;
1814 356.28 (357);
1815 364.56;
1818 364.56;
1829 359.40;
1835 359.40;
1846 356.25;
1874 325.72;
1896 326.78, 330.97, 642.22;
1900 39, 326.75;
1913 382.137;
1918 576;
1919 542;
1921 576, 602;
1925 576;
1928 576;
1929 576;
1931 576.11;
1935 43.22, 44.25, 319.53, 364.56, 644.37, 701;
1943 43.21;
1950 575;
1951 356.28 (357);
1952 575;
1955 575.9;
1958 43.22, 44.24, 44.25, 368.68, 644.37, 701;
1959 320.59, 575.10;
1960 575.10;

CIMRM II nr./Mysteria Mithrae pp.
1962 575.8;
1968 358.35, 575;
1969 575;
1971 575;
1972 43.22, 44.25, 319.54, 376.99, 701;
1973 364.56;
1974 319.53, 364.56;
1975 319.53, 533;
1977 94, 359.40;
1982 575;
1991 209.15, 610;
1993 575;
1994 209.15;
1998 641.15;
2000 43.22, 44.23, 44.24, 318.52, 364.56;
2007 102, 370.76, 377.105;
2008 356.28 (357);
2019 359.40;
2026 644.38;
2034 43.22, 318.51;
2037 319.54;
2038 318.51;
2046 318.51;
2052 497, 533;
2057 644.44;
2085 364.56;
2134 209.15, 610;
2136 359.40;
2161 383.142;
2166 319.53;
2170 209.15;
2171 319.53;
2182 364.56;
2184 209.15;
2188 209.15, 209.16;
2198 373.90;
2202 318.51, 376.101, 543;
2207 378.115;

CIMRM II nr./Mysteria Mithrae pp.
2208 356.28 (357), 378.115;
2209 358.36, 383.142;
2212 383.142;
2225 354.11;
2235 356.28 (357);
2236 383.142;
2237 645.46;
2244 43.22, 44.23, 44.24, 318.52, 354.11, 364.56;
2245 43.21, 354.11, 364.56, 588.28;
2246 43.21;
2247 497;
2250 382.137, 641.18;
2264 364.56;
2265 103;
2267 318.51, 354.11;
2269 499;
2272 43.22, 44.23, 44.25, 318.51, 354.11, 701;
2276 103;
2291 43.22, 44.24, 44.25, 319.54, 701;
2296 356.26;
2297 319.54;
2298 319.54;
2315 375.94, 644.38;
2320 354,11, 373.91, 644.39;
2325 354.11;
2331 375.94;
2332 375.94;
2334 364.56;
2338 364.56, 375,94, 376.101, 543, 644.38;
2339 319.53;
2340 376.98, 376.101;
2342 641.15;
2350 356.27, 383.142;
2357 497.

AUCTORES MODERNI

(exceptis his de quibus in nota fit mera mentio)

Abel, F.-M. 580, 583, 584, 585;
Alföldi, A. 437.16, 675.1;
Almeida, R.E. 70;
Aloe Spada, C. XXIII, 35.7, 41.16, *639-648*;
Andreas, F.C. 780;
Annibaldi, G. 127, 127.2, 128, 140, 187, 188;
Aymard, J. 665.33;
Bailey, H.W. XIII, XXIII, 746, 818.30;
Băluţă, Cl.L. XX, XXIII, *573-578*;
Barnett, R.D. 630;
Bartholomae, Chr. 703, 704.2, 705.4, 707, 748.23, 783;
Bausani, A. XII, XX, XXIII, 110, 162, *503-513*;
Becatti, G. 79, 373.92 (374);
Beck, R. XX, XXIII, 23.27, 35.5, 94, 235.16, 366.65, *457*, 503, 507, 509, 510, *512*, *515-530*, 852;
Behnam, I. XXI, *805-809*;
Belardi, W. XX, XXIII, 110 s., *385-387*, *427 s.*, 509, 617, *697-702*, 725.3, 726.4;
Benveniste, E. 179, 312.33, 717;
Beskow, P. XX, XXIII, *487-501*, 937.13;
Bianchi, U. IX, XII, XIV-XV, XIX, XXIII, *3-29*, *31-47*, *49-60*, 103, 106. ***, *111 s.*, 128, 129, 140, *143*, 172, 187, 235.16, 239.36, 239.38, *277*, 305, 305.16, 322, 323, 389, 390, 391, 395, 397, 398, 407, *456*, 526, 527, 529, *530*, 559.25, *570*, *597*, *613*, *701*, 727, 739, 818.30, 832.82, *845*, *849*, *853-862*, *866*, *867*, *869*, *874-880*; *881*;
Bidez, J. 418;
Bivar, A.D.H. XXI, XXIII, 320.58, *741-751*;
Bordenache Battaglia, G. 259.2;
Bouché-Leclercq, A. 517, 520;
Boyce, M. 312.33 (313), 601, 602, 700, 715.21, 737.73, 738.80, 747.18;
Brelich, A. XIII, 824.58 (825), 845; X
Brind'amour, P. 522, 522.20;
Bussagli, M. 731.39;
Campbell, L.A. 351.3 (352);
Caprioli, G. 162;
Cerulli, E. 509;
Cerutti, M.V. XXIII, *389-395*, 397, 399;
Chastagnol, A. 241.45;
Chirassi Colombo, I. XXIII, *649-672*;
Christensen, A. 506, 710, 710.12, 729;

Cimino, M. 162;
Ciotti, U. 356.20, 380.128, 647;
Clemen, C. 379.125;
Coarelli, F. XIX, XXIII, *69-79*, 240.43, 242.50;
Cocchieri, M. 259.2 (260);
Colini, A.M. XX, XXIII, 108, 219;
Colpe, C. 307-309, 781;
Cosi, D.M. XX, XXIV, 507, *625-638*, 884, *933-942*;
Cossu, M. 259.2 (260);
Cracco Ruggini, L. 381.136;
Cumont, F. XIII, 18, 25, 28, 101, 160, 179.26, 270.13, 299.1, 320, 320.60, 321, 329, 344, 350, 353, 369, 375.95, 378, 411, 412, 413, 416, 422, 487, 489, 490, 492, 493, 494, 494.10, 495, 496, 497, 499, 507, 518, 527.26 (528), 606, 609, 626, 636, 644, 654, 659, 675.2, 683.20, 690.42, 694, 695, 695.55, 740.86, 774, 817, 841. 850, 873, 934, 935, 935.6, 936;
Dahlinger, St.-Chr. XX, XXIV, *793-801*;
Darmesteter, J. 708, 709, 783;
Degrassi, A. 154;
Della Corte, M. 137, 171, 173;
Deman, A. 432, 433, 443, 453;
Dölger, F.J. 437.15, 490, 491, 492, 495, 496;
Drower, E.S. 689;
Duchesne-Guillemin, J. XIV, XV, XX, XXIV, *455*, 508, *512* s., 644, 733.47, 736, *751*, 806, 808, 813, *845*, *869*, 877;
Dulaey, M. 433.6;
Dumézil, G. 683, 688, 726, 726.4, 812.3, 816, 817, 822;
Dussaud, R. 375.95;
Duthoy, R. 934.2;
Egger, R. 193, 494, 495;
Eitrem, S. 496;
Eliade, M. 738, 829, 844;
van Essen, C.C. 75, 154, 193, 495;
Ferrua, A. IX, 49, 53, 103, 154, 155, 156, 158, 193, 327.85, 884;
Festugière, A.M.J. 51, 308.22;
Fink, J. 435.9;
Fioravanti, B. 359.2 (360);
Floriani Squarciapino, M. 634;
Follet, S. 307;
Francis, E.D. 100, 683.20, 761, 762;
Frankfort, H. 11;
Frazer, J.G. 8, 301, 340;
Frye, R.M. 311.29, 675.1;
Funk, R.W. 534;
Gallo, D. XXIV, *231-242*, *249* s.;
Gatti, G. 127, 127.2;
Geldner, K.F. 813;

Gentile, S. 815.18 (816);
Gershevitch, I. 618, 695.55, 712.19, 715, 717, 719, 726, 727, 727.10, 728, 729, 729.31, 730, 731, 733, 761, 783, 784, 787, 813, 816, 824.58;
Gervers, M. XX, XXIV, *579-599*;
Ghirshman, R. 806, 807;
Giacchetti, G. 232;
Giuffrè Scibona, C. XXI, XXVI, *615-623*, 640.5;
Gnecchi, F. 557;
Gnoli, Gh. XXIV, 507, *725-740*, 845;
Gnoli, R. 269;
Godard, A. 806;
Gonda, J. 618.11, 619, 812.3, 815.18, 818, 818.31, 824.56, 826, 831, 833.85, 837.95, 842;
Goodenough, E.R. 107;
Gordon, R.L. XIV, XV, XXIV, 25, 87, 101, *277*, 312.32, 366.65, 487, 503, 515, 516, 517, 518, 524, 633, 637, 675.1, 695.55, 740.86, *850-853*, 854, 855, 856, *863* s., 869, 873, 874;
Grabar, A. 444, 598;
Graillot, H. 313.36 (314);
Gray, L.H. 727;
Grégoire, H. 179, 179.28;
Guarducci, M. X, XX, XXIV, 22, 107, *109* s., 111, 141.1, *153-164*, *171-182*, *187* s., *193* s., 327.85, 422.31, 439, 440, 526, 555, *597*;
Guidobaldi, F. 432.4;
Habel, P. 240.40, 437.15, 560;
Hackethal, I.M. 669;
Halsberghe, G.H. 437.15, 560 s.;
Hamberg, P.G. 497;
Hansman, J.F. XX, XXIV, *601-613*;
Hartner, W. 504, 507, 508, 513;
Heidegger, M. 52;
von Heintze, H. 487, 488, 492, 496, 497, 498, 500;
Henning, W.B. 698, 717, 719, 720.13, 721, 746;
Henzen, G. 234, 235;
Hepding, H. 313.36 (314);
Herzfeld, E. 746;
Hinnells, J.R. XIII, XXV, 25, 41.16, 94, 210, 321.61, 351.3, 370, 375, 503, 507, 508, 609, 643, 675.2, 695.55, 740.86;
Humbach, H. XX, XXIV, *456*, *717-722*, 723, 750, *751*, *788*;
Insler, S. 503, 504, 507, 508, 509, 539, 540, 544, 707;
Jacobsen, Th. 12;
Kajanto, I. 109;
Kane, J.-P. 683.21, 695.55;
Kantorowicz, E.H. 437.15;
Kellens, J. XX, XXV, *703-716*;
Kerényi, K. 362.48;

Kitzinger, E. 595.42;
von Korvin Krasinski, C. XXV, *164*, *457*, *862*, 863;
Kraeling, C.H. 595.42;
Krautheimer, R. 592.35;
Kuiper, F.B.J. 619, 818.32 (819), 827.70, 835,91;
de Labriolle, P. 633.29;
Lacombrade, Chr. 431.30;
Laeuchli, S. 56, 57, 58, 873, 874, 876, 877, 878, 879;
Lafaye, G. 313.36 (314);
Lagrange, J.-M. 302, 302.10;
Lambrechts, P. 302, 303, 303.11;
Lamotte, E. 812.3;
Lanciani, R. 72, 237.28, 239;
Lavagne, H. 355, 357, 373.92 (374);
Lavin, I. 379.124;
Lazzarini, M.L. *197-200*;
Leclercq, H. 433, 435;
Le Glay, M. XXV, *109*, 381, *426*;
Lentz, W. 721, 780, 781, 785;
Levine, L. 581.8;
Lewy, M. 507;
Lilliebjörn, H. 491, 492, 495, 496, 499;
Lincoln, B. 818.32;
Lissi Caronna, E. IX, X, XIX, XXV, 45, 70, 78, 87, 96, *205-212*, 431, 593.38, 701;
Loisy, A. 303;
Lommel, H. 705, 708, 710, 710.17, 711, 728, 783;
Lüders, H. 827;
Macdonnel, A.A. 813, 814.15;
Mac Dowall, D.W. XIX, XXIV, *557-571*;
Mallowan, M.E.L. 631.20;
Marquardt, J. 935;
Marucchi, O. 155.5;
Mattingly, H. 557;
Meillet, A. 726, 727, 813, 815, 815.18, 832, 841;
Merkelbach, R. 59, 59.12, 60;
Mommsen, Th. 88;
Montelius, O. 492, 492.8;
Moretti, M. 259, 259.2;
Narten, J. 706;
Newell, Ed. T. 742, 743, 744, 745;
Nilsson, M.P. 308.22, 350;
Nock, A.D. XIII, 55, 55.3, 56, 60, 100, 412.4, 856, 866, 875, 876, 877;
Nyberg, H.S. 685.26, 699, 715.21;
Pagliaro, A. 110;

Panciera, S. X, XIX, XXV, 24.29, 29, 45, 50, 51, 54, 55, 70, 78, *87-112*, *127-134*, 208.13, 327.85 (328), 359.40, *428*, 622, 640.5, *865* s., 883;
Panvini Rosati, F. XIX, XXVI, 239.38, 427, *551-555*;
Paparatti, E. XIX, 103.**, 883, 884, *911-913*;
Patriarca, G. 160;
Pensa, C. 843.107;
Perdrizet, P. 131, 490, 491;
Pettazzoni, R. XIII, 304, 306, 320.58, 340, 739, 814.15;
Piantelli, M. 831.81;
Pietrangeli, C. 137, 171;
Pingree, D. 521;
Pisani Sartorio, G. 249.*;
Preuschen, E. 585;
Radt, W. XX, XXVI, *789-792*;
Reichelt, H. 717, 718, 720, 721;
Reitzenstein, R. 302;
Renan, E. 411, 415;
Ries, J. XIV, XV, XXI, XXVI, *761-776*, *858*, *859* s.;
Ristow, G. 440.25;
Roll, I. XIV, XV, XXVI, 239.38, *701* s., 864-865;
Rosenberg, R.A. 521.18;
Rosenthal, F. 179.25;
Rudolph, K. 691.45, 776;
Schmidt, E. 805, 807, 808;
Schmidt, H.P. 845;
Schwartz, M. 94;
Scialpi, F. XXI, XXVI, *811-845*;
Santa Maria Scrinari, V. IX, XXI, XXVI, 71, *219-224*;
Şerban, I. XX, XXVI, *573-578*;
Seyrig, H. 658;
Sfameni Gasparro, G. XIX, XXVI, 25, 43, *299-337*, *349-384*, *397-409*, 856.1;
Sgubini Moretti, A.M. X, XX, XXVI, *259-277*;
Simon, M. XII, XX, XXVI, 239.38, 337, 383.145, *411-428*, *455 s.*, 587.27 (588), *867-869*, 877;
Small, D.R. XXI, 523.22, *531-549*;
Solin, H. X, XX, XXVI, 22, *137-143*, 171, 172, 173;
Spuler, B. 677.7;
Stein, A. 730;
Stronach, D. 806, 808;
Sundermann, W. XXI, XXVI, 617, *723*, 750, *776*, *777-788*;
Testini, P. XIX, XXVII, *429-457*;
Thieme, P. 705, 708, 712.20 (713), 726, 816, 845;
Turcan, R. XII, 15, 25, 58, 58.9, 59, 108, 317, 317.49, 418, 419, 421, 616, 622, 637;
Turchi, N. XIII;
Usener, M. 240.40;

Vacca, V. 259.2;
Vandenberghe, L. 806;
Vanderlip, V. XXVII, *570*;
Varenne, J. 817.25;
Verducci, V. 269;
Vermaseren, M.J. IX, XI, XIII, 46, 49, 50, 52, 53, 69 s., 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 93, 94, 103, 108, 137, 140, 153.1, 154, 155, 156, 158, 159.15, 171, 175.12, 187, 188, 193, 299.1, 318, 319, 321, 327, 327.85, 337, 344, 372, 495, 497, 500, 603, 761, 774, 884, 933.1;
Vincent, L.H. 580, 583, 584, 585;
Visconti, C.L. 210, 634;
Vollgraff, W. 41.16, 193, 494, 494.10, 495, 496, 643;
Widengren, G. XIV, XV, XIX XXVII, *675-696*, 727, 729.32, 750, 849, *850*, *856*, *858*, *869*;
Wikander, S. 494.10, 626;
Wili, W. 417.21 (418);
Will, E. 270.13, 353, 626, 644, 869, 877;
Willeumier, P. 362.48;
Wissowa, G. 134;
Witt, R.E. 210;
Woolley, L. 630, 631.19;
Zaehner, R.C. 320.60, 620.19, 699.

NOMINA ET RES

SUBJECT INDEX

abactor bovum 12, 326, 327, 378.111;
Abraham 446.47;
acclamation 49, 93, 173, *175*, 181;
Achaemenids 513, 602, 688, 727, 732, 736, 748, 805, 808, 809;
Actium 557, 565;
Adam 452, 591.34, 762, 763, 862;
Adamas 762, 778 s., 786, 787;
adhesion 412, 426;
Āditya 821.44;
Adonis 7, 8, 10, *11*, 12, 14, 60, 301, 303, 304, 324, 340, 371, 389, 391, 399, 402, 582, 583, 584, 739, 855, 876;
aedes 357, 380;
Aeneas 420, 421.30, 656.15;
aeternitas XV-XVIII, 31, 32, 39, 41, 43, 59, 112, 327, 363, 372, 394, 623, 857, 861, 875, 876;
aeternus 97, 100-108;
Aevum 101;
Afghanistan 561, 699, 742;
Africa 379.124, 426, 489, 671;
Agdistis 47, 628.12, 936;
Agni 820, 829, 832, 833, 834, 837, 838, 839, 840, 841;
agon 132;
agrarian 304, 313, 336, 342, 347, 402, 509, 510, 668.41, 740;
Ahriman 24, 320, 321, 323, 344, 601, 609, 619, 692.30, 807;
Ahura Mazdā 28, 110, 111, 611, 620, 712, 748.23, 761, 807, 809, 814;
Aion 24, 39, 41, 44, 45, 101, 112, 161, 324, 368, 370, 371, 372, 675, 701;
akinētos *198*, 568.89, 655, 659, 661; see also Invictus;
Aldebaran 512;
Alexander 300, 650.3, 666, 744, 850;
Alexandria 314;
alphabet 153.1;
ambivalence 19, 28, 42, 394, 404;
Ammon 553;
Anāhitā 626, 628, 629, 636, 710.17, 712.20, 715, 809, 935, 936;
analogy 3, 17, 309, 335, 351, 398;
anastasis 444, 447, 592, 593;
Anatolia 12, 14, 27, 47, 212, 314, 348, 351, 385, 594, 626, 628, 631, 633, 744, 850, 851, 935; see also Asia Minor;

Andania 300;
anguipedes 46, 376, 521.16;
annual 305, 313, 341;
anodos 362.48;
anointment 489;
anthropology 300;
anticosmism XV-XVIII, 4, 24, 26, 27, 31, 39, 40, 42, 52, 57, 58, 322, 323, 344, 408, 622.24, 739, 857, 861, 873, 876, 878;
Antiochus I of Commagene 377, 563, 611, 612, 736;
Antiochus III 179, 180;
Antiochus IV 180;
antistes 88, 90, 382, 382.140, 382.141;
Antoninus Pius 660;
antrum 356, 357, 380, 669; see also *spelaeum*, grotto, *mithraeum*;
Anubis 413;
Apamea 177, 180;
Aphrodisia 269, 272;
Aphrodite see Venus;
Apocalypse 445;
Apollo 95, 97, 416, 421, 436, 437, 557, 561, 563, 564, 566, 568, 571, 601, 607, 611, 651, 655, 662, 664, 667, 742, 747;
Apollonius of Tyana 663;
apostles 447;
apotheōsis 362, 437, 438, 451;
Apuleius 182, 854, 878;
Apulia 742;
Apulum 574, 575, 577, 578;
aramaic 178, 179, 680.12 (681), 747, 781;
archaeology IX, XI, XII, 15, 429, 634, 635, 750, 805-809, 849, 883, 884, 933.1;
archontes 36, 322, 323, 739.83, 771;
Ariaramneia 178;
Ariarathes IV Eusebes 179, 180;
Ariarathes V 180;
Aries 53, 519, 524; see also zodiac;
Arimanius deus 25, 32, 39, 40, 320, 321, 322, 323, 336, 344, 348, 608, 609, 852;
Aristotle 649, 650;
Armenia 14, 180, 412, 564, 594, 626, 627.8, 671, 676, 694, 731, 935.6;
Arsacides 809;
Artemis 369.71, 747, 936;
ascensus 318, 323, 324, 345, 360.42, 362, 363, 367, 393, 399, 407, 642.21; see also soul;
Asia minor 176, 177, 212, 269, 272, 312, 315, 342, 490, 625 ss., 632, 651; see also Anatolia;
Astarte 369.71;

astral 369.71, 371, 504, 508, 509, 510, 531;
astrology 53, 155, 158, 162, *163*, 164, 177, 181, 187, 348, 364, 365, 503, 508, 510, 515, 518, 520, 539, 637, 658, 733, 735, 740, 851, 852, 864;
astronomy 162, *163*, *503-513*, 515, 518, 526, 531, 637, 650, 658, 699;
Asura 822;
Atargatis 371;
Athena 421;
Atlas 377;
Atropos 605;
Attideia 314.38;
Attis 8, 10, 11, 12, 56, 60, 301, 302, 306, 314, 317, 324, 340, 345, 354, 400, 402, 405, 421, 437.16, 489, 497, 533, 616, *625-638*, 652.8 (653), 658, 739, 790, 854, 868, 876, 933, 938;
Augustus 557, 565, 566, 651, 654, 658, 664;
Aurelianus 232, 238, 239, 240, 242, 412, 414, 416, 417, 422, 425, 557, 560, 566, 567, 568, 658, 670, 671;
autumnus 506, 509, 510; see also Seasons;
Aventine XIV, 432, 661, 663;
Avesta 158,494, 495, 602, 603, 618, 620, 632, 654.9. 675, 697, 700, 703 ss., 714, 716, 725, 728, 730 ss., 737, 750, 782 ss., 787, 805, 807, 816, 825, 828;

Baʿal 101, 416;
Bābakīyah *675-696*;
Babylonia 507, 508, 521.18, 735, 736;
bacchantes 7, 308, 333, 400; see also menadism;
bacchic 315, 400, 857;
Bactria 561, 562, 563, *741-751*;
Balcans 21;
banquet 347, 379.121, 433;
Bêma 771.23;
benches see *podia*;
Bethlehem 433.7, 521.18, 580, 581, 583, 584, 589, 591, 592;
Bible 4, 40;
binitarism 19, 28, 58;
birth, of Mithras 39, 42, 43, 46, 47, 319, 325, 344, 345, 354.11, 375.94, 393, 403, 610, 676; see also *petrogenēs*;
blood 25, 327, 328, 345, 354.10, 603, 934, 939, 940;
body-tomb 40, 395, 407, 878;
Boeotia 603, 651.7 (652);
Boghaz-Koï 629, 630;
Brāhmana 820, 823, 828;
branding *485-501*;
Britannia 207;
Brigetio, relief 33;
Brundisium 157;

Buddha 746, 763;
Buddhism 812.3, 858;
bull 13, 26, 27, 39, 45, 47, 223, 269, 326, 328, 332, 346, 352, 353, 435, 531, 534, 537, 545, 587, 602, 603, 636, 668, 676, 682, 694, 735, 740, 934, 936, 938, 939, 940;

Cacus 665;
caduceus 377, 542, 543;
Caelestis 133.22;
Caelius 219, 221, 432;
Caelus 28, 43, 44, 46, 316, 318, 343, 344, 368, 376;
Caesar 666;
Caïn 591.34;
calendar 155, 157, 422, 506, 665, 698, 699, 734, 735.61;
Camillus 675, 675.16;
Capitolinus see Jupiter Capitolinus;
Cappadocia 140, *177,* 179, 180, 181, 490, 594, 671, 933.6;
Capua, mithraeum 31.1, 182.35, 206.5, 275.22, 328, 329, 346, 496, 686, 689;
Caracalla 413, 414, 552, 558, 652, 661, 669;
Carnuntum, altar 240.42, 414, 415, 559;
Castor 358, 358.38;
castra 101, 865;
catacombs 434, 439;
Caucasus 676, 694;
Cautes 45, 74, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 199, 209, 210, 249, *273* s., 325, 359.40, 443, 531, 536, 537, 538, 545, 605, 606, 607, 716, 761, 774, 775, 852;
Cautopates 45, 74, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 199, 209, 210, 249, 325, 359.40, 443, 493, 531, 536, 537, 538, 545, 605, 606, 607, 716, 761, 774, 775, 852;
Celsus 31, 33, 35, 36, 317, 365, 581;
Chaldaean 177, 181, 316.46, 365, 366, 517.7, 565, 735, 735.61 (736);
Christ 105, 106, 107, 110, 411, 433.6, 435.9, 438, 439, 441, 444, 449, 451, 453, 456, 489, 579, 580, 582, 584, 588, 589, 591, 598, 611, 654.11 (655);
Christianity 4, 52, 57, 58, 93, 106, 109, 111, 139, 219, 235, 236, 268, 302, 322, 337.116, 346, 386, 411, 419, 421, 424, 429, 431, 488, 489, 493, 557, 567, 579-599, 610, 635, 636, 670, 672, 681, 690, 812, 858, 879, 938;
Christogram 444, 447;
Chronos 40.13, 320, 344, 367;
chthonian 47, 302, 304, 311, 340, 342, 355, 371;
church 432;
cyceōn 331.103;
Cilicia 176, 177, 239.38, 551;

Činvat 621, 698, 807;
Clotho 605;
Cnodomarius 210.27;
cock 45, 209, 210, 212, 497, 543, 807;
coin(age) 235, 240, 386, 412, 416, 427, 438, 488, 498, *551-555*, 565, 569, 570, 652.8 (653), 671, 742 ss., 746, 751, 798;
Commagene 14, 179.29, 626, 691, 742, 748;
Commodus 90, 92, 219, 221, 329, 330, 411, 412, 413, 426, 498, 551, 554, 555, 558, 559, 560, 568.89, 570, 586.19, 659, 660, 667, 668, 669, 670;
comparison 3, 17, 19, 20, 57, 58, 335;
conjunction, astron. 520-526;
consecratio 41.16;
Constans 236;
Constantinople 559;
Constantinus 209, 235, 236, 239, 240, 242, 249, 416, 438, 558, 567, 584, 591, 595, 597;
Constantius Chlorus 416;
constellation 162, 512;
consummatio 41, 41.16, 49, 51, 54, 642;
contorniates 437.16;
contract 111, 725, 727, 737, 815, 842, 845;
conversion 412, 426; see also adhesion;
coptic 762, 763;
corax 33, 318, 330, 331.104, 365, 373.92 (374), 642, 863, 875;
Corvus, constell. 541, 542, 544;
cosmogony 25, 27, 46, 47, 325.70, 352, 740.86, 777, 780, 835, 864;
cosmokrator 652;
cosmology 49, 53, 300, 361, 655, 873;
cosmos XV-XVIII, 4, 5, 18, 25, 26, 32, 38, 39, 42, 51, 102, 108, 110, 316, 317, 318, 322, 323, 325, 329, 332, 335, 343, 355, 369.71, 372, 373, 375.95, 378, 391, 393, 394, 399, 400, 404, 406, 451, 453, 504, 505, 528, 535, 586, 587, 615.1, 621, 623, 649, 652.8 (653), 857;
cosmosophy XV-XVIII, *26*, 31, 40, 58, 316, 324, 336, 343, 348, 368, 370, 407, 615, 616, 622.24, 857, 876;
creation 4, 25, 517;
creator 40, 45, 52, 102, 110, 111, 669;
criophore 434, 435.9;
Criton 354;
Crucifixion 435, 443-446, 448-453, 584.14;
crypta 356; see also *spelaeum*, grotto, *mithraeum*;
cult 156;
Cybele 8, 314, 317, 331.103, 347, 355, 413, 420, 421, 428, 437.16, 454, 489, 497, 553, 558, 559, 626, 627, 628, 637, 652.8 (653), *789-792*, 868, 933, 934, 935, 936; see also Magna Mater;

cyclical *4*, 5, 11, 14, 42, 341, 363, 391, 399, 400, 401, 404;
Cyrus 751, 806, 808;

Dacia 318, 343, 497, *573-578*;
dadophores see torchbearers, Cautes, Cautopates;
Dagan 12;
Darius 806;
David 442, 443, 452;
death 4, 5, 11, 14, 27, 303, 305, 329, 341, 400, 401;
Decius 488;
dedicatio *156*, 157, 158, 162;
degradation 41;
Delphi 9, 611;
Demeter 7, 314, 315, 325, 355, 389, 393, 401, 402, 405, 668.41, 739, 793.2,
demiurge 24, 24.29, 25, 27, 36.9, 45, 47, 49, 51, 59, 60, 317.48, 323, 331, 346, 394, *615-623*, 640.1, 651;
Derveni, papyr. 878;
Devil 489, 699;
dharma 812.3;
Diadochi 300;
Diana 266;
Dierna 575, 576;
dies natalis 156.7, 164;
diffusion 20;
Diocletian 240, 414, 415, 424, 425, 557;
Dionysism 7, 15, 300, 308, 315, 329, 333, 334, 355, 362, 857;
Dionysos 6, 8, 9, 59, 325, 333, 334, 362.48, 378, 391, 400, 402, 662, 739, 878;
Dioscuri 358;
Discord 42;
divinization 6, 309, 332, 332.107, 333, 347;
dog 269, 270, 271, 275, 316, 354.10, 359, 531, 534, 535, 537, 540, 542, 545, 603, 604, 609, 610;
Dog, constell. 503;
Dolichenus Jupiter see Jupiter;
dominus aeternus 45, 47, *100-108*, 110, 112;
Domitianus 558, 654;
door 23, 24, 31, 33, 36, 45, 317;
doorkeeper 24, 25, 36.9, 40, 41, 44;
dragon 40.13;
dualism *24*, 25, 27, 28, 39, 40, 44, 46, 102, 321, 323, 333, 334, 336, 348, 395, 407, 408, 608, 609, 611, 762, 873, 875;
  definition of d. 24, 874.3;
  social d. 57, 875, 876, 878;
duality 820, 822, 836;

Dumuzi 8, 12, 305, 854, 860; see also Tammuz;
Dura Europos, mithraeum 21, 22, 93, 103, 143, 155, 159, 161, 172, 174, 175, 181, 332, 381, 423, 496, 640, 645.45;
dvandva 28, 620.19, 814.15;
dying god 8, *11*, 13, 14, 19, 27, 31, 302, 303, 340, 379;
Dyrrhachium 157;

eagle 89, 94, 362.50;
ears of corn 271, 275, 316, 332, 343, 668.41, 740;
ecclesiology 445;
ecstasy 308;
egg, cosmic 42, 161, 370.76, 662.28;
Egypt 14, 310.25, 314, 315, 317, 335, 371, 420, 422, 493, 594, 654, 748, 749, 750, 768, 769, 775, 776, 805;
ekpyrosis 28;
Elagabalus 414, 416, 417, 490, 497, 557, 566, 658, 660, 670, 671;
elements 42, 47, 103;
Eleusis *6*, 8, 10, *14*, 15, 26, 27, 300, 306, 314, 315, 325, 329, 330, 332, 333, 335, 347, 389, 398.1, 399, 401, 857, 861;
Elias 435, 437, 439, 440;
Emesa 56, 416, 417, 557, 566, 660;
Empedocles 42, 857;
emperor(s) 55, 56, 383, *411-428*, 657, 670, 866;
enotheism 377, 415, 662;
enthousiasmos 7, 10, 314, 333;
Ephesus 444;
Epicurean 47;
epigraphy 21, 49, 866;
equinoctial 26, 39, 45, 701;
equinox 504, 505, 507, 513, *515-530*, 539, 545, 547, 601, 637, 698;
Eros 31, 362.48, 662.28, 666;
eschatology *4*, 5, 25, 38, 45, 60, 308.23, 318, 323, 324, 333, 335, 337, 345, 346, 348, 352, 367, 373, 378, 398, 407, 618, 621, 636, 697, 739, 740.86;
esoterism 7, 9, 10, 14, 31, 57, 187, 299, 301, 305, 308, 310, 325, 335, 339, 347, 404, 419, 854, 855, 857, 861, 867;
ethical 60, 112, 132, 328, 346;
Etruria 265, 266;
etymology 5, 815.18;
Eubulus 586, 602, 662.28;
Eugenius 236, 236.23;
Eumenes of Pergamum 180;
Euphrates 423;
Eve 452, 762, 862;
Evil 24, 608, 697;
evolutionary 17;

fall 3, 6, 7, 10, 26; see also soul;
fate 4, 5; 14, 305, 309, 328, 341, 346, 348;
fecundity 14, 31, 47, 57, 304, 305, 311, 312, 315, 322, 323, 326, 328, 340, 342, 343, 344, 346, 352, 405, 604, 639, 688, 740, 825, 826, 840, 855, 876;
  cults of f. 4, 8, 9, 10, 13, 304, 305, 340, 404, 854, 855, 857, 860, 876, 877;
fertility see fecundity;
fetiales 382;
fire 28, 35, 51, 54, 159, 161, 177, 178, 371, 378.111, 494, 495, 496, 505, 634.29, 643, 644, 837;
Flavianus 236;
fossa sanguinis 635.29, 799.24, 884, *933-942*; see also pit;
frescoes see paintings;
fulmen 88, 89, 94;

Galerius 414;
Gallienus 416, 567, 568, 659, 671;
Gayōmart 605, 739.83;
genius 95, 96, 97, 133, 211, 867;
Geta 652;
gētīk 619;
Gherla 575 ,576;
Gigantomachy 46, 875;
Gilgamesh 806;
gnōsis 4, 7, 26, 51, 58;
gnosticism 6, 7, 9, 15, 24, 26, 36, 40, 52, 57, 58, 305.16, 322, 323, 344, 408, 446, 618, 621, 622.28, 762, 764, 772, 775, 778, 857, 873, 876, 878;
Götterdammerung 393;
Golgotha 591.34, 597;
Gordian 386, 551, 671;
Goths 488;
Gracchus 236, 237, 238.31;
grades, initiatory 13, 15, 18, 19, 23, 31, 32, 35, 37, 38, 49, 140, 233, 266, 310, 312, 316, 317, 318, 323, 324, 330, 335, 343, 347, 365, 367, 380, 407, 427, 489, 527, 531, 542, 622, *639-649*;
graffito 21, 22, *137-143*, *153-164*, *171-182*, *187 s.*, 496, 883;
Gratianus 236, 238;
Greek 5, 27, 210.2, 304, 314, 315, 339, 398, 422, 603, 604, 605, 611, 612, 613, 651.7 (652), 860;
griffon 436, 436.14;
grotto 179; see also *antrum*, *mithraeum*, *spelaeum*;
Gurob, papyr. 880;

Habakkuk 446;

Hades 6, 8, 303, 305, 329, 333, 335, 341, 400, 663, 745;
Hadrian 433.7 (434), 444, 558, 566, 584, 622;
haoma 565, 782;
harpē 319, 376;
Hecuba 603;
Heddernheim, mithraeum I 208, 208.14, 332;
Heimarmene 335;
Hekate 378, 603, 604, 605, 613;
heliodromus 33, 38, 331, 346, 365, 373.92, 640.10, 642, 761, 884;
heliolatry 418, 649;
Heliopolitanus Jupiter see Jupiter;
Helios see Sol;
hellenism 5, 300, 308, 314, 326, 353;
  roman hell. 5, 10, 301, 304, 308, 313, 315, 333, 339, 342, 352, 353, 365, 369, 379, 403, 649, 653, 658, 666, 686;
Herakles see Hercules;
Hercules 40.13, 132, 133, 156, 362, 378, 412, 441, 442, 455, 456, 457, 559, 665, 666, 667, 668;
Hermes 187, 362.48, 377, 418, 607, 609, 736; see also Mercury;
Hermetism 7, 9, 15, 864;
Hesperus 209;
Hiems see Seasons;
hierocorax 233, 493;
Hilaria 302.10 (303);
Hipponion 308.23;
History of Religions IX, XII, XIII, 3, 8, 9, *17*, 18, 20, 49, 55, 57, 60, 235, 250, 304, 340, 350, 351, 372, 389, 390, 397, 398, 403, 406, 429, 503, 615, 668.41, 849, 859, 860, 865, 876, 933.1, 937;
honey 41.16, 330, 496, 643;
horoscope 154, 155, 156, 164, 516, 517, 518, 520;
horse 127.2 (128); 379, 552;
Hostilian 487, 488, 492, 496, 497, 498;

Iaxartes 710, 710.16;
iconography 13, 21, 32, 38, 42, 46, 51, 53, 112, 235, 240, 300, 317, 319, 325, 328, 345, 346, 349, 351, 353, 354, 357, 360, 362, 364, 365, 367, 369, 370, 372, 373, 376, 394, 408, 429, 430, 432, 433, 438, 440, 442, 444, 451, 453, 454, 455, 456, 496, 498, 503, 507, *531-549*, *579-599*, 604, 608, 613, 616, 637, 659, 660, 664, 701, 733, 735, 740, 747, 853, 873;
iconology 430;
ideal types 16, 854, 859;
idiographic 17, 853;
illumination 7, 765; see also light;
immortality 5, 6, 57;
Inanna 305;

India 403, 521, 617, 619, 699, 703, 708, 729, 746, 751, 812;
Indo-european 630, 631, 682, 690, 698, 817;
Indra 820, 835.91, 837.94;
Indus 710;
initiation 4, 10, 14, 20, 26, 29, 31, 39, 40, 52, 56, 129, 156, 199, 241, 299, 303, 305, 306, 308, 310, 318, 328, 331, 339, 341, 345, 347, 348, 362, 385, 389, 404, 412, 418, 420, 422, 427, 428, 488, 489, 491, 495, 496, 499, 563, 587, 615.1, 648, 683, 772, 861, 863, 866, 869, 875, 939;
  primitive init. 301, 304, 311, 329, 339, 340;
interference 5, 6, 8, 9, 11, 12, 13, 18, 26, 392, 393, 394, 399, 401, 402, 404, 856, 858, 859, 860, 875;
Invictus 12, 19, 26, 27, 31, 33, 56, 198, 235, 239, 240, 241, 303, 340, 416, 561, 576, 577, 653, 654, 658, 660, 661, 664, *665-668*, 671, 866; see also *anikētos*;
Iran 10, 12, 14, 19, 22, 27, 54, 58, 110, 143, 158, 174, 310, 321, 336, 344, 348, 351, 378, 403, 406, 423, 427, 490, 494, 506, 509, 521, 561, 565, 601ss., 610, 612, 615, 617, 621, 627, 639, 670, *675-695*, 700, 701, 726, 728, 730ss., 737ss., 741, 745, 748, 785, 805, 809, 829, 852, 936;
Ishtar 305;
Isis 7, 56, 97, 110, 210, 211, 313, 329, 331, 334, 347, 413, 415, 420, 428, 492, 499, 553, 558, 559, 563, 660, 854, 855, 876, 878;
Islam 676, 677;
iunctio dextrarum 381, 691, 694;

Jaldabaoth 36, 36.9, 323;
Jerusalem 591, 592, 593;
Jesus 433.7, 763;
Jewish 4, 106, 107, 413, 521.18, 881;
Jordan 440, 449;
Joseph 447, 579, 589;
Judeo-Christianity 433.7 (434), 591;
Julianus Imp. 240, 386, 407, 412, 413, 415, 416, 418, 419, 421, 422, 441, 456, 489, 490, 558, 559, 565, 566, 634.29, 670;
Juno 133, 377.104, 421.30;
Jupiter 28, 33, 34, 35, 36, 46, 101, 240, 365, 366, 376, 377, 415, 416, 425, 433.7 (434), 558, 657, 666;
  Dolichenus 12, 101, 358, 361, 381, 420, 661, 671.44;
  Capitolinus 420;
  Heliopolitanus 420;

Kapikaya 635.29, *789-792*;
Kassites 808;
key 321, 371;
king(ship) 9, 697-702, 733, 823, 855;
klinai see *podia*;
Konjic, relief 330, 331.104, 332, 642, 681;

Kore 362.48, 389, 391, 399, 739, 880; see also Persephone;
Kronos 101, 155, 158, 161, 319, 322, 323, 324, 344, 365, 376;
Kubaba 627, 630;
Kurdistan 806;
kuṣāṇa 729, 730;
Kushan 561, 562, 563, 743, 745, 748, 751, 777;

Lachesis 606;
lamaism 164;
lamentation 11, 305, 314, 341;
language, relig. 352, 357, 364, 376, 380, 637, 638, 853, 868;
lararium 71;
Latium 265, 266;
lavacrum 330;
leo 29, 29.35, 34, 35, 36, 41.16, 89, 90, 92, 93, 110, 111, 129, 134.28, 160.19, 330, 331, 365, 374, 375, 380, 382.138, 495, 496, 528, 634.29, *639-649*, 689, 863, 877;
  constell. 503, 504, 507, 508, 510, 512, 513, 517, 735.59;
Leo(n) 54, 55, 127, 130, 131, 132;
leonteum 35.7, *41.16*, 134.28, 380, 647, 648;
leontocephale 24, 29, 36, 39, 40, 41.16, 44, 45, 101, 129, 319, 320, 321, 322, 336, 344, 348, 370, 371, 372, 374, 376, 380, 394, 408, 510, 608, 609, 643, 644;
Leontopolis 130, 131, 132;
Lerna 400;
lex viva 54, *104-108*, 110, 111, 623;
Libra 519; see also zodiac;
Licinius 414;
light *158*, 159, 161, 162, 762, 764, 765, 767. 768, 770, 773, 777, 778, 834, 858; see also illumination;
lion 40.13, 130, 131, 322, 330, 361.47, 373, 375, 379.123, 441, 442, 443, 446, 456, 457, 536, 608, 642.22, 644, 645;
lion-headed see leontocephale;
liturgy 14, 15, 41.16, 58, 103, 140, 193, 300, 357, 374, 382, 586, 647, 651.7; see also prayer;
Love 42;
Lucifer 440, 441, 554, 555, 570, 660;
Lucius 329, 334, 563;
Luna 33, 35, 37, 206, 208, 267, 316, 354, 360, 361, 365, 366, 441, 443, 445, 447, 449, 451s., 456, 506, 531, 535, 536, 538, 542, 545, 603, 605, 701, 731, 828, 840, 865;
Luristan 806, 807;
Lydia 178, 626, 627.8, 936;

Magians 21, 140, *143*, *172*, 177, 178, 179, 181, 182, 350, 378.111, 564, 565, 682, 850,

magic *139*, 140, 171-182, 771;
magicus 22, *138-143*, *172*, *173*, 175, 179, 180, 181, 182, 564, 571;
Magna Graecia 308;
Magna Mater 7, 10, 47, 56, 176, 240.43, 313, 314, 334, 407, 626, 634, 790, 854, 934, 938; see also Cybele, Mater Deum;
Magnentius 236;
Mandaean 689, 690, 691.45, 776, 807, 808;
Mani 692, 700, 728, 761, 764, 767, 771, 772, 776, 778, 781, 784, 785, 786, 787;
Manichaean 423, 424, 615, 620, 621, 676, 728, 739, 747.18, 750, *761-776*, *777-788*;
Männerbünde 20, 311, 315, 686;
Marciana carmina 176;
Marcus Aurelius 221, 362.50, 383.142, 558;
Marino, mithraeum 46, 206.5, 373.92 (374), 376.98;
Mars 33, 34, 35, 267, 365, 366, 376.101, 377.104, 666;
Marsyas 436;
Mary 433.7 (434), 443, 445, 448, 449, 579, 589;
marxism 875;
Mater Deum 133.22, 314, 790; see also Cybele, Magna Mater;
māyā 843.107;
Mazdakites 676, 677, 684, 685, 694;
Mazdean 14, 18, 20, 24, 27, 350, 412, 415, 699, 729, 732, 739.83;
Medes 808;
mediator 26, 45, 106, 111, 509, 609; see also *mesitēs*;
Mediterranean 3, 5, 315, 401;
megara 355;
Mehr 731;
men 312, 420;
menadism 7, 8, 10, 308, 333, 400, 857; see also bacchantes;
mēnōk 619;
merciful 45, 51, 102, 104, 105, 112;
Mercury 33, 34, 35, 267, 365, 366, 376.101, 377, 531, *535-549*, 609, 736; see also Hermes;
  planet *515-530*;
mesitēs 102, *106*, 377, 617, 619, 622, 725.3, 761, 774; see also mediator;
Mesopotamia 8, 12, 182, 305, 348, 351, 628, 726, 731, 732, 734, 776, 805;
messianic 655;
metempsychosis 395, 861, 863;
mentensomatosis 861;
methodology 3, 16, *17*, 18, 843, 859;
middle-platonism 316;
Mihr 506, 728;
Mihrgān 506, 507, 509, 541 (see also Mithrakāna)

miles 233.11, 328, 331.104, 346, 365, 489, 495, 496, 499, 642, 689, 772, 775;
military 21, 56, 57, 205, 207, 208, 221, 315, 342, 386, 423, 427, 428, 490, 492, *573-578*, 772, 864, 865, 867, 868, 869, 878;
Millennium 4;
Minerva 156, 377.104, 558;
Mitanni 507, 629, 630, 631, 639, 826.66;
Miϑra, Iran. 703-716 *et passim.*
mithraeum 14, 15, 19, 21, 22, 28, 32, 34, 37, 41.16, 357, 385, 423, 426, 432, 455, 495, 509, 518, 585, 587, 593, 597, 631.19, *793-801*, 852, 865; see also *antrum*, grotto, *spelaeum*;
Mithrakāna 311.30, 565, 602, 734 (see also Mihrgān).
Mithridates 180, 181;
Mitra *811-845*;
Mitrā-Varuṇā 819-827;
Modena, relief 319.57, 881;
monism 652, 663;
monotheism 44, 415, 565, 650, 853;
Moon see Luna;
mosaic 34, 222, 223, 266, 379, 439, 643, 941;
mourning 303, 305, 324, 341, 404;
mystes 308, 683, 691;
mysteriosophy XV-XVIII, *6*, *7*, 8, *10*, 11, 15, 16, 20, 24, 26, 31, 40, 52, 55, 57, 305.16, *389*, *395*, 397, 401, 407, 408, 553, 615, 616, 622.24, 670, 739, 850, 851, 854, 857, 861, 862, 876, 878;
mystery religion XV-XVIII, *3-9*, *9-29*, 31, 40, 55, 56, 102, 154, 155, 299, 301, 302, 304, 305, *307*, 309, 311, 313, 324, 330, 333, 335, 340, 342, 345, 347, 348, 362, 367, 376, *389*, 397, 398, 403, 407, 408, 411, 419, 420, 488, 491, 493, 563, 568, 695, 850, 854, 855, 857, 858, 860, 863, 864, 874, 876, 877;
  definition 860, 861;
mysticism *3*, *5*, 7, 8, 10, 11, 18, 20, 22, 25, 31, 39, 40, 44, 54, 155, 333, 340, 355, 367, *389-392*, *397-408*, 489, 490, 573, 672, 739, 740, 853, 854, 856, 860, 861, 875, 876, 877;
  definition *5*, 8, 390, 392, 405, 856, 858, 862;
myth 31, 34, 36, 376, 378, 400, 401, 405, 436, 437, 456, *503-513*, 636, 878;
Naassenes 616;
nama 22, 93, 109, *110s.*, 130, 174, 175, 181, 852;
nationalism 423, 427;
Nativity 433, 580, 583, 585, 588, 589, 592, 597, 599;
naturistic 56, 57, 59, 302, 305, 340, 341;
natus prima luce 153-164,
Nemrud Dagh 179.29, 563, 690.42, 691.45, 736;
neoplatonism 16, 59, 354, 407, 616, 621, 637, 662.28, 663, 671;
Nergal 320.58, 743.8, 744;
Nero 22, 180, 181, 411, 412, 564, 565, 570, 571, 651, 657;

Nersae, mithraeum 159, 660;
Nicaea 58, 445, 879;
Nike 353, 354;
Noah 445;
Numa 422;
Nymph 355;
nymphus 331.104, 365, 642;

Oceanus 28, 43, 46, 316, 318, 343, 344, 368, 376, 616, 637;
official XV-XVIII, 56, 313, 336, 383, 386, 420, 426, 428, 553, 557, 854, 855, 856, 865, 866; see also public;
Ohrmazd 101, 699;
Olympian *5*, *6*, 392, 393, 399, 400, 401, 405;
Olympus 6, 362.48;
ontology 40, 44, 89;
Ophite 36, 322, 324, 878;
opposition (astron.) 523;
Ops 494;
optimism 58, 60;
orgeōnes 314.38;
orgiasm 314;
orgies 315;
oriental cults XV-XVIII, *7*, 8, 10, 11, 14, 19, 27, 58, 132, 134, 199, 300, 302, 304, 310, 313, 339, 340, 342, 413, 416, 420, 422, 492, 553, 558, 559, 563, 573, 590, 649, 652, 656, 658, 672, 695;
Orpheus 42, 436, 437;
Orphism 6, 7, 9, 11, 15, 16, 24, 26, 40, 42, 59, 161, 325, 333, 355, 369, 400, 407, 408, 651, 662, 663, 857, 861, 876, 878;
Osiris XV-XVIII, 7, 8, 10, 11, 14, 60, 301, 303, 324, 335, 340, 345, 400, 402, 405, 739, 769, 772, 854, 855, 878;
Ostanes 21, 181, 182;
Ostia XI, 34, 76, 242, 274, 431, 436, 634, 938;
  mithraeum: degli Animali 35, 210, 240.43, 634;
    Fagan 273, 319.57, 668;
    di Felicissimus 32, 33, 36, 207.6, 316, 324, 365, 366, 373.92 (374), 527, 542, 543, 634.29, 640, 643;
    di Fructosus 240.43, 212.33;
    di Lucretius Menander 205.2, 205.3;
    della Planta Pedis 240.43, 383.142;
    di Porta Romana 200;
    « Sabazeo » 33;
    delle Sette Porte 16, 34ss., 207.6, 234, 266, 267, 366, *515-530*, 644.36, 883;
    delle Sette Sfere 16, 34ss., 266, 366, *515-530*, 883;
    delle Terme 212.33, 431;
Otacilia 552;

owl 45, 210, 210.23;
ox 13, 47;

Padova 936.15;
pahlavī 110, 620.19, 697, 698, 738, 746, 747, 762;
paintings 223, 267, 911;
palaeography 128, 154, 179;
Palatine 176, 422;
Pales 47, 50;
Pallas 602;
Palmyra 21, 239, 417, 436.14, 655, 656, 661;
Pan 355;
Pannonia 207, 318, 343, 426;
Pantheon 592, 597, 598;
papyri 493, 878;
Parthia 110, 157, 427, 562, 564, 565, 684, 728, 761, 809;
pater 23, 33, 36, 38, 88, 89, 90, 91, 111, 112, 154, 155, 156, 160, 182, 233, 318, 319, 324, 331, 332, 344, 346, 365, 366, 369, 373.92, 378.111, 381, 493, 499, 521, 559, 642, 645, 646, 648, 863, 874;
pater patrum 233, 499, 622, 641;
patera 88, 89, 93;
Paul 302, 449, 457;
Pergamum 270.13, 353, 635.29, *789-92*, *793-801*;
Persephone 14, 325, 333, 336.115, 437 see also Kore;
Persepolis 805;
Perses 13, 35, 41.16, 310, 330, 331.104, 365, 424, 528, 565, 639, 642;
Perseus 180, 352;
Persia 19, 20, 21, 60, 176, 177, 178, 182, 315, 342, 422, 424, 425, 521, 563, 588, 664; see also Iran;
petra genetrix 42, 88, 90, 91, 92, 159, 161, 325, 325.71, 582, 588, 591; see also birth, *petrogenēs*;
petrogenēs 88, 207, 208, 209, 212, 368, 555, 570, 587, 636, 734, 791;
Phaëton 378;
Phanes 160, *161s.*, 369, 881;
phenomenology 3, 10, 11, 16, 17, 18, 20, 301, 304, 307, 309, 335, 339, 340, 342, 346, 347, 397, 853, 859, 861, 865;
Philocalian, calendar 156;
philosophy 107, 317, 355, 372, 601, 611, 649;
Phosphorus 570;
Phrygia 314, 420, 421, 490, 594, 626;
phrygian cap 269, 273, 435, 551, 637, 644, 743, 744, 748;
Phrygianum 431.3;
Piraeus 314.38;
Pisces 519, 521.18, 524;
pit 262, 263, 799, 800;
planetary, spheres, gods, XV-XVIII, 15, 23, 24, 25, 31, 32, 34, 35, 37,

38, 39, 41, 44, 266, 267, 316, 317, 319, 322, 324, 343, 344, 348, 365, 366, 372, 378.116, 394, 407, 641.13;
planets 16, 53, 155, 277, 316, 322, 354, 364, 368, 515-530, 540, 544;
Platonism 16, 39, 40, 44, 59, 316, 317.48, 334, 354, 355, 407, 408, 607, 609, 611, 612, 857, 861;
Pleiades 504, 509;
plenilune 163;
Plotinus 59;
Pluto 744;
podia 188, 221, 223, 260, 261, 265, 515, 518, 523, 682, 789, 791, 794, 852, 933, 939, 941;
Poetovio, relief 373, 642.21;
Pojejena 575, 576, 578;
polytheism 402, 405, *649-672*, 845, 851, 853;
Pompeius 177;
Pontus 626;
Ponza, mithraeum 515.2, 526, 852;
Potaissa 575, 576, 602;
Power, political 55, 239, 386, 411, 415, 422, 427, 650, 656, 658, 856, 865, 870;
Prajāpati 716;
prayer 24.29, 44, 47, 50, *97-108*, 110; see also liturgy;
previous sin 395, 857, 861;
Priapus 127.2 (128);
principles 24, 42, 762;
Probus 567;
procosmicism 25, 27, 40, 42, 408;
Prometheus 52;
Protogonos 161.23, 662.28;
psyche 605, 607;
psychology 878;
psychopomp 31.1, 435.9;
Ptolemaei 652;
public XV-XVIII, 55, 56, 239, 313, 854, 856, 865; see also official;
pumice 263;
purification 496;
Pythagoreanism 9, 15, 40, 59, 107, 621, 650;

raven 210, 271, *272s.*, 275, 330, 362, *531-549*, 644;
rebirth 52, 302, *306*, 307, 309, 340, 341, 347, 401;
red 687, 688, 689, 694, 868, 940;
renovatio 655.12;
resurrection 4, 11, *302*, 303, 340, 341, 446, 453;
Rhea 355;
rider-god 361, 379, 498;
ritual 6, 15, 31, 305, 307, 329, 348, 351, 390, 398, 404, 406, 495;

Roman *mithraea*: Barberini 28-29, 35, 46, 55, 127, 128, 140-142, *187-188*, 373, 883;
  del Circo Massimo 22, 137-140, 171-182, 883;
  dell'Esquilino 112;
  di Montecitorio 206;
  dell'Ospedale S. Giovanni *219-224*, 883;
  del Palazzo dei Musei see del Circo Massimo;
  di Piazza della Navicella 108, 208;
  di S. Clemente 432.4;
  di S.ta Prisca 13, 15, 32, 36, 38, 43, 46, 50, 100, 102, 103-105, 137, *153-164*, 182, 193s., 299.1, 316, 324, 331, 365, 366, 378.116, 404, 494, 526, 642, 686, 689, 855, 883, 884;
    inscriptions *46ss.*, 53, 59, *102-105*, 108, 326ss., 337, 345, 348, 543, 622, 640, 642, 671.44, 877, 879, 883, 884;
  di S. Silvestro in Capite *231-242*, 885;
  di S. Stefano Rotondo 15, 24.29, 44, 45, 50, 54, *87-112*, *205-212*, 359.40, 426, 622, 623, 640.5, 883;
  delle Terme di Caracalla 208, 208.14, 883, *933-942*;
  di via Giovanni Lanza *249-250*, 883;
Romulus 656.15, 657, 658, 664;
ṛta 54, 619, 811, 813, 820, 824, 826, 829, 834, 836, 840;

Sabazius 7, 8, 361, 739;
sacrament 9, 332.107, 489, 695.55, 940;
sacrifice 25, 26, 27, 39, 236, 352, 668.41;
Saeculum 101;
Sallustius 407;
salus 157, *383*, 412, 855;
salvation 3, *4*, 5, 8, 10, 13, 19, 24, 25, 31, 38, 39, 45, 47, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 102, 302, 305, *306*, 327, 328, 332, 337, 340, 345, 347, 348, 373, 385, 393, 394, 398.1, 403, 406, 425, 449, 563, 575, 621, 623, 640, 659, 702, 739, 764, 849, 857, 858, 863, 865, 877;
Samothrace 300, 313.34, 315, 325, 861;
Samson 435, 441, 443, 455, 456, 457;
sanctuary 7, *14*, 31, 156, 300, 347, 415, 430, 854;
Sarapis see Serapis;
sarcophagus 437, 439, 444, 446, 447, 487, 488, 490, 492;
Sas(s)anian 110, 508, 521, 561, 563, 676, 677, 679, 684, 692, 693, 700, 728, 745, 747, 751, 782, 787, 809;
Satan 763, 764;
Saturn 23, 28, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 44, 101, 112, 154, 155, 158, 163, 193, 267, 319, 323, 344, 365, 366, 376, 494, 616, 641.13, 644.36;
Saviour 40, 45, 456, 738;
saxigenus see *petrogenitus*;
sceptre 182, 321, 371;
Scipio 491, 499;

Scorpio (constell.) 503, 507, 509, 605;
scorpion 25, 45, 59, 271, 275, 316.43, 329, 359, 531, 534, 535, 537, 540, 542, 545, 873;
Scythians 732;
seasonal 11, 305, 313, 341;
Seasons 316, 343;
Selene 369.71, 602;
Semele 362.48;
senators 233, 236, 238;
Septimius Severus 221, 383.142, 413, 554, 555, 558, 568, 570, 659, 669;
Serapis 198, 199, 240.43, 314, 366, 369.71, 378, 413, 415, 420, 553, 558, 559, 652, 654, 658, 660, 667, 669, 747, 750;
serpent see snake;
seven 23, 274, 445, 446.47;
Severus Alexander 221, 552, 566, 652.8;
Shamash 725, 732, 733, 735;
Sibyllini libri 176, 181;
Silvanus 95, 97, 132, 133.22, 378, 378.115;
Simplicius, Pope 211, 432;
Sirius 544;
sistrum 634.28, 643.30;
Śiva 746, 747;
Smyrna 334.113;
snake 25, 44, 47, 271, 275, 316, 319, 321, 324, 344, 359, 368, 371, 372, 373, 375, 378, 443, 452, 526, 531, 534, 535, 537, 540, 542, 545, 603, 608, 609, 644;
sociology 6, 57, 77, 312.32, 349, 577, 635, 670, 697, 779, 863, 873, 874, 876, 877;
Sogdian 698, *717-723*, 728, 750;
Sol 12, 19, 20, 28, 33, 36, 39, 42, 44, 56, 58, 101, 155, 158, 164, 187, 206, 212, 235, 239, 267, 316, 318, 326, 331, 335, 343, 345, 354, 360, 361, 362, 365ss., 373, 377, 383, 393, 405, 413ss., 421, 425, 437ss., 455ss., 531, 535ss., 544, 548, 554, 557, 560ss., 576ss., 601, 606, 611, 620, 642, 644, *649-672*, 681, 691, 694, 702, 713, 716, 727, 729ss., 737, 761, 766, 770, 774, 805, 821, 829ss., 840, 856, 866, 867, 879;
solar 132, 134, 239.38, 359, 418, 419, 446, 454, 725;
solstice 507;
soma 820;
sōma-sēma see body-tomb;
sophia 7, 26, 334, 395, 408, 615.1, 861;
soteriology see salvation:
soul 25, 27, 31.1, 32, 36.9, 38, 317, 345, 407, 605, 608, 610, 615.1, 622, 875; see also psyche;
  ascensus 15, 16, 23, 24, 31, 32, 45, 318, 323, 343, 394, 395.2, 527, 613, 861;
  descensus 16, 26, 59, 317, 343, 395, 527, 613, 861;

  divine 6, 7, 10, *15*, 26, 395, 407, 740, 857, 858, 861;
  genesis 59, 605, 607, 613;
  vicissitude 31, 40, 401, 613, 616, 621, 857, 861;
spelaeum 263, 273, 275, 310, 317, 330, 343, 352, 354, 356, 373, 376, 380, 431, 433, 504, *579-599*, 616, 621, 636, 850; see also *antrum*, grotto, *mithraeum*;
Spica 504, 508;
spirit 108;
Spoleto, mithraeum 515.2, 524.23;
Spring 504, 506, 519; see also Seasons;
Sraosha 703, 708, 709, 714, 725, 807;
staircase 31, 32, 33, 36ss., 40, 317, 322ss., 343, 365, 394, 407, 770, 857;
star 31, 317, 343, 364, 457, 498, 637;
statistic 77;
Stoicism 28, 378, 616, 651;
stratigraphy 222, 268;
Summer 504, 541; see also Seasons;
Supreme Being 23, 32, 34, 38, 40, 42, 44;
Susa 805;
swastika 497, 806;
symbolism 8, 13, 15, 18, 25, 28, 31, 60, 349, 358, 360, 430, 437, 453, 457, 498, 529, 590, 598, 604, 608, 638, 656, 714, 773, 775, 853, 854, 876;
syncretism 42, 108, 110, 199, 372, 375, 413, 416, 490, 493, 577, 615, 667, 670, 677, 699, 730, 733, 878;
syndexios 373.92 (374), 381, 691;
Syria 12, 14, 54, 56, 671;

Tammuz 8, 12, 304, 305, 324, 345, 584, 736, 854; see also Dumuzi;
Tarsus of Cilicia 239.38, 551, 554, 744;
tattoo 491, 492, 495, 497, 499;
taurobolium 413, 421, 634, 636, 855, 884, 933ss.;
tauroctony 24, 27, 33, 37, 42, 45, 53, 57, 59, 153, 206, 209, 221, 249, 259, 262, 267, 270, 274-276, 304, 316ss., 322, 326ss., 343, 352, 358, 360, 363, 368, 379, 391, 393, 404, 424, 441, 497, 503, 508ss., 519, 521, 531, 534, 539, 543, 548, 561, 587, 601, 603ss., 609ss., 616, 622, 631, 639, 644, 660, 676, 735, 742, 877, 934;
Taurus, constell. 162, 163, 503ss., 512, 531, 540ss., 547, 602, 605, 735.59;
Taurus, mons 178;
Telepinus 305;
Telesphorus 97, 210, 211, 212, 212.31;
Tellus 47, 103, 316, 327, 343, 368.67, 440, 441, 449, 554, 660;
terminology 5, 356, 357, 380, 854, 856, 859;
thema mundi 516, 516.5, 517;
Theogony 46;
Theseus 441.28;

Thrace 578, 603;
tiara 182, 744;
Tiber 235.18, 940.17;
Timotheos Eumolpides 314;
Tiridates 22, 180, 412, 564, 565, 571;
Titans 46, 334, 334.113;
topography *67-83*, 430, 432, 607;
torch 13, 159, 161, 209, 249, 273, 496, 559.25, 610, 637;
torchbearers 94, 208, 209, 249, 250, 273, 352, 359, 377, 379.118, 537, 607, 644, 774; see also Cautes, Cautopates;
transitus dei 12, 39, 43, 51, 326, 345;
Trapezus 351, 552;
Trebonianus Gallus 488;
triplasios 94, 359, 607;
triumph 657.16;
Troy 420;
tutela 23, 32, 35, 37, 38, 316, 317, 408, 641;
twins 29;
typology 3, 6.1, 9, 14ss., *17*, 19ss., 300, 304, 307, 336, 339, 340, 348, 391, 399, 401, 405s., 629, 633, 649, 853, 860, 876;

Ullikummi 47;
Underworld see Hades;
Universe 5;
urceus 89, 93;

Valentinianus II 236;
vallum Hadriani 207;
Varuṇa 28, 619, 620.19, 811, 813, 817ss., 820ss., 832s., 836ss., 840;
Vayu 820;
vedic 28, 210.23, 697, 727.10, 811, 813, 816, 820, 838, 842ss.;
vegetation 9, 305, 324, 341, 345;
Venus 33ss., 47, 267, 365s., 378, 420, 433.7 (434);
Vespasianus 558, 652.8;
Vestals 422;
vicissitude *5*, 6ss., 10ss., 19, 26, 28, 31, 39, 45, 53, 303, 305, 306s., 315, 318, 324s., 328, 330, 336, 341, 345, 348, *389*, 390ss., 398, 400ss., 615, 617, 622, 624, 857, 858, 861, 875, 877;
Vindobala, mithraeum 208, 208.14;
virga 433.6;
Viṣṇu 820;
vivaṣ 89, 92, 93, *109*, 110ss., 174, 175;
Volcanus 371;
Volga 710;
Volusianus 488;
Vulci, mithraeum *259-277*, 883;

Walbrook, mithraeum 93, 175.12;
water 207.6, 219, 318, 325, 331, 344, 433.6, 591, 636, 644, 827, 828, 840;
week, days 23, *32ss.*, 365, 366, 527ss., 641.13;
wings 31.1., 161, 321, 372;
Winter 504, 506, 509, 541; see also Seasons;
Wodan 379.125;
women 101, 109, 142, 308;

Yima 738, 739;
York, monument 24;

Xerxes 808;

Zagreus 59;
Zagros 806, 808;
Zeus 130, 160, 334, 376s., 413, 421, 562, 611, 616, 643, 652, 666, 743ss., 747, 877;
zodiac 53, 316, 321, 325, 343, 345, 354, 364, 368s., 371, 373, 440, 443, 457, 515.2, 516, 518s., 524, 526, 540;
Zoroaster 21, 181, 182, 582, 682, 728, 750, 763, 808, 850;
Zoroastrianism 4, 311, 321, 323, 350, 588, 601s., 609, 611, 675, 679, 693, 698s., 701, 730, 738ss., 750, 781, 784, 808, 879;
Zurvan 101, 320, 321, 344, 620, 675, 699, 807.

Finito di stampare il 30 luglio 1979
da Visigalli-Pasetti arti grafiche - roma